

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI



DİJİTAL İLETİŞİM ÇAĞINDA POSTHÜMAN: BEDENİN HAFIZASI

İLETİŞİM BİLİMLERİ YÜKSEK LİSANS TEZİ

EZGİ KIZILKAYA

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Ercan AKTAN

İKİNCİ TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Ahmet DAĞ

BOLU, HAZİRAN 2025

KABUL VE ONAY SAYFASI

Ezgi KIZILKAYA tarafından hazırlanan “DİJİTAL İLETİŞİM
ÇAĞINDA POSTHÜMAN: BEDENİN HAFIZASI” adlı tez çalışması jürimiz
tarafından İletişim Bilimleri Ana Bilim Dalı İletişim Bilimleri Programında
Yüksek Lisans Tezi olarak oy birliği/oy çokluğuyla (birini tercih ediniz) kabul
edilmiştir. Tarih için Tıklayınız

Jüri Üyeleri

İmza

Danışman

Unvanı Adı SOYADI

Üniversitesi

.....

Üye

Unvanı Adı SOYADI

Üniversitesi

.....

Üye

Unvanı Adı SOYADI

Üniversitesi

.....

Üye

Unvanı Adı SOYADI

Üniversitesi

.....

Üye

Unvanı Adı SOYADI

Üniversitesi

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. İbrahim KÜRTÜL

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzu ve Şablonuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
 - Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
 - Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
 - Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
 - Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir
- aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Teze ilişkin Turnitin adlı programında enstitü müdürlüğünce belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan benzerlik raporuna göre, tezin benzerlik oranı %30'u geçmemektedir.

.....

EZGİ KIZILKAYA

ÖNSÖZ

Posthümanist düşünce, insanı merkeze alan hiyerarşik yapıların ötesine geçerek, insan ile insan olmayan, doğa ile kültür, zihin ile beden arasındaki ikilikleri tartışmaya açmaktadır. Bu bağlamda beden, artık sadece biyolojik bir varlık değil; aynı zamanda hatırlayan, kaydeden, işaret eden ve dijital kodlarla yeniden üretilen bir hafıza mekânı haline gelmiştir. Bu çalışmanın merkezinde yer alan soru da tam bu noktada belirginleşir: Dijital çağın posthüman öznesi, kendi bedenine nasıl bakar? Ve beden, dijitalin belleğinde neyi hatırlar, neyi unuttur? Bu metin, dijitalleşmenin ve posthüman düşüncenin kavramsal çerçevesinde, bedeni yalnızca bir nesne olarak değil; tarihsel, kültürel ve teknolojik hafızaların kesiştiği bir düğüm noktası olarak ele alma çabasının ürünüdür. Bu metin, bu çabanın izlerini taşımaktadır.

Bu düşünsel yolculuğun başından itibaren bilgi ve hikmetin rehberliğini sunan kıymetli hocam **Prof. Dr. Ercan AKTAN'a** içten şükranlarımı sunarım. Yoğun programına rağmen danışmanlığımı üstlenerek tez yazma sürecime büyük bir destek sağlayan **Prof. Dr. Ahmet DAĞ'a** da ayrıca minnettarım. Onların rehberliği yalnızca akademik bir yönlendirme değil, aynı zamanda hakikate duyulan sadakatin ve düşünsel derinliğin bir tezahürüdür. Çalışmaya taşıyabildiğim her derinlik, onların açtığı düşünsel alanın ve gösterdiği sabrın bir sonucudur.

Hayat yolculuğunda varlıklarıyla daima güç bulduğum aileme teşekkür etmek bir borç değil, bir gönül meselesidir. Başta kıymetli annem ve babama, desteğini hiçbir zaman esirgemeyen ablalarım **Leyla KIZILKAYA'ya** ve **Fatma OĞUZHAN'a** her daim yanımda duran karındaşı **Özge KIZILKAYA'ya** kalpten teşekkür ederim. Yüksek lisansın ilk günlerinden itibaren bilgi ve yoldaşlığını cömertçe paylaşan **Eren YILMAZ'a**, İSAM'daki yoğun çalışma döneminde varlığıyla huzur veren ve dostluğunu esirgemeyen **Zeynep SALMAN'a**, şiiriyle ve hikâyesiyle daraldığım günlerde ruhuma nefes olan **Hasip BİNGÖL'e**, evini, ekmeğini ve gönlünü paylaşan dostum **Gülcan KÜÇÜKATALAY'a**, yoldaşlığıyla hem zihnimi hem kalbimi besleyen kıymetli dost **Bülent TOKGÖZ'e** tüm kalbimle teşekkür ederim.

Bu çalışmayı, dijital çağın girdapları içinde bedeninin hafızasını korumaya çalışan ve posthüman zamanlarda dahi insan kalmanın imkânlarını, unutulmuş bir hatırayı arar gibi arayan insan kalma cesaretini gösteren tüm ruhlara ithaf ediyorum.

ÖZET

DİJİTAL İLETİŞİM ÇAĞINDA POSTHÜMAN: BEDENİN HAFIZASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EZGİ KIZILKAYA

BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

İLETİŞİM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İLETİŞİM BİLİMLERİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

(TEZ DANIŞMANI: PROF. DR. ERCAN AKTAN)

(İKİNCİ DANIŞMAN: PROF. DR. AHMET DAĞ)

BOLU, HAZİRAN- 2025

VII + 179 sayfa

Bu tez, dijital iletişim çağında posthüman (insanötesi) kavramını beden üzerinden ele alarak, bedenin hafıza ile kurduğu ilişkiyi ve bu ilişkinin dijital teknolojiler aracılığıyla nasıl dönüştüğünü incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma, bedenin yalnızca biyolojik bir varlık olmadığını; aynı zamanda geçmiş deneyimlerin depolandığı, yeniden yazıldığı ve duygusal/duyusal hafızanın taşıyıcısı olduğunu varsaymaktadır. Tezde, fenomenolojik yöntem ve nörobilimsel yaklaşımlar ekseninde bir literatür taraması yapılarak; dijitalleşen toplumda bedenin nasıl yeniden tanımlandığı ve hafızanın bu bağlamda nasıl etkilendiği analiz edilmiştir. Transhümanizm ve posthümanizm kavramları, iletişim bilimleri bağlamında değerlendirilmiştir. Dijital teknolojilerin bu beden-hafıza ilişkisini nasıl dönüştürdüğü araştırıldığı tezde bedene yapılan dijital müdahalelerin toplumsal deneyimi ve anlam inşasını nasıl dönüştürdüğü tartışılmıştır. Dijital teknolojiler bağlamında değişen bedenin ve hafızanın durumuna değinilen tezde; dijital çağda kimlik, aidiyet ve toplumsallık gibi kavramlar yeniden tartışılmaya çalışılmıştır. Bu tez, iletişim disiplinine posthüman beden ve hafıza ekseninde teorik bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

ANAHTAR KELİMELEER: Dijitalleşme, Posthümanizm, Dijital Mekân, Bedenin Hafızası, Fenomenoloji

ABSTRACT

POSTHUMAN IN THE AGE OF DIGITAL COMMUNICATION: MEMORY OF THE BODY

MASTER THESIS

EZGİ KIZILKAYA

BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSITY

INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

DEPARTMENT OF COMMUNICATION SCIENCES

(SUPERVISOR: PROF. DR. ERCAN AKTAN)

(CO-SUPERVISOR: PROF. DR. AHMET DAĞ)

BOLU, JUNE 2025

Vii+ 179 pages

This thesis aims to examine the concept of the posthuman in the digital communication age through the body, focusing on the relationship the body establishes with memory and how this relationship is transformed through digital technologies. The study assumes that the body is not merely a biological entity, but also a medium in which past experiences are stored, rewritten, and carried as emotional and sensory memory. Through a literature review conducted within the framework of phenomenological methodology and neuroscientific approaches, the thesis analyzes how the body is redefined in a digitized society and how memory is affected in this context. The concepts of transhumanism and posthumanism are evaluated within the context of communication sciences. The thesis investigates how digital technologies transform the body–memory relationship and discusses how digital interventions in the body reshape social experience and the construction of meaning. By addressing the changing condition of the body and memory in the context of digital technologies, the study also seeks to reconsider concepts such as identity, belonging, and sociality in the digital age. This thesis aims to make a theoretical contribution to the field of communication by focusing on the axis of the posthuman body and memory.

KEYWORDS: Digitalization, Posthumanism, Digital Space, Embodied Memory, Phenomenology

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
1. GİRİŞ.....	1
2. BİRİNCİ BÖLÜM: SÖYLEM OLARAK BEDENİN TARİHÇESİ.....	9
2.1 Kutsal Bedenin İcadı	9
2.1.1 Modern Öncesi Dönemde Beden Formları.....	13
2.2 Beden (siz)leşme Deneyimi: Özne Bedenden Nesne Bedene	27
2.3 Bedeni Görünür Kılmak: Disiplin	37
2.4 Beden Teorileri	42
2.4.1 Naturalist Beden Yaklaşımı.....	44
2.4.2 Sosyal Yapılandırıcı Beden Yaklaşımı.....	47
2.4.3 Fenomenolojik Beden Yaklaşımı	49
2.4.4 Feminist Beden Yaklaşımı.....	55
3. İKİNCİ BÖLÜM: DİJİTALLEŞEN TOPLUMSAL DÜZENDE POSTHÜMAN BEDEN	63
3.1 Dijitalizm Çağı	63
3.1.1 Teknoloji ve Kapitalizmin İçindeki Beden.....	71
3.1.2 Dijitalizm ve İnsan Ötesine Geçiş: Posthüman Beden	77
3.2 Yeni İnsan Olma Biçimleri: Siborgyen Beden, Siberuzam ve Beden	101
3.3 Türlerin Ötesinde: Hareket Halindeki Bedenler ve Kapitalist Bedenler ..	108
4. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: DİJİTAL DENEYİM MEKÂNLARI VE BEDENİN HAFİZASI.....	119
4.1 Dijital Deneyim Mekanları: Sanal Gerçeklik, Artırılmış Sanallık, Artırılmış Zekâ	119
4.1.1 Sanal Gerçeklik.....	123
4.1.2 Artırılmış Sanallık	128
4.1.3 Artırılmış Zekâ	130
4.2 Bedenin Hafızası ve Dijital Mekânın Bedenin Hafızasına Etkisi.....	137
4.3 Bedene Müdahale: Bedenin Biyopolitiği, Ahlaki Söylem ve İdeal Beden Algısı	144
4.4 Bir Mücadele Alanı Olarak Beden: Kaybolan Bedeni Sonsuzlaştırmak ..	151
5. SONUÇ ve ÖNERİLER.....	158
6. KAYNAKÇA	163

1. GİRİŞ

Doğası gereği sosyal bir varlık olan ve daima ötekine ihtiyaç duyan insan, başka insanlarla iletişim kurmak zorundadır. Mağara duvarlarına çizilen resimlerden kil tabletlere ve yazının icadına kadar olan sürede insanlar anlaşabilmek, bir arada yaşayabilmek için iletişim becerilerini bir şekilde geliştirmek durumunda kalmıştır. Bu da çeşitli iletişim tekniklerinin ve teknolojilerinin gelişimini sağlamıştır. Dolayısıyla bir bakıma iletişim tarihi, insanlık tarihidir denilebilir. Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişte pek çok teknolojik devrim olması, iletişimin de birçok devrime sahip olduğunu gösterir. Ancak tarih boyunca iletişim daima bedenle kurulduğu söylenebilir. İletişimin kaynağının beden olduğu ve bedenler üzerinden gerçekleştiği birçok antropolojik çalışma neticesinde ifade edilebilir. Hareket, duruş, jestler ve işaret sistemleri ile iletişim kurulduğu söylenmektedir. Nihayetinde aktif bir eyleme karşılık gelen iletişim, zaman içinde toplumların kültürel ve kolektif belleklerini de inşa etmeye başlamıştır ve kurucu bir konum edinmiştir.

Bu çalışmada, iletişim tarihinin bir kesiti olan dijital iletişim çağına odaklanarak bedeni sorunsallaştırmak ve bedenin hafızasını tartışmaya açılacaktır. Bu tartışmayı başlatabilmek için kavramların ne zaman ve nerede kullanıldıklarını ele almak gerekmektedir. Örneğin, 20. yüzyılın sonlarına doğru *tekno-insan* etkileşimini ifade eden transhümanizm kavramı ilk kez J. Huxley'in Vahiysiz Din (Religion Without Revelation) adlı eserinde kullanılmıştır. İnsanın doğa ve Tanrı karşısındaki yerini değiştirme amacıyla olan hümanizmin sonraki aşaması olan transhümanizm, insan doğasını değiştirme ve onu doğadan, Tanrıdan hatta kendinden koparma amacıdadır. Hümanizm düşüncesinin rasyonel aklı kutsayan insan düşüncesi yerini Transhüman'a bırakma aşamasındadır. Transhümanizm, Posthümanizme geçişte ara bir dönemi ifade ederken, transhuman posthuman'a geçişte ara varlıktır (Dağ, 2021, s. 17). Transhümanizm ve Posthümanizm 21. yüzyılın bir gerçeği olarak değerlendirilse de köklerini 19. ve 20. yüzyıla dayandırmak mümkündür. Darwinizmden, biyolojiden ve psikolojiden beslenen transhümanizm; insanı matematik biliminin merkezinden ve nöro-fizyolojik çalışma alanından biyonik insan olmağa sevk etmiştir. Bostrom, transhümanizmin tarihsel köklerini Antik Yunan öncesine, Gılgamış Destanına kadar götürür (Bostrom, 2005, s. 1).

Transhümanizm, kendi bakiyesi üzerinden insanı ele alarak; onun, etrafındaki varlıklarla olan ilişkisini ve evrimsel boyuttaki dönüşümünü inceler. 1960’larda insanın bilim ve teknoloji aracılığıyla insanın ve gerçeklik algısının arttırılacağına yönelik, Clarke, Asimov, Heinlein, Lem, Sterling, Egan ve Vinge tarafından bilim kurgu çalışmaları yapılmıştır. Bu çalışmalar yeni bir özne geleceğini de hazırlamıştır. Böylece insanın insan olma durumunun değiştirilmesi, hümanizmin eksikliklerini gidererek insanı yeni bir aşamaya hazırlayan ideoloji olduğu söylenilebilir (Karataş, 2022, s. 31). “Trans, non, in, meta, post” ön ekleri kullanılarak ve insan-merkezcilik ve hümanizm tartışmalarının ekseninde şekillenen Transhümanizm ve Posthümanizm kavramları konunun ele alınış şekli itibariyle ya karşıtlıklar üzerinden ya da birbirlerinin ön gerekleri olarak ele alınmaktadır. Transhümanizm ve posthümanizm, bilimin gelişmesiyle teknoloji ekseninde insana dair bilgi ve varoluşunun sınırlarının nasıl genişleyeceğine, değişeceğine dair bir perspektif sunar.

Posthümanizm, genel hatlarıyla insanın teknoloji ile olan ilişkisine dair karşılık gelen kuramlar bütünü olarak ifade edilebilir. İnsan olgusunu yeniden tartışmaya açmak Posthümanizmin tek konusu olmasa da ¹ gittikçe büyüyen teknokültür alanında önemli bir yer tutmaktadır. Posthümanizm üzerine çalışma yapan uzmanlar, posthüman ve posthümanizmi birbirinden ayırmaktadır. Posthümanizm, postyapısalcı düşüncenin ortaya çıkmasına sebebiyet verdiği akımlardan ortaya çıkan ontolojik tartışmanın alanı olarak tanımlanmaktadır (Ağın, 2022, s. 32). Posthüman kavramının tarihsel köklerine dair veriler net değilse de posthümanizmde kuramsallaşmaya yönelik çalışmalar yapan Neil Badmington, bu terimin ilk kez 1888’ de Helena B. Blavatsky’nin The Secret Doktrine: Synthesis of Since, Religion and Philosophy adlı eserinde kullanıldığını belirtmektedir (Ağın, 2022, s. 36).

Transhümanizm ve posthümanizm birbirlerinin devamı olarak yahut iç içe geçmiş felsefi tartışmalar olarak görülmesi nedeniyle oldukça yanlış anlaşılmış konulardır. Ağın’ın ifadesiyle Transhümanizm, “Posthümanizmin karanlık ikizi” dir. Posthümanizmle transhümanizmi ayırt eden temel unsurlar Ağın’a göre kısaca şöyle açıklanmaktadır; bu durumun öncelikli nedeni, transhümanizmin,

¹ Posthüman- Posthümanizm ayrımına dair detaylı okuma için, Posthümanizm kavram kuram bilim-kurgu Başak Ağın (2022) s.31-32 sayfalarına bakılabilir. Kerim Can Yazgünoğlu’nun “Posthümanizm: Yeni Maddecilik, Maddesel Feminizm ve Beden Ötesi Cisimcilik” başlıklı yazısına, Posthumanism Pramod K. Nayar (2014) çalışmalarına bakılabilir.

posthümanizmin aksine Aydınlanma Çağı'nın merkezi olarak konumlandırılan insan figürünü kendine baş tacı etmesi ve yüceltmesiyle ilgilidir. Diğer bir husus ise teknolojiyi ne biçimde ele aldığı ve algıladığıdır. Posthümanizm, Aydınlanma'nın merkeze aldığı insan figürünü sorunsallaştırırken, transhümanizm bu figürün inşasından memnun biçimde onu daha iyiye ve mükemmele ulaştırmak için hareket eder. Bu nedenle posthümanizm daha felsefi bir harekettir oysa transhümanizm var olan geleneksel düşüncenin üzerine oturtulmuş bilimsel düşünceyi, pozitivist paradigmayı ve ileri kapitalizmin ürünü olan teknolojileri kendine elbise edinerek pratikte değişimler oluşturmayı hedefler. Posthümanizm insanı, dünyanın diğer bileşenlerinden biri olarak görürken transhümanizm ise eski anlatıların üzerine yeni kehanetler ekleyerek insana merkezi ve ayrıcalıklı bir konum tayin etmektedir. Posthümanizm insan- merkezci bir bakış açısından hareket etmez bu anlamda ekosantriktir. Yani insanın bedenini merkeze almak yerine dünyanın nüfusunu oluşturan tüm bedenleri merkeze almaktadır. Transhümanizm, insan bedenini kutsayarak ölümlü yanı olan bedeni kontrol altında tutarak, değiştirerek veya hiçbiri oluyorsa tümüyle yok edip salt zihne dönüştürerek ölümsüzlüğü yakalama arzusundadır (Ağın, 2022, s. 33-47).

Bedenin nasıl kurulduğu ve görüldüğü tartışması ise bu konulara zamanla eklenmiştir. Bedeni merkeze koyan sorular artarak insanın hikayesi yeniden okunmaya çalışılmaktadır. İnsanı vücuda getiren şey ise beden ve anlamdır. Bedeni olmadan insana dair bir şey söylemek mümkün değildir. İnsan, doğduğu andan itibaren bedeni üzerinden dinî, kültürel ve siyasi düşünce biçimlerini inşa eder. Kültürden kültüre değişiklik gösterse de nihai olan artık, bedenin sonluluğudur. Ve insanın hikayesi bedenin ölümüyle bu dünyada bitmiştir. Bedeni bundan dolayı farklı şekilde değerlendirmek mümkündür. Beden bir başlangıç ve son içerisinde değerlendirilmektedir. Beden, insanın bu dünyadaki varoluşunu mümkün kılan temel bir araçtır. Beden duyular aracılığıyla dünya ile ilişki kurar; acıyı, hazzı, sevgiyi ve kayıp gibi birçok duyguyu beden yoluyla hissederiz. Bu yönüyle beden, hem bireysel hem de toplumsal anlamda bir hafıza taşıyıcısıdır. Kültürel değerler, toplumsal normlar ve hatta travmalar bedende iz bırakır. Bu bağlamda beden, sadece bir 'şey' değil, zamanla şekillenen, yaşantılarla yoğrulan, anlam kazanan bir 'oluş' halidir. Merleau Ponty, dünya ile insanın indirgenemez bağlılığından hareketle algılayanın, algının öznesinin beden olduğunu vurgular. Algı, zihinsel bir olgu iken beden fizikseldir lakin bedenimiz dünyayı bizim için algılar ve eyleme

dair hareket sağlar. Dünyaya dair temel yapıları kendimizle birlikte taşıyız (Smith, 2013, s. 42).

İnsan zihni de bedeni de sonludur. Beden ölümlülük, faydalanabilirlik ve faillik gibi sınırlardan çıkarılarak uğruna mücadele edilen bir unsur haline getirilmek istenmektedir. Toplumsal yaşam içinde şekillenen beden, kamusal bir olguya bürünür. Başkalarıyla iletişime geçilmesine olanak sağlayan beden, toplumsallığın birinci koşulu olarak her zaman yerini korumaktadır. Beden sahibi olmak, belirli bir yeri kaplamayı zorunlu kılar ve bu da insanı bir varlık iddiasında bulunmaya yönlendirirken, var olabilmek güce sahip olmayı gerektirir.

Bedeni kavrarken nelere muktedir olduğuyla birlikte kavramak gerekir. Bedenin yeniden yorumlandığı dönem olan Aydınlanma itibarıyla bilimsel anlamda beden mekanik ve deterministik bir model olarak görülmektedir. Bu düşünce köklerini Descartes'in düalizminden almaktadır. Ona göre beden, ruhun kumanda ettiği bir makinedir; dişliler, kollar, kaslar gibi işleyen bir sistemdir. Bu anlayış, insan bedenini özne olmaktan çıkarır ve pasif bir araç haline getirir. Buna karşın beden bizatihi ayrı bir tözdür. "Spinoza, yalnızca Descartes'in öne sürdüğü düalizmi çürütmekle kalmaz, aynı zamanda beden nosyonlarını da Kartezyen geleneğin baskın mekanik model ve makine metaforlarından kurtarır" (Şiray, 2013, s. 11). Dolayısıyla Spinoza bedeni mekanik bir makine olarak gören anlayışı aşarak, bedeni düşünen, hisseden ve etkin bir varlık olarak yeniden tanımlar. İnsan kendi bedeninin hallerine dair bir bilgiye sahip olmadan dışarıdaki şeylerin var olduğunu ne olduğunu algılamakta güçlük çeker. Bedenin halleri doğayla içerisinde bulunduğu ilişki durumunda anlaşılabilir. Beden, diğer bedenlerle ilişki içinde olduğu müddetçe kendi varlığını oluşturup, sürdürür.

İçinde yaşadığımız yüzyıl; elektronikleşmiş dijital bir çağ olmasından kaynaklı insan ve teknoloji arasındaki ilişkinin girift bir hal aldığı düşünülmektedir. İnsanın kendine ve bedenine dair ilişkisi, bedenin diğer biyolojik türlerle olan ilişkisi yeniden gözden geçirilmesi gereğini doğurmuştur. Sınırları aşma çabası içinde bir varlık olan insan, beden sınırından da soyutlanarak nihai özgürlüğe varacağına inanmaktadır. Sosyo-politik ve ideolojik bir zeminden ilerleyen transhümanizm için -dijital teknolojinin bir çıktısı olan yapay zekâ ve diğer teknolojik uzantılar üzerinden bakıldığında- şirketler, devletler dolayısıyla güç odaklarının kontrolündedir denilebilir. İnsan ömrünü uzatma, zihin yükleme, beden dondurma, insanın fiziksel ve zihinsel kabiliyetlerini arttırma gibi birçok amaç

insanın konumunu değiştirecektir. İnsana dair geliştirilen teknolojiler ve yapılan çalışmalar tedirgin edici boyutlara gelmiştir. İnsana ne olacağı değil ne olduğunu anlamak ve iletişim bilimleri disiplini ekseninde bu çalışmada Posthüman'ın beden ve hafıza ile kurduğu ilişki dijital teknolojiler üzerinden okunmaya çalışılacaktır.

Beyin işletim sistemi itibariyle her ne kadar ayrı bir yapı gibi değerlendirilse de bedenin fiziki yapısından bağımsız değildir. Dolayısıyla, beyin, beden ve bedenleşmenin bir parçasıdır. Akıl/beyin ve beden ayrıştırması ontolojik değil analitik bir ayrıştırmadır. Beden ve hafıza arasındaki ilişkiye bakıldığında algının kendisinin ve beraberinde gelişen anlamlandırma süreçlerinin bedenleşmiş nitelikte olduğu söylenebilir. Algılanan ve anlamlandırılan deneyimlerimiz daha hafızadan bahsetmeye başlamadığımız bir öncelikte bedenleşme temelindeki yaşıntılardır. En yalın ifadesi ile, hafıza her yönüyle bedenleşmiş nitelik taşımaktadır (Kaderli, 2017, s. 353). Bedenin bir bütün olarak değerlendiriliyor olması akıl ve beden ayırımına karşı çıkmakta ve Bedene yönelik müdahalelerin hafızayla içkin olması durumunun anlaşılması tez için önem arz etmektedir.

Toplumsal inşa sürecinde bedene yönelik müdahaleler, bugünkü beden algımızın oluşmasında belirleyici olmuştur. Birçok beden tanımı ve beden algısının olduğunu söylemek mümkündür. Verili(yaratılan) beden, genetik kodlar, çevre, aile, kültür, iktidar tarafından belirlenen de bir organizmadır. Bugün ekonomik, siyasal, sosyal, dini, toplumsal alanda “beden” müdahale alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. İktidar odaklarının kullandığı çoğu zaman tahakküm altına almaya çalıştığı bizim bedenimizdir. Kapitalizmin en vahşi hali bedenlerimizi ve gezegendeki her şeyi kullanım değeri olarak görüp metalaştırmaktadır. İnsanötesi teknolojiler, bedenler üzerinden kurulan tahakkümün ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kimliklendirme, acı, savaş, zulüm ve ötekileştirme gibi sorunların çözülebileceği izlenimini verse de; bu teknolojiler, güç sahibi kapitalist sermaye ağını korumak amacıyla yeni eşitsizliklerin doğmasına da zemin hazırlayabilir. Beden siyasal iktidarın öznesi olmaktan bilimin ve posthüman öznenin tahakkümüne girmektedir. Transhümanist ve dijital teknolojilerle bedene ve hafızaya ne olacağı bilinemese de uzun süre insanlığın gündemini meşgul edecektir.

Beden ile ilgili yapılan pek çok çalışmada, bedenin günümüzde bireylerin kendi bedenlerini şekillendirerek kendi bireysel duygusal ihtiyaçlarını dışa vurdukları kendilik projesi olduğu ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bedenin politize edilmesi insan bedenleşmesinin sosyal analizine olan ilgiyi arttırmış, demografik

gelişmeler, rasyonalizasyon ve kontrol mekanizmalarının çeşitlenmesi bedene bakışı ve bedenin ele alınışını değiştirmiştir. Bütün bu etkenlerin neticesi olarak bedenin sosyal öneminin değişmesine etki etmiştir. Turner, gündelik hayatın sürdürücüsü olan bedeni 'somatik toplum' kavramıyla ifade eder. Toplumun gerginlik ve krizlerinin tematize edildiği araç olan beden, öngörülemez zamanımızın doğasını ideolojik biçimde yansıtmaya imkânı sunar (Turner, 1992, s. 12).

Tezin 1. bölümünde İletişim tarihi üzerinden bedenin tarihçesi ortaya konmaya çalışılacaktır. Bedeni ve bedenin tarihini anlamak beden ile neyin kastedildiğini tartışmak tezin ana problemi olan bedenin hafızasının anlaşılmasına ışık tutacaktır. Transhümanizm ve posthümanizme dair farklı tartışma ve tanımlar olsa da, tezin odak noktası posthüman olduğu için esas olarak posthüman kavramı üzerinde durulacaktır.

İkinci bölümde dijitalleşen toplum ekseninde posthüman beden detaylandırılarak beden türleri açıklanmaya çalışılacaktır.² Bu tez çalışmasının sınırlılıkları gereği tezin ana ekseninin iletişim bilimleri ve dijital çalışmalarıdır. Dolayısıyla tartışılan her konu iletişim teknolojileri merkezinde ele alınmaktadır. Dijital teknolojilerle birlikte kamusal alanın dönüştüğünü söylemek mümkündür. Kamusal alanın önemli bir kısmı, dijital mekanlardır. Küresel bir kamusal alanın imkânı tartışılmaktadır.

Tezin üçüncü ve son bölümünde, hafızanın beden ve mekanlar üzerinden gerçekleştiği iddiası, zihin-beden ikiliğine karşı çıkan ve bedeni bütüncül olarak ele alan fenomenolojiye dayandırılmaktadır. Bu yaklaşıma göre, insan bedeni bir bütün olarak değerlendirilmektedir. Her durumda bütüncül olarak deneyimlenen bedenin, bilimsel çalışmalarda ayrıştırılmış, parçalanmış bedenleşmenin yeniden bütüncül bir şekilde yorumlanma çabasına karşılık gelmektedir. Çalışma konusunun doğasının talebine bağlı olarak, interdisipliner bir yerde konumlanan 'beden hafızası' dijitalleşme ekseninde posthümanizm çalışmalarına katkı sunmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda günümüzde yapılan her çalışma, ortaya konulan her teori bedenle ilgili yaklaşımlara katkı sağlama amacını taşımaktadır. Bu bölümde yeni kamusal alan olan dijital mekanlar üzerinden bedene yapılan müdahalelerin

² Posthüman kavramının daha önceki çalışmalarda, insan sonrası çevirisinin tercih edildiği görülmektedir. Bu kullanım Posthümanizmin felsefesini açıklamakta yeterli olmadığı gibi Türkçedeki tartışmaları da yanlış yönlendirebilir. Bu tezin çıkış noktası itibarıyla posthuman'ın insan ötesi çevirisi kullanıma uygun görülmüştür.

bedenin hafızasına etkisi ortaya konmaya çalışılmıştır. Şüphesiz beden hafızası konusu bu çalışma kapsamında ele alınan boyutlarıyla sınırlı değildir. Beden, bizim yaşam deneyimimizin ve gerçek algımızın temel boyutu olarak her şeyle ilişkilidir. Çalışmanın sınırları gereği beden hafızası posthüman ve dijitalleşme ekseninde ele alınmıştır. Şimdiye kadar yapılan çalışmalar bedenin biyo-nörolojik boyutları ekseninde çalışılırken temel bilimlerin ekseninde şekillenmiştir. Bu çalışma da beden modifikasyonu, bedensel akışkanlıklar üzerinden kültürel politikalar, bedenin giyim kuşam ve süslenmesi beden tıbbi boyutu birlikte değerlendirilmeye alınmaya çalışılacaktır. Tüm bahsi geçirilen süreçlerin ileri kapitalizmin de bir çıktısı olarak birbirine geçmiş olması beden faillik deneyiminin anlaşılması için çoklu bir değerlendirmeye salık vermektedir.

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemi kapsamında yapılandırılmış, beden ve hafıza ilişkisini dijitalleşme ekseninde posthümanist kuramsal çerçeveye değerlendirilmeyi amaçlamaktadır. Araştırma deseni olarak fenomenolojik yaklaşım benimsenmiş, bu doğrultuda bireyin dijital mekânlardaki bedensel deneyimleri ve hafıza süreçleri bütüncül bir biçimde ele alınmıştır. Çalışmada kavramsal analiz, literatür taraması ve kuramsal yorumlamaya dayalı bir yöntem izlenmiştir.

Fenomenoloji, bireyin yaşantısını ve bu yaşantıların öznel boyutlarını anlamaya odaklanan bir araştırma yaklaşımıdır. Bu çalışmada fenomenolojik yöntem, beden yalnızca biyolojik bir yapı olarak değil, aynı zamanda hatırlayan, deneyimleyen ve dijital ortamlarda temsil edilen bir varlık olarak kavramsallaştırılması durumunu açıklamaktadır. Nörobilimsel bulgular ve kültürel analizler, fenomenolojik perspektifi destekleyici biçimde kullanılmış; özellikle hafızanın bedensel temsilleri ve dijital teknolojilerle nasıl etkileşime girdiği tartışılmıştır.

Araştırmanın temel verisi, akademik literatürde beden, hafıza, dijitalleşme, posthümanizm ve transhümanizm üzerine yapılmış ulusal ve uluslararası kaynakların kapsamlı incelenmesi yoluyla elde edilmiştir. Literatür tartışması, hem tarihsel gelişimi hem de güncel kuramsal yaklaşımları içerecek şekilde yapılmıştır. Disiplinlerarası yaklaşımın benimsendiği çalışmada dijitalleşmenin, bireyin beden ve hafıza algısı üzerindeki etkilerini açıklamak amacıyla, dijital kültürün sosyo-teknik boyutları da dikkate alınmış, posthüman özne kavramı üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda araştırma, nitel, betimleyici ve kuramsal yönü ağır basan bir inceleme niteliği taşımakta olup, bireyin dijital ortamda deneyimlediği bedensel dönüşümleri

kavramsal düzeyde tartışmaya açmayı hedeflemektedir. Çalışmada ilgili kuramsal çerçeveler aracılığıyla dijitalleşmenin, beden hafızası üzerindeki etkileri disiplinlerarası biçimde tartışılmaktadır.



2. BİRİNCİ BÖLÜM: SÖYLEM OLARAK BEDENİN TARİHÇESİ

2.1 Kutsal Bedenin İcadı

Dünya tarihine bakıldığında, uygar dünyadan ve sembolik kültürden önce doğa ve beden varlığı söz konusudur. Modern dönemde tarih öncesine dair araştırmaların yapılmasının altında yatan ana sebeplerden biri, insanın geçmişten bugüne dek süren bir anlam arayışıdır. İnsanın, geçmişine bakma ve kendi tarihini şimdi ve gelecek perspektifinden anlamlı bir şekilde inşa etme arzusu içinde olduğu söylenebilir. Bu kanıtlama ve ispat etme anlamlı bir tarihsel geçmiş oluşturma çabası ise modern dönemde araştırmaların ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir. Kendi hikayesini kurgulayan ve araştıran bir varlık olan insan, tarihsel süreçte farklı hayat tarzlarını benimsemiş ve coğrafya koşulları nedeniyle benimsemek zorunda kalmıştır. Coğrafyanın ve iklim koşullarının insan, toplum, siyaset üzerine etkileri olduğunu söyleyen birçok düşünür Aristoteles, İbn Haldun ve Montesquieu başta olmak üzere iklim ve toplum teorisini tartışmışlardır. Olgular arasında nedensel bir ilişki kuran Montesquieu'ya göre, coğrafya ile sosyal olgular arasında bu türden bir bağ vardır. “Sıcak ülkelerde yaşayan halklar, tıpkı ihtiyar insanlar gibi çekingen, soğuk ülkelerde yaşayan halklar ise, genç insanlar gibi cesurdur.” diyen Montesquieu'a göre Hindistan'da yaşayan herkes -hatta orada doğan Avrupalı çocuklar bile- korkaklaşmış ve karakterlerinde çelişkiler oluşmuştur, bunun nedeni ise iklimdir (Montesquieu, 2017, s. 289-293). İnsan hayatı dış etkenlere bu kadar açıkken, çok parçalı yapıların içinde mevcudiyet kazanmış olması insanın tek bir hayatından bahsetmeye olanak tanımamaktadır. Modern döneme kadar insanın hayatını birçok aşamada ele almak mümkündür. Gellner, primitif insanın iki hayatı olduğundan bahsetmektedir. Bu iki hayat, birbirine paralel giden yakın hayatlar değildir.³ Bu iki hayatın aşılması mümkün olmayan boşluklarından bahsetmektedir. İlki olan primitif hayat, insana dair bilgi toplanamayacak kadar uzak kalmıştır. Bu nedenle bu hayatlardan sadece birine temas edilebilir. Bu temasın

³ Ernest Gellner primitif insanın, gerçek ve kurgu olmak üzere iki hayatı olduğunu ifade eder. Bu hayatların ilki primitif insanın kendi zaman dilim içinde doğduğu, büyüdüğü, yaşadığı ve öldüğü hayattır; ikincisi ise primitif insanın ilk hayatını araştırıp keşfeden modern insanın söz konusu hayatı kendi kurgusunda yeniden inşa etmesi ile yaşanır. Çiçek, B. Ö. (2021). Bir Tarih ve Teoloji Yazım Aracı Olarak Tanrıça Kültü. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. s. 47. (Dipnot).

gerçekleşebileceği nokta ise modern araştırmacıların ele aldığı ve baştan kurguladığı hayattır. Primitif insanın hayatına bakarak kurgulamaya çalıştıkları bu yeni hayat, tarih öncesinde yaşayan insana dair salt bir bilgiden ibaret değildir. İnsanın, dolayısıyla bedeninin tarihi; kültüre, düşünce sistemlerine ve iktidara bağlı olarak yeniden kurgulanmaktadır. (Çiçek, 2021, s. 47).

Beden; ilk çağlardan günümüze kadar iktidarların, dinlerin, ideolojilerin mücadele alanı olmuştur. Aynı zamanda beden, değişimin, arzunun, tarihselliğin işaretlerini üzerinde taşıyan bir metafor olarak da görülebilir. Toplumsal faaliyetlerin taşıyıcısı ve yönlendiricisi olan bedenin inşası zaman içerisinde çeşitli şekillerde gelişmiştir. Beden, insanın dünya ile kurduğu ilişkinin varlığı, değeri yadsınamaz tek gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır (Aktay, 1997, s. 12). Beden, gerek kültürel gerekse de bilimsel söylem ve gündelik yaşam pratiklerinin içinde patolojik görülebilecek bir noktanın üzerinden okunabilir. Nitekim sözü edilen beden, tüm bedenleri temsil etmez.

İnsan topluluklarında gücü elinde bulunduran bir sınıfın diğer sınıfı daha aşağı gördüğü, ikincil bir konuma itelediği ve kendine tabi kılarak üzerinde tahakküm kurduğu iddiaları, kadınların ikincil konuma düşürülüp baskı altına alınan ilk grup olduğu yönündeki savları desteklemektedir (Çiçek, 2021, s. 48). Olumsuzlanan, terbiye edilmeye çalışılan, günah kaynağı olarak görülen, rasyonel aklın çıkarımlarına gölge düşüren bu beden ekseriyetle kadın bedenidir. Kastedilen, bütünüyle kadın üzerinde kurulan tahakkümün kadın bedeni aracılığıyla normalleştirilmeye çalışıldığı öteki bedendir. Kadın bedeni tarihin hiçbir döneminde kendi failliğine bırakılmamıştır. Dolayısıyla beden'e bakışta, bedeni okurken tarihin büyük bir kısmında erkek bedeni ile kadın bedeninin farklı konumlandırıldığını göz önünde bulundurmak gerekir. Çalışma boyunca bedenin niçin önemli olduğu, nasıl algılandığı ve nasıl yorumlandığı bedenleşme deneyimini dolayısıyla insanın varlık gösterdiği birincil gösterge olarak bedeni anlamak için gereklidir. Gerçeklik insanlar için her durumda bedenleşmiş deneyimler olarak karşımıza çıkar (Kaderli, 2017, s. 18). Uzun yıllar boyunca bu toplumların tanrı, din, toplum ve cinsiyet anlayışları, kadınların hor görülmesinin ve ezilmesinin etrafında şekillenmiş ve kök salmıştır. Dolayısıyla -kadın- beden ve bedenleşme deneyimi erkek bedeni üzerinden okunmuş ve tarih boyunca nesne-obje, figür olarak sınırlandırılmıştır.

Tarihsel süreçte bedenlerimiz üzerinden gerçekleşen bu kesintisiz aktarıma ket vuran başka bir gerçeklik ise, ölümdür. Zira öleceğimizi bildiğimiz için yahut bildiğimizi sandığımız şeyler neticesinde bugünkü insanlar haline gelmiş olmamız muhtemeldir. Sembolik kültürün ortaya çıkmasıyla birlikte doğayla ilişkisi şekillenen, zaman içerisinde doğadan koparılan insan Aydınlanma düşüncesiyle aklın tahakkümüne alınmıştır. Günümüze yaklaştıkça teknoloji ile canlı kanlı insan bedeninin tarihini, tarihöncesinden, antik dönemden bize kalan mezarlardan ve eşyalarla birlikte kemik yığınlarından öğrenebiliyoruz. İnsan dışındaki varlıkların, bazı izler dışında ölü bedenleri ve bazı eşyaları bulunmaz. Bu da yalnızca insana özgülüğü ve insan bedeninin ontolojik ayrıcalığına işaret eder. Ölüm, bir sonu getirirken diğer taraftan bir yaşam da inşa eder.

Yaşam, bedenlerimizle başlar onunla son bulur. Tersine çevrilmiş yaşam olmasaydı mağaralara resimler çizip, ateş yakıp, Tanrılar için dans eden, inançlarının zorunluluğu olan bedene yapılan dövmeler ve izler yapar mıydı insanlar bilinemese de toplumsal tarihî süreci anlamak için bedene bakmak gerekli görünmektedir. Antik dönem itibarıyla insanların ölü atalar ile yaşadığını kalıntılardan öğrenmekteyiz. Evlerin tabanında bulunan mezarlarla ölümün ve onun getirdiği zorlukların, insan uygarlıklarını şekillendirdiği söylenilebilir (Serres, 2004, s. 21). Ölüme mi gitme ya da ölümden -özgürleşerek- uzaklaştığımız iddiası anlamı oluşturur. Ölü ile kurulan ilişkinin muhtevası açısından bedenin muhafaza edilmesi, mumyalanması, sandukalarda saklanması bedenin kutsiyetini göstermesi hususunda önemlidir. Ölüm yaşamın en temel yapıtaşı iken, artık onu hayatlarımızdan uzaklaştırmak isteyişimiz, düşüncelerimizden ve alışkanlıklarımızdan kolektif ritüellere kadar gündelik pratiklerden çıkarmamız insanlığı bir krizin eşiğine getirmiştir. Bu kriz, anlam krizidir. Söz konusu anlam krizi bu yüzyılın en büyük sorunlarından biridir, çünkü yaşamı kuran temel öznelerden biri ölüm mefhumudur ve ölüm insanın hayatının en temel hakikatidir denebilir. Modern toplumlarda ölümün simgesel değiş tokuşun dışında bırakılmasıyla anlam krizinin derinleştiğini belirtir. Ona göre, ölümün simgesel düzenden dışlanması, yaşamın temel hakikatlerinden birinin inkârı anlamına gelir ve bu durum, çağdaş toplumlarda varoluşsal bir boşluk yaratır. Baudrillard, bu bağlamda, modern toplumların ölümden korkarcasına kaçtığını ve simgesel düzene hep bir yasayla karşı konulmaya çalışıldığını ifade eder. Bu düşünceye göre, ölümün simgesel değiş tokuşun dışında bırakılması, yaşamın anlamını yitirmesine

ve bireylerin varoluşsal bir kriz yaşamasına neden olur. Baudrillard, modern toplumların bu krizi aşabilmesi için ölümün yeniden simgesel düzene dahil edilmesi gerektiğini savunur (Baudrillard, 2021, s. 26).

“Religio, insanlığı tarihsel olarak doğum, tekâmül ve ölümle ilgili paylaşılan deneyimler dizisinin işlev gördüğü bir toplumu bağlayan ve disipline eden şeydir. Bu toplulukların, dünyamızın tıbbi rasyonalizasyonuna nasıl dayanabildiğini veya religio ile bu sosyal bağlanmayı nasıl değiştirebileceklerini ya da bunların yerini alabileceklerini görmek çok zordur. Bu kayıp, bir anlamda Foucault ile 'insanın sonu' ile ilgili konuşabileceğimiz bir kayıptır. Belki de bu varlık krizini açıkça gören 20. yüzyıl filozofu Martin Heidegger (1977) idi, o modern teknolojinin kendisini, doğal kaynakların sömürücü bir çerçevesi olarak, varlık ile dünya arasında araya sokacağına inanıyordu.” (Turner, 2019, s. 274).

Uygarlıklarda bireyler gibi öngörülemez bir şekilde ölürlər (Haldun, 2014, s. 235). Tarım kültürünün sonuna, Antik dillerin yok olmasına, politik sistemlerin çöküşüne kadar kalıcılığın pek azının mümkün olduğu söylenilebilir. Bir insan ömrü de bunun yalnızca bir kısmını tecrübe edebilir. Batı Uygarlığının Roma'nın kalıntıları üzerinden inşa olunduğu malumdur. Aynı zamanda reddettiği antik uygarlığı da muhafaza ederek ölüme sırt çevirmiş bir Batı uygarlığı görmek mümkündür (Serres, 2004, s. 22). Aydınlanma'dan itibaren gündelik hayat pratiklerinde ciddi dönüşümler söz konusu olmuş, hakikat, anlam tahrif olmuştur. Yeni kent dönemleri olarak sayılabilecek, derin anlam yarıklarının bilgi ve pratiklerimizde derin çöküşler oluşturduğunu söylemek mümkün hale gelmiştir. Ölümü görmezden gelmeye başladığımızdan itibaren, anlamın ~~da~~ krize girdiği söylenilebilir. Özetle bu derin yarığa, insanlığın küresel ölümü de denilebilir (Serres, 2004, s. 23). Modern zamanlardan önce insanlık yaşamı zamanın dışında gerçekleşirken, şimdilerde zamana müdahale edilip kontrol edilmeye çalışılmasıyla zamansal bir kırılma yaşanmaktadır. Her değişen unsurla birlikte bedenlerimizde de bariz yahut görünmeyen değişimler söz konusu olmakta ve bedenlerimizin dış dünyayla kurduğu ilişki şekillenmektedir.

19. yüzyılın sonunda neredeyse Londra'nın tamamı frengiden mustarıptı, 40 yaşına gelmeden insanların dişlerinin döküldüğü, 14. Louis'nin krallığında halkın acıdan inlediğinden bahsedilmektedir. Bu durum şu haklı soruyu sormaya salık vermektedir. Bahsettiğimiz bedenler kimin bedeni? Hiç kuşkusuz Neandartellerden günümüze var olan ve bahsedilen beden çok büyük değişimlere uğramıştır. Tablolarda ve heykellerde yansıtılan, acı dolu zamanlarda yaşayan bedenlerin resimlerinin abartılmadığını söylemek mümkündür (Serres, 2004, s. 45). Bedene dair tarihsel bakışı en net görebileceğimiz alanlar, dinî yapılarıdır. Nitekim her

dönemde bir din ve inanç sistemi var olmuştur. Bedensel pratikleri belirleyen de dinler, iktidarlar ve kültürel yapılar olarak söylenebilir.

Gündelik yaşantımızın çeşitli yerlerinde kendini farklı şekillerde gösteren bu bedensel hakikat algısı, Batılı anlamda rasyonel düşünce ve yöntemin, sekülerleşmenin, modernizasyonun ve kapitalist kültürün söylemsel ve eylemsel olarak hayatlarımıza sirayet ediyor olmasıyla birlikte bedensellik algımız ve deneyimimizde çelişkili hakikat kaynakları ortaya çıkarmıştır. (Kaderli, 2017, s. 24). Geleneksel hakikat anlayışımız, rasyonel bilgi ve yöntem anlayışımız gündelik hayat içinde kendini dayatmakta bazen uzlaşma talep etmekte fakat çoğu zaman parçalanmış yaralı bilinçler oluşmasına neden olmaktadır.⁴ Bu durumun tuhaf olduğunu ifade eden Kaderli, günümüzde Batı düşüncesinin bilincinde oluşan yaraların fark edilmesiyle daha bütüncül bir beden anlayışına yönelindiğini ifade etmektedir. Ancak buna rağmen, Doğulu toplumların Batı rasyonelliğinin temelinde yatan kültürel formların soy kütüğünden habersiz bir şekilde, çağdaşlık ve gelişmişlik adına bu anlayışı daha katı biçimde savunduğunu ve uyguladığını vurgular (Kaderli, 2017, s. 24). Bu bağlamda beden(sizleşme) deneyimini anlamak isteyen herkesin öncelikli olarak başvurması gereken Batı düşünce tarihi geleneğidir.,

2.1.1 Modern Öncesi Dönemde Beden Formları

Bedenin, insani var oluş için bir maraz olarak görülmesinin tarihî kökleri, pek çok düşünürün ortak fikirlerine göre Antik Yunan düşünce geleneğine kadar uzanmaktadır (Grosz, 2020, s. 28). Sokrates, zihinsel hazların bedensel hazzardan daha iyi olduğunu mutluluğun beden yoluyla değil ölümsüz olan ruhtan geleceğini ileri sürmektedir (Turner, 2019, s. 38). Yunan etiğine göre ise ruhun iştisakları “sağlıklı düşünme” denilen ve bedensel içgüdülerle duyguların kaçınılmaz zararlarına karşıtlık olarak kişisel kontrol ile yönlendirilebileceği öne sürülmektedir. Bu yaklaşım insanı insan yapan ana unsurun akıl olduğunu ileri sürerek insanı marjinal bir konuma taşımıştır (Kaderli, 2017, s. 24). Sokrates, ruhu bedene zincirlenmiş çaresiz bir mahkûm olarak tasvir ederken, Platon için beden,

⁴ Yaralı Bilinç Daryush Shayegan’ın kavramı olup, Shayegan’a göre medeniyetlerin bilinçaltında dünyayı algılayış şeklimizi belirleyen, o medeniyetin mensuplarının a priori olarak kullandığı ontolojik epistemeler vardır. Rönesans’a kadar tüm dünya Galileo öncesi epistemeyi paylaşırken bundan sonra batı dünyası tek başına klasik (Descartçı) epistemeyi ardından modern epistemeyi benimsemiştir. Detaylı okuma için bkz: “Yaralı Bilinç” Metis yayınları (2002)

ruhun hapsedildiği mezardır. Platon için madde, fikrin daha alt derecesini oluştururken, beden, ruhun mantığının ve aklın hapishanesi aynı zamanda da ihanetçisi konumundaydı. Bu durumda akıl, bedene hükmetmesi gereken asli unsur olarak görülmektedir. Yalnızca ölüm halinde ruh, bedeninin arzularından ve şeytanlarından azat olmaktadır (Grosz, 2020, s. 30).

Yunan düşüncesinde olumsuzlanan ve düalizm içine yerleştirilen biçim ve arzu arasında ki mücadelenin odağı olan beden, dünya düzenini tehdit eden ahlaki yozlaşmanın sembolü olarak görülmekteydi. (Turner, 2019, s. 69). Akıl ve bedeninin karşıtlıklar üzerinden değerlendiriliyor olması diğer bazı karşıt kategorilerin de ortaya çıkmasına neden olmuştur. Akıl ile beden, mantık ve tutku, iç ve dış, kendilik ve öteki, aşkınlık ve içkinlik, psikoloji ve fizyoloji, zamansallık ve uzamsallık, biçim ve öz gibi karşıtlıklarla ilintilenmiştir. Bu terimler; genellikle dolaylı olarak bedeninin, tarihsel olmayan, pasif, doğuştan gelen, gasp eden, aklın işleyişine müdahale eden, üstesinden gelinmesi gereken, kaba bir hayvansallık ile ilişkili terimler etrafında tanımlanmış ve işlev görmüştür (Grosz, 2020, s. 34).

Kaderli'ye göre, Batılı rasyonel düşünce ve yöntemi, bilimselliğin temelini oluşturan objektivite, kesinlik ve akıl talebinin en görkemli temsilini Descartes'in Kartezyen düşüncesinde ortaya koymuş olsa da Descartes'in başarısı aklı bedenden ayırmış olması değildir, çünkü bu ayrım Yunan felsefesinde yapılmıştır. Descartes'in başarısı "ruhu doğadan ayırmış" olmasındadır (Kaderli, 2017, s. 25). Böylece Descartes, iki öz arasında ayrım yaparak, düşünen öz ve bedeni tanımlayan öz tanımını yapmıştır. Buna göre ise beden, doğanın bir parçası olarak düşünülebilir ve fiziksel kanunları ve ontolojik gereklilikleri tarafından yönetilebilirdi. Beden kendiliğinden hareket eden, doğanın kanunlarına göre işlev gören bir makine, teknik bir aygıttı. Aklın, düşünen özün, bilincin doğal dünyada yeri yoktur bu durumda akla Descartes, doğa ve beden karşısında hiyerarşik bir konum tayin etmiştir. Ve objektive ile subjektive arasındaki sınırları bilimsel bir söylemin sahipleneceği kesinlikte ayırmıştır (Grosz, 2020, s. 36).

La Mettrie, *Makine İnsan* eserinde Descartes'in Kartezyen düşünce anlayışına ve bu düşünce anlayışını benimseyenlere itiraz ederek, insanda iki ayrı töz olduğunu kabul etmelerinin hatalı olduğunu savunmuştur (Mettrie, 2022, s. 28). Spinoza ise sadece Descartes'in öne sürdüğü düalizmi yerinden etmez, aynı zamanda beden nosyonlarını da Kartezyen geleneğin bu nosyonları kuşattığı baskın mekanik model ve makine metaforlarından da kurtarır. Bunun örneğini ise makine

modeli üzerinden vermektedir. Bu model, dışarıdan bir enerjiyle hareket edeceği için hayvanların bedenleri için uygundur fakat bitkiler için değildir (Grosz, 2020, s. 37).⁵ Descartes'in homo sapiens ile ilgili ayrımları bedenın bir makine olarak bilime sunulmasını ruhunun ise kiliseye sunulmasını sağlamıştır. Böylece insan ile ilgili bu ayrım toplumdaki ayrım ile uyumlu hale gelmiştir (Synnott, 1993, s. 23). Crossley'in yorumuna göre, Descartes'in düalizm tartışması içinde bedenleşme reddedilemez bir yerdedir. Fakat akıl ve beden arasında temel bir ayrım inşa etmek için bedenleşmiş insan varlıklarının psikolojik ve fiziksel olarak kavramsal bir ayrışmaya tabi tutmaktadır (Kaderli, 2017, s. 26).

Kartezyen düalizmin bedenın makus talihi açısından en önemli etkisi, insani varoluşu akıl ile eşitlemesi ve akıl ile düşüncüyü bedenden ayrı ve bağımsız ontolojik bir konum kazandırmasıdır. Sonuçları açısından bu durum, yalnızca aklın beden üzerindeki zaferi değil aynı zamanda doğa üzerindeki zaferi ve tahakkümünün de bir neticesidir. Descartes'in mekanizma nosyonu bedenın bundan sonra bilimsel ve tıbbi söylem ve yöntem içinde işleyişi söz konusu iken, müdahale edilebilir, sökülüp takılabilir bir makine olarak insani niteliğinden çıkarılması durumunun kutsal metaforu olarak sayılabilir (Kaderli, 2017, s. 27). Kartezyen düşüncenin genel geçer bir dünya görüşü haline gelmesi Protestan ruh ve dünya görüşü ile yakından ilintilidir. Kartezyen düşünce, Protestan bireyciliğinin ve bilimsel rasyonalizmin doğayı tahakküm altına almaya çalışan Protestan ruhun temel ilkesi haline gelmiştir (Turner, 2019, s. 38). Descartes dinî olmayan yollarla dünyayı anlamak için insanların rasyonel kapasitelerine vurgu yapan makine olarak gördüğü bedeni bu tarihsel çerçeve içinde anlaşılabilir.

Aklı bedenden ayıran, bedene nazaran aklı ön planda tutan, bilişsel rasyonalizmin hakimiyetini ilan eden kartezyen düşünce Turner'a göre Batı kültürünün rasyonalizasyon süreci üç aşamada iş görmüştür (Turner, 2019, s. 71). Bilinçli rasyonel aklın hâkim olduğu bir alanda gerçeküstü güç ve unsurların etkisinden bahsetmek mümkün değildir. İnsan bedeninin ve duygularının disipline edilmesi yoluyla, cinselliğin ve etkin hayatın belirlenmesi söz konusudur. Kartezyencilik rasyonalizmin etkisi altında diğer kültürlerin Batı teknolojisi ve

⁵ Bedenin Kartezyen ve mekanik başka açıklamaları için bkz. (La Mettrie, Makine İnsan 2022), (Thomas Hobbes, Leviathan 1993). Hobbes, T. (1993). *Leviathan*. (S. Lim, Trans.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

medeniyetin kontrolü altında tabi kılınan koloniciliğin gelişmesiyle ilişkilidir (Kaderli, 2017, s. 27).

Leder'e göre bedensel deneyim içinde beden kendini gizleyen bir yapı olarak dürdürdüğü için rasyonel aklın bedensizleşmiş olarak görülmesi ve ikna edici olması pek normaldir. Deneyim sırasında beyin hiçbir zaman doğrudan algının ve kontrolün nesnesi olarak kendini ortaya koymaz (Leder, 1990, s. 108). Beyin beden gibi doğrudan bir görünürlük sergilemez. Beynin işleyişi de dahil olmak üzere bedensel tüm işleyişler algımızın odağında olmadan gözden kaybolan bir doğallıkta gerçekleşir. Gözden kaybolma, algının sürekli her an odağında olmama durumu tüm bedenleşme deneyimlerinin en önemli yönüdür denilebilir. (Kaderli, 2017, s. 27). Bedensel bölgelerin, organların algımızın odağında olmayışı mekanizmanın işleyişi için gereklidir. Beynin neredeyse tamamıyla görünmez durumu, yaşanan deneyimlerle alakasızlığını değil tam aksine merkeziliğini göstermektedir.

Beyin; bedenleşmiş düşüncenin, duyuumsal deneyimin ve istemli hareketin fenomenolojik olarak kaynağıdır. Fakat bu bir paradoks ortaya çıkarmaktadır. Beyin, bedenleşmiş farkındalığa sahip olsa da bilinçli bir idrak için erişilebilir değildir. Yaşanan ve deneyimlenen olarak beden maddeleşme değildir (Leder, 1990, s. 113-115). Gerçekten de bedensellik sessiz sedasız bir arka fon olarak kendiliğinden işlemesi düşünsel süreçlerin bedenden ayrı bir işleyişi olduğu izlenimini verse de rasyonel varlıklar olarak bu bağımsız işleyiş kendini bize acı, hastalık ve rahatsızlık anlarında hatırlatmaktadır. Tüm fenomenologların ifade ettiği gibi eğer zihinsel faaliyetlerimizin tümü deneyim sırasında kendilerini algımızın odağı olarak dayatsaydı yahut görme esnasında herhangi bir nesneyi değil de görme duyumuzun kendisi algımızı işgal ediyor olsaydı çevremizdeki dünya ve nesneler hakkında fikir, anlam üretmemiz mümkün olmazdı (Kaderli, 2017, s. 28).

İlk Hristiyanlar arasında beden, fiziksel ve ruhsal olarak ikiye ayrılıyordu. Beden bir yandan kutsal ruhun kalesi, mabedi öte yandan da dizginlenmesi gereken bir engel olarak görülmektedir. Eski Ahit geleneğinin etkisiyle Hristiyanlıkta insan bedeni, Tanrının bedeninden yaratılmış ve Tanrının mabedi olduğu anlayışı söz konusudur. Bu sebeple, mabedin yani bedenin temiz tutulması korunması, kirlenmemesi gerektiğini dolayısıyla bu şartları sağlamanın yolu olarak da iyi ve ahlaklı olmak ve tutkuların esiri olmamak öğütlenmektedir (Tekin, 2016, s. 1158). Tüm kutsal dinlerde olduğu gibi yeni ahit de günahattan uzak durulması gerektiğini

ısrarla vurgulamaktadır. İsa Peygamber, İncil’de “Eğer sağ gözün seni suç işlemeye sürüklüyorsa onu çıkar ve kendinden at, çünkü senin için bedenın parçalarından birinin yok olması tüm bedeninin cehenneme atılmasından daha iyidir. Eğer sağ elin seni suç işlemeye sürüklüyorsa onu kes ve kendinden at, çünkü senin için bedenın parçalarından birinin yok olması tüm bedeninin cehenneme atılmasından daha iyidir” (Matta, 5, s. 29-30) diyerek günah olan eylemlerden uzak durulması gerektiğini net ifadelerle belirtmiştir. Yunanna’da da beden ve ruh ayrıştırılmıştır. “Yaşam sağlayan Ruh’tur, Beden hiçbir şeye yaramaz. Size söylediğim sözler Ruh’tur, Yaşam’dır” (Yuhanna, 1, s. 63). Başka bir pasajda şu ifadelere de yer verilmiştir: “Bedenin ışığı gözdür. Bu nedenle, gözün sağlamsa tüm bedenın aydınlıktadır. Oysa gözün bozuksa tüm bedenın karanlıktadır. Eğer sendeki ışık gerçekte karanlık ise, ne denli korkunçtur o karanlık!” (Yuhanna, 6, s. 22-23). İsa’nın öğretisindeki denge, Aziz Paul’un zamanla bedeni kötülük ve günahla bir tutmasıyla ikili bir anlam kazanmıştır. Aziz Paul’un bu ikili mesajı ılıman Hristiyanlar ile çileci Hristiyanları ayırarak yüzyıllarca süreceğ ayrışmayı harekete geçirmiştir (Synnott, 1993, s. 23).

Kutsal metinlere bakıldığında bedenın karşısında Söze ve Ruha ayrıcalıklı bir yer tayin edilmiştir. Antik dönemden günümüze kadar gelindiğinde Batı düşüncesi özelinde, söze(akıl/zihin) ayrıcalık tanınmış, beden söz konusu olduğunda ise özellikle önem verildiğini söylemek mümkündür. Tanrıya ulaşmanın, bedeni cezalandırmaktan geçtiğı, bedenın acı çekmesi gerektiğı böylelikle Tanrının emir ve buyruklarını yerine getirdikleri inancı hakimdir. Hristiyanlığın kutsal sayılabilecek diğere bir metnine bakıldığında bedeni dünyevi geçici duygular ve durumlar için araçsallaştırmak yerine Tanrı’ya İlahi olana sunmanın kurtuluş olduğu öğütlenmektedir.

Bundan böyle günah ölümlü bedeninizde hükümlanlık kurmasın; öyle ki, bedenın tutkularına uymayasınız. Ne de bedeninizin parçalarını kötülük araçları olarak günaha sunun. Bunun yerine, ölümler arasından yaşama kavuşmuş kişiler olarak kendinizi Tanrı’ya sunun. Bedeninizin parçalarını da doğruluk araçları niteliğinde Tanrı’ya yararlı kılın, çünkü günah sizlere egemen kesilmeyecektir, çünkü ruhsal yasa altında değil, kayra altındasınız (Romalıları’a Mektup, 6, s. 12-14).

Hristiyanlık inancına bakıldığında beden, Tanrı’nın rızasını kazanmak için sürekli olarak bir denetim ve kontrol altında tutulması gereken, gem vurulması gereken vahşi bir canlı olarak görülmektedir. Barnabas İncilindeki şu ifadeler

oldukça ilgi çekicidir: “Bedenini bir at gibi tut; o zaman güven içinde yaşarsın. Şöyle ki, bir ata yemek ölçüyle verilir ve ölçsüz çalıştırılır, istediğiniz gibi yürümesi için gemlenir, herhangi birini incitmesin diye bağlanır, kötü bir yerde tutulur ve itaat etmediği zaman dövülür ve sen de Barnabas, işte böyle ol ve o zaman daima Tanrı’yla yaşarsın” (Barnabas, 25, s. 86).

Hristiyanlıkta beden; hem günahın kaynağı hem de ruhun iğrenç giysisi olarak görülüp, aşağılanan öteki taraftan ise dinsel tecrübenin zemini ve dinin Tanrı için kazanmayı umduğu şeydir (Gelis, 2008, s. 17-19). Bedeni böylesine küçümseyen, aşağılık bir konumda gören herkes en ızdırap dolu yöntemleri hayal edip, uygulayarak Tanrı’nın inayetine layık olmayı kurtuluşa ermeyi ümit etmektedir. Bedenin yok edilmesine yönelik girişimler, “bedene karşı nefret” Hristiyanlığın başlangıcından beri vardır. Bunun önemli bir nedeni, kendi Tanrı’ları olan İsa Peygamberin -kendi elleriyle öldürmüş olsalar bile- acı çekerek göğe yükselmesine inanmış olmalarıdır. Bir nevi bedenin cezalandırılması, nefis cezalandırılması yahut Tanrı’ya yakarış olarak da okunabilir (Gelis, 2008, s. 37). Bu bağlamda denilebilir ki, acı çekmek, çileciliği kutsamak, bedeni kötü bir şey olarak değerlendirmek bedenin küçümsemek kurtuluşa ermenin yegâne önkoşulu olarak görülmektedir.

Richard Sennet’in *Ten ve Taş* kitabında değindiği gibi, Pagan dünyasında bedensel ıstırap nadiren insani bir fırsat olarak görülüyordu. İnsanlar ıstırapla karşılaşabilirler, ondan bir şey öğrenebilirlerdi ama onu aramaya kalkmazlardı. Hristiyanlık ile bedensel ıstırap yeni bir manevi değer kazandı. Acıyla başa çıkmak hazzı yaşamaktan bile daha önemliydi belki de İsa’nın bizzat kendi ıstıraplarıyla verdiği derse göre acıyı aşmak daha zordu. Hristiyan kişinin hayattaki yolculuğu her türlü fiziksel uyarımı aşma yoluyla biçimleniyordu; bir Hristiyan beden karşısında kayıtsız kalarak Tanrı 'ya daha çok yaklaşmayı umuyordu (Sennet, 2008, s. 109).

Böylece, “Hristiyan'ın bedeni hiçbir şey hissetmemek, duyumu kaybetmek, arzuyu aşmak amacıyla hazla acının sınırlarının ötesine geçmeliydi” (Sennet, 2008, s. 109). Sennett’in bu yaklaşımı, Hristiyanlıktaki bu çileci anlayışın eşitlik doktrinine dayandığını söylemektedir. Hristiyanlık öğretisine göre insan, Tanrı’nın suretinde yaratılmıştır ve bu suret, bedensel güzellikten çok ruhsal değere işaret eder. Tanrı’nın gözünde bütün insan bedenleri aynıydı ne güzel ne çirkin ne üstün ne de aşağıydı. İmgeler ve görsel formlar artık önemli değildi. Hristiyanlık,

Yunanlıların çıplaklık övgüsüne, Romalılar ise görselliği bir otorite ve propaganda aracı olarak kullanmasına, Heykeller, mimari yapılar ve zafer anıtlarıyla halkın zihni şekillendirilmek istemesine karşı çıkarak “Bak ve inan”, “Bak ve itaat et” anlayışına bu nedenle işte böyle meydan okuyordu (Sennet, 2008, s. 116). Bakmaktan çok görmek ve hissetmeye içe dönük yönelmeye sebep olan bu düşünce şekilden çok manaya odaklanmıştır. Bu durum ise dünyevi olandan arınarak bedeni ruhun hizmetine sunmuştur.

Bedene dair diğer bir bakış açısını ise Antik Yunan’da görmekteyiz. Yunan düşüncesi içinde beden, form ve arzu arasındaki mücadele olarak görülmüştür. Hristiyanlık bu bakışa açısını devralmıştır ancak bedeni düşkün adamın ve tanrının bir sembolü olarak görerek daha da karanlık hale getirmiştir (Kaderli, 2017, s. 30). Çıplak ve güzel beden Doğa’nın bir parçası olarak görülmekte aynı zamanda bu güzelliğin sergilenmesi gerektiği, çıplaklığın bir başarı olduğu düşünülmekte yurttaşlara okullarda nasıl çıplak olunacağı öğretilmektedir (Sennet, 2008, s. 36). Yunan yaşantısında ahlaki fazilet kamusal ortamı kadınların, genç erkeklerin ve kölelerin politik olarak dışlandığı bir çerçevede düzenleyen özgür ve rasyonel erkeklerin yaşamları üzerinden inşa etmiştir. Yunan geleneği içinde erkekler ve eşleri arasındaki ilişki, yakınlığa yahut cinselliğe odaklanmaktan ziyade evin otoritesinin erkekte olmasına ve kontrol edilip yönetilmesine dayanmaktaydı. Bu durum da kamusal alandaki rasyonel söylemin kadınları rasyonel söylem ve cinsel haz açısından aşağı gören çileci güzellik anlayışıyla yakından ilişkilidir (Kaderli, 2017, s. 31).

Hristiyanlık bedene dair yaklaşımın da büyük ölçüde Helenistik dönemde yaygın olan ruh-beden dikotomisinden beslenmiştir. Neo- Platonculuk ve Gnostisizm’in bedenin ruhun hapisanesi ve düşmanı olduğu kanıksanmış düşüncesi sıkça görülmektedir. Bu görüşün temel tezi, bedenin nihai olarak gerçek olmadığı dolayısıyla da öneminin olmadığı şeklindedir (Marcos, 2006, s. 144). Turner’ın (Turner, 2019, s. 37-38) bedene dair vurguladığı üzere, Batı geleneğinde alışlageldiği üzere Helenleşmiş Hristiyanlık tarafından biçimlenmiştir. Çünkü beden, akılsızlığın ihtirasın ve arzusunun kaynağı olarak görülmüştür. Felsefedeki zihin ve beden ikilemi, Hristiyanlıkta ten ve ruh arasındaki ayırma denk gelmektedir. Dünyevi yaşam tarafından tehdit altında olan ten yani beden ahlaki çöküntü olan çirkin ve kötü olarak nitelendirilebilecek her şeyin sembolü olarak

görülmektedir. Bu sebeplerden mülhem, beden bastırılması, kontrol edilmesi gereken bir unsur olarak perhiz ve riyazet yöntemiyle denetlenmelidir.

Netice itibariyle Hristiyanlık, dünyevi olana daha da özelde bedene ve bedenleşme üzerinden gerçekleştirilen her eyleme mesafeli ve dahi karşı durmaktadır. Bu anlayışa göre beden, sürekli olarak yükselmek isteyen ruha karşı insanı dünyaya bağlar. Bedene dair bu kötücül bakış Hristiyanlıkta asketizme ve bu anlayışın kurumsal kimlik kazandığı yer olan manastır hayatı başta olmak üzere birçok gelişmeye neden olmuştur. Hristiyanlığın olumsuz dünya görüşü bildirmesinin tek nedeni, ilk günah ve insan tabiatı karşısındaki düşünceleri değildir. Aynı zamanda bu dinde “yer” “gök”ün karşısına, “beden” “ruh”un karşısına konuşmuş; böylece göksel ve ruhsal olan yüceltilirken, dünyevi ve bedensel olan aşağılanmıştır (Canatan, 2011, s. 212). Çilecilik anlayışının kendilerini daha erdemli kılacağına inanmaları sayesinde mistiğin bedeni, Mesih’in bedeninde eriyerek O’na yaklaşır; bu bütünleşme arzusu, oruç ve çileyle kesişir ve çilenin izlerinin bedende belireceği umudunu doğurur. Canatan’a göre, Hristiyanlık dünyayı olduğu kadar bedeni de olumsuz değerlendirir. Buna örnek olarak çocukların doğar doğmaz vaftiz edilmesi, insanın günahkâr bir tabiata sahip olduğu inancıyla temellendirilir. Günah bedensel bir durum olarak görülürken, ondan kurtuluş ise ruhsal bir olay olarak görülür. Ruhun kurtarılması için Hristiyanlık tarih boyunca birçok kurum geliştirmiştir: Vaftiz, manastır yaşamı, bekarlığın yüceltilmesi, Kilise ve İsa Mesih’in kurtarıcılığına inanç gibi unsurlarla kurtuluşun yolları aranmıştır. Bu kurumların zamanla muhtevası değişmiş olsa da ortaya çıkışları itibariyle bedene dair girişilen bir mücadelenin yansımasıdır (Canatan, 2011, s. 213).

Batı’da kültürel bir güç olarak Hristiyanlığın politik öneminin artmasıyla birlikte bedene karşı geliştirilen çileci tavır da detaylandırılmıştır. Hristiyanlığın bedeni bir bela olarak tanımlaması nedeniyle beden kusurlu ve düşkün insanla ilişkilendirilmiştir. İnsan bedeni, ten’e, et’e ve vücut’a indirgenmiş böylece insan bedeni hayvansallıkla ilişkilendirmeyi beraberinde getirmiştir (Kaderli, 2017, s. 31). Ten insanın hayvani tarafını ruh da insanın akliliğini temsil eder. Süreç içinde düşkün olan insan Tanrı’dan git gide uzaklaştırılarak, insan metaforu daha da karanlık bir yere çekilmiştir. Bu azgın tutkulu bedenin diyet disiplinine, meditasyona ve dinsel spiritüel pratiklere ihtiyacı vardır (Turner, 2019, s. 175).

16. ve 17. yüzyılda bilimsel ve kültürel alanlarda yaşanan gelişmeler insanların o zamana kadar sorgulamadıkları birçok şey konusunda başta inanış ve yaşama biçimi olmak üzere şüpheyile yaklaşımlarına neden olmuştur. Giles'e göre 1680-1730 arasındaki kırılma, yalnızca bir 'Avrupa bilinci krizi' değil, aynı zamanda beden bilinci krizi'dir. Bu süreç, bireyin bedeninin tahakkümünden sıyrarak modern insanı doğurmuştur. Günahkâr olduğu iddia edilen bedeni cezalandırılması gerektiği söyleminden hareketle, açılıp saçılmayı çıplaklığı isteyen erkeklerle kadınların beklentilerinin ortaklaşması mümkün olmamıştır. Beden yalnızca biyolojik bir olgu değil toplumsal bir inşadır da (Gelis, 2008, s. 85). Kadın ve erkek cinsiyetlerinin gelişimi, beden imgesinin olumsallanarak gelişip değer kazanmasına bağlı kalmıştır.

Burada “bilincin kırılması”ndaki temel mesele, insanın nereye gittiği ya da ne kadar ileri gidebileceği değil, yapabileceği her şeyi yapma hakkına sahip olduğuna inanması düşüncesidir. Bu düşünce insanı tarihsel süreçte karmaşık bir düzene taşımış tüm sınırları ortadan kaldırmaya cüret etmesine neden olmuştur. Akleden bir varlık olması hikâyeyi kendine göre kurmasına ve her konuda her daim söz sahibi olduğunu zannetmesine neden olmuştur. Düzen ve anlam veren akıl, etik ve politik bir yıkıma götürmüştür, bu yanılgı insan doğa mücadelesinden sonra insan Tanrı mücadelesine dönüşmüş, Nietzsche'nin Tanrı öldü demesine neden olmuştur. Burada ölen Tanrı değildir. Tanrıya olan inancın sürdürülebilmesi ve ahlaki bir düzenin devam ettirilemeyeceğinin anlaşılmış olmasıdır. Hakikat tahrip olmuştur ve şekil değiştirmiştir. Aklını merkeze alan insan, kendi varlığıyla dolayısıyla yine Tanrıyla bir mücadele içine girmiştir.

Tanrı'nın ölümü'yle insan üzerindeki yasa koyucu varlığın sona erdiğini ima eden Nietzsche'ye göre insan böylece, kendi hâkimiyeti üzerinde hiçbir gücü tanımaz hâle gelir. Tanrının yerine üstinsan geçmiştir. Şimdiye kadar Tanrı eksenli kurulan tüm değerler alaşağı edilmiş yerine yegâne değer ve kural koyucu olarak insanın merkeze getirilmesinin süreci başlamıştır. Buna göre insan daha yüce olan başka bir tarihe geçmektedir. Bu tarih insanın merkezde olduğu, kendisini koşulsuz güç icracısı olarak kabul ettiği bir süreç olarak modern insanın, benlik bilinci nihai hedefine ulaşmıştır böylece (Büyük, 2013, s. 7). Batı düşüncesi ekseninde gelişen Aydınlanma fikri, insanlığın daima ileri gideceğini öne sürmüş ilerlemeci bilimsel bir nosyonla hareket etmiştir. İnsanın kendi aklını araçsallaştırıp her şeye mutlak surette erişebileceğine inanması Aydınlanmacı hümanizmin ortaya çıkmasına

sebebiyet vermiştir. Kutsal olan ötelenmiş yerine akıl koyulmuştur. Batı Aydınlanmasının bu tavrı, savaşların, sömürünün artmasına bunun neticesi olarak da yoksulluğa ve çöküntüye neden olmuştur.

16. ve 17. yüzyıldan itibaren beden sağlığını mümkün mertebe koruma ve bedeni iyileştirme düşüncesi kanıksanmaya başlamıştır. Sağlıklı ve güzel bedeni öven, yücelten söylemler ve kitaplar bu durumun kanıtı niteliği taşımaktadır. İnsanın yeryüzündeki ömrünü uzatmak için bambaşka bir istek duyması geçici dünya hayatının bir gözyaşı vadisi olmadığı görüşüyle paralellik gösteriyor. Bu bağlamda beden bir günah kuyusu olmaktan öte gelişmeye neden olabilecek bir kaynak dahi olabilecek duruma getirilmiştir. Protestan ahlakının kendi söylemi budur. Hayatın ve nihai hedeflerin birbirinden ayrılmasıyla Batı kültürünün temellerinde ciddi kopuşlar yarıklar oluşmuştur denilebilir (Gelis, 2008, s. 74).

Max Weber, Püriten Ahlak'ta, *unclean life* (temiz olmayan, kirli yaşam) kavramıyla asketizmin dünyevi olup tehdit sayılabilecek unsurlara karşı temel koruma unsurlarından birisi olduğunu söylemektedir. Evlilik pratikleri manastır anlayışının temel ilkesinden ziyade Püritenizmdeki cinsel asketizm'den derece olarak farklılık göstermektedir. Manastıra göre ise daha geniş bir alana evlilik pratikleri yayılmıştır. Örnek olarak, "Cinsel ilişkiye, evlilikte bile, yalnız tanrının şanını arttırmak için tanrı tarafından istenen bir araç olarak "üretken ol ve çoğal" buyruğuna uyarak izin verilir. Dini şüphelere karşı olduğu gibi, bütün cinsel tahriklere karşı da —soğuk banyoların yanı sıra ölçülü bir perhiz, sebze perhizi— şu reçete verilir: "Mesleğinde var gücünle çalış" (Weber, 1997, s. 135). Weber, Prütenezmin bedensel zevklere ve dünyevi mallara olan bağımlılığa karşı savaşın ussal kazanca karşı değil mülkün akıldışı kazanımına karşı bir savaşım olduğunu iddia etmektedir. Tanrı'nın onayladığı yaşam biçiminin akla ve faydaya dayalı bir beden kullanımını savunduğu ve buna karşılık lükse, gösterişe ve bedensel hazlara dayalı davranışların -özellikle feodal kültürde doğal görülse bile- eleştiriye açık, aşırılık ve sapma olarak değerlendirildiğini ifade eder. Yani, akılcı beden kullanımı yüceltilirken, bedenin haz aracı olarak yüceltilmesi kınanır (Weber, 1997, s. 148).

Corbin'e göre bedeni cesedi olarak görmek, 19. yüzyılda Hristiyanlar arasında yaygın bir çileci tavır olarak görülmekteydi. Bu dönemde seçkin ruhlar için sadece dünyevi olan istek ve arzulardan uzak durmak yeterli görülmemekteydi. Asıl önemli olanı, doğayı ve bedeni sürekli engellemek kontrol altında tutmaktır. Fakat aynı dönemde insanın tarihi ve tıp bilimi Aydınlanma çağının izinde tam tersi

yönde mesajlar verip gelişmeler göstermektedir (Corbin, 2011, s. 54). Aydınlanma düşüncesinden önce bedenin cezalandırılarak çile çekmesiyle Tanrı'ya ulaşacağına inanan Batı'lı insanlar, Aydınlanma düşüncesiyle birlikte bedeni dolayısıyla insanı kutsayarak Tanrı'yı ötekileştirmişlerdir. Böylece beden yüceltilmesi, korunması ve sonsuz bir yaşama sahip olması gereken yeni Tanrı halini almıştır.

Dünyaya olumlu yaklaşıldığı gibi bedene de olumlu yaklaşılın Musevilikte “kutsal yer”, “kutsal toprak” ve “kutsal gün” gibi kavramlara net bir kutsal ve kutsal olmayan ayırımına rastlamak mümkün değildir. Bu dini öğreti de tek kutsal olan, Tanrı'dır. Bu inancın kuralları ve ritüelleri On Emir'de ortaya konmuştur. Öte dünya konusunda da net olmadığı için dünyayı ve evreni ikili kavramlar üzerinden ele almazlar. Yahudilikte bu tür zıtlıklara pek yer yoktur. Dolayısıyla dünyevi yaşam ilke olarak olumludur. İnsan daha çok kendi yapıp ettikleriyle değerlendirilir. Tarihsel olarak bakıldığında dünyaya yönelişi ifade eden Yahudilik açısından dünya olumlu bir mekân olup, beşerî hayat burada başlayıp burada son bulacaktır. Ölümden sonra bile insan dünyada olacaktır. Fakat Yahudilik ölümden sonraki hayat konusunda belirsizdir (Canatan, 2011, s. 213).

Canatan'a göre İslam, dünya ve beden karşısındaki yerini işlevsel bir kullanıma bağlı olarak şekillendirir. Yani insan dünya da dünya ve bedenini kullanarak iyi şeyler de yapabilir kötü şeyler de. Dünya ve beden, bizatihi kötü değildir, onları kötü yapan insanın eylemleridir. Dünya hayatı bir “oyun ve eğlence” yeri olarak anılmaktadır. Her oyunun kuralları olduğu gibi, bu dünya hayatının da kuralları vardır. Bu kuralların belirleyicisi Tanrı'dır ve insanlara bu kuralları bildirmiştir. Bu kurallara göre oyunu oynayan kazançlı, kurallara uymayan ise dünyada da ahirette de kayıpta olacaktır. Bu bakımdan dünya, insanlar için geçici bir sınav yeri olarak görülmektedir. Bu sınavdan sonra insana dünya hayatındayken neler yaptığı, kendi bedenini nasıl kullandığı da sorulacaktır. Genel olarak dinlerin beden konusundaki görüşleri, genel dünya görüşünden soyutlanarak değerlendirilmez. Dinler için ortak önerme; bedenin kökeninin toprak olduğu, Tanrı'nın ona hayat soluğu yahut ruha canlılık verdiğidir. Fakat beden karşısında öğretilen tutumlarda önemli farklılıklar olduğu söylenebilir (Canatan, 2011, s. 213-214).

Dini bir yaklaşım olan tasavvufta da bedene dair benzer yaklaşımlar söz konudur. Bu yaklaşıma göre “beden/vücut kafes; can ise kuştur. Can kurtulup asıl vatanına dönmek için ten kafesinin kırılmasını bekler. Kafesin kırılması gerçek

sevilene ulaşmayı engelleyen unsurların ortadan kalkması” olarak değerlendirilmektedir (Büyükyıldırım, 2009, s. 173). Dünyadan kaçma ve dünyayı kendi haline bırakma hareketi olan tasavvuf, dünyevileşme eğilimlerine karşı zahidce bir yaşamı sürdürdüğü müddetçe anlamlı bir tavır olmuş, ama hatmi ve Bireysel kurtuluşu esas almakla kalmaz, kurtuluş sürecinde aracı kişi ve kurumları da devreye sokmaktadır. Yunani felsefelerle kaydıka ruhbanca bir yaşamı İslam'a taşımıştır (Canatan, 2011, s. 213).

Dinler, müntesiplerinin bedenleri üzerinde kontrol sağlayarak varlıklarını sürdürür ve kendi ideallerini meşrulaştırmanın bir yolu olarak bireylerin bedenleri üzerinde mücadele verirler (Okumuş, 2011, s. 51). Birçok yöntemle ritüeller, yasaklar ve giyinme biçimleri olmak üzere varlıklarını insanların bedenleri üzerinden göstermeye çalışan dinler, otoritelerini sürdürmek için kendilerini bedenlere işlemektedirler. Örneğin İslam; kendini namaz, abdest, oruç, hac gibi ibadetlerle bedenselleştirirken, diğer taraftan da bazı yiyecek ve içeceklerin tüketilmesi ve meşru cinsel ilişkinin dışındakileri yasaklayarak müntesiplerinin bedenini kontrol altında tutmaya çalışır. Aktay'ın (Aktay, 1997, s. 68) ifade ettiğı gibi modern öncesi dönemde beden Tanrısal ya da dinsel egemenliğin taşıyıcısı olarak referansları etrafında oluşmuştur. Bu anlamda beden bu dünyadaki görevi daima ruhun taşıyıcısı olmaktır. Beden dini ideallerin taşıyıcısı olarak görülmüş ve ona göre muamele edilmiştir. Böylece dini ideallerin ya da kaynakların maddileşmesi ve bedenleşmesi olarak beden bilhassa günah-sevap ekseninde kavramsallaştırılarak gündelik hayat pratiklerine de yansıtılmıştır. Bununla birlikte giyim kuşam örtünme biçimleri de sosyo-kültürel yapının bedenselleşmenin önemli göstergeleri arasında sayılmaktadır. Bu anlamda beden, insanın ürettiğı değerleri ortaya koymada ve yansıtmada önemli bir role sahiptir (Çonoğlu, 2011, s. 476).

Modern öncesi geleneksel dönemde beden, dış görünüş itibariyle bir sosyal konum göstergesidir. Modern öncesi dönemde sosyal statü daha çok din, etnisite ve belli başlı meslekler üzerinden şekillenmiştir. Bu bağlamda beden dış görünümünü sağlayan giysi sosyal yapı içerisinde birey ve grupların konumuna işaret etmektedir. Örneğin İslam'ın başlangıcından itibaren Müslümanlar birlikte yaşadıkları gayrimüslimlerden farklı giyinmektedirler. Benzer bir uygulamayı Osmanlı Devleti'nde Müslümanlarla gayrimüslimlerin birbirinden ayrılması için yapılan kıyafet düzenlemelerinde görmekteyiz. “Osmanlı Devleti'nde Kıyafet

Politikaları”nı ele alan yağcı gayrimüslim kıyafetinin özelliklerini şöyle ifade etmektedir:

“Gayrimüslim (Yahudi ve Hristiyanlar) halkın giydikleri feraceler külrenge ve karaca çuhadan yapılacak ve damgaları kumaş olmayacaktır. Feraceler astarlı olabilecek, fakat içine giydikleri içlik de astardan dikilebileceği gibi legendeli, yani kaba dikişli olmayacaktır. Gayrimüslimlerin kuşakları yüzde yüz ipek olmayacak, yarısı ipek yarısı pamuk karışımından imal edilecektir. Kısaca ucuz, 30-40 akçeyi geçmeyecektir. Başlarına fazla uzun olmayan Denizli tülbende sarabileceklerdir. Ayaklarına giydikleri başmakları (ayakkabıları) ise siyah renkli yassı yüzlü ve astarsız olmalıdır. Edik ya da çedik adı verilen başmağın içine giyilen mest yumuşak deri olan meşinden yapılacak ve sahtiyandan imal edilmeyecektir” (Yağcı, 2011, s. 156).

Bu örneklerle bakıldığında Osmanlı’da sosyal statünün din tarafından beden üzerinden belirlendiğini söylemek mümkündür. Toplumsal yapıda kıyafet bedeni örten bir yapıdan fazlasına karşılık gelmektedir. Buna benzer durumlar yakın döneme kadar Avrupada da görülmüştür. Richard Sennet’in “*Kamusal İnsanın Çöküşü*” (2010) isimli eserindeki örnekler dikkat çekicidir: “İki asır önceki Paris ve Londra sokaklarında dış görünüşler sosyal konumun kesin göstergeleri olacak şekilde güdümleniyordu....hem Paris hem de Londra’daki nizamnamelerde, toplumsal hiyerarşideki her mevki için, kılık kıyafet kanununa “uygun” bir takım giysi belirlenmişti ve bir mevkiye ait olanların başka bir mevkidekilerin kostümünü kullanmaları yasaktı.” (Sennet, 2010, s. 97-98). Özellikle 17. ve 18. yüzyılda Avrupa da yapılan düzenlemelerin beden üzerinden toplumsal bir otorite ve toplumsal düzen inşa etmek üzere olduğu söylenebilir (Sennet, 2010, s. 99).

Agamben’e göre Batı kültüründe ve İslam’da da çıplaklık, teolojiden ayrılmaz. Âdem ve Havva’nın günahıtan sonra ilk kez çıplak olduklarını fark ettikleri yaratılış anlatısı şöyledir: “İkisinin de gözleri açıldı. Çıplak olduklarını anladılar.” Teologlara göre düşüşten önce de Âdem ve Havva çıplak olmayıp Tanrı’nın inayet örtüsü ile örtülülerdi. Günahın üzerlerinden çıkarmasına neden olduğu bu ilahi örtüdür. Atalarımıza yeryüzünde çıplaklık sadece iki kısa sürede verilmiştir. Bunlardan ilki, çıplaklığın fark edilmesiyle incir yaprağının giyilmesi arasında diğeri de incir yaprağının hayvan derisi ile değiştirildiği o kısa aralıkta. Bu iki örneğe de bakıldığında çıplaklığın olumsuzluk atfedildiği söylenebilir (Agamben G. A., 2017, s. 73).

Teolog Erik Peterson, çıplaklık ve günah arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamaktadır:

Çıplaklık sadece g nahtan sonra olur. Günahtan önce giysilerin yokluğu vardı, fakat bu henüz çıplaklık değildi. Çıplaklık giysilerin yokluğunu varsayar ama bununla örtüşmez. Çıplaklığın algılanması Kutsal Yazının "gözlerin a ılması" olarak tanımladığı o ruhsal eyleme bağlanmıştır. Çıplaklık farkına varılan bir şeydir, giysilerin yokluğu ise dikkat çekmeden duran bir şey. Fakat  ıplaklık g nahtan sonra ve ancak insanın varoluşunda bir değişiklik olduğunda gözlemlenebildi. Düşüş vasıtasıyla olan bu değişiklik  dem ile Havva'nın tüm doğalarını etkilemiş olsa gerek. Yani sadece ahlaki bir değişimdense, insanın varoluşunu etkileyen metafizik bir değişim söz konusu olmalı (Agamben G. A., 2017, s. 74-75).

Protestanlık; akılcılığın (Rationalism) sekülerizmin, kapitalizmin ve günümüzde kendisini en keskin şekilde ortaya koyan bireyselleşmenin, bedensizleşmiş postmodern kültürün ruhsal kaynağıdır (Kaderli, 2017, s. 31). Weber'e (Weber, 1997, s. 50) göre rasyonalizasyon, Protestanlığa çok şey borçludur. Özellikle,  ileciliğin, kontrolün ve kapitalist birikimin ortaya çıkmasında kültürel temeller oluşturmuştur. Akılcılık, kültürün sek lerleşmesinden hurafelerin erozyonuna kadar bilimin empoze edilmesinden yaşamın standartlaştırılmasına kadar birçok alanda bedenin hesaplanmasına ve düzene sokulmasına neden olmuştur. Geleneksel kültürden ve dini olan her şeyden uzak bir pazar toplumu meydana gelmiştir (Turner, 2019, s. 215).

Doğulu ve Müslüman gelenek ve kültürlerde beden (siz)leşme sorunu çok daha karmaşık ve çelişkili bir çerçevede deneyimlenmektedir. Müslüman-Türk toplumu ve kültürünün miras aldığı düşünce ve inanç geleneğinin dayandığı hakikat ve beden algısı, Batı düşüncesinde kendini akıl ve beden olarak gösteren ikili karşıtlık düzlemi üzerinden değil suret ve siret ilişkisi çerçevesinde akıl-beden ve ruh bütünselliği üzerinden tanımlanır. Bu bağlamda beden, akıl karşısında yetersiz olmaktan öte, kutsal bir emanet olarak insan olmanın ve Tanrı'nın halifesi olmanın temel koşulu olarak görülür.  nsanı halife konumuna getiren özelliği ise, bedenselliği içinde bedenselliği ile ve bedenselliğe rağmen yaratıcısı ile bir olma yönünde gösterdiği çaba ve gayrettir (Kaderli, 2017, s. 23). Dolayısıyla  slam düşüncesinde beden anlayışı diğer semavi dinlere nazaran yüksek ve fenomenolojik bir yaklaşıma sahiptir.

2.2 Beden (siz)leşme Deneyimi: Özne Bedenden Nesne Bedene

Modernleşmeyle birlikte toplumsal ilişkilerden, devlet yönetimine inançtan bireysel rutinlere kadar her alanda bağlamların kopartılması ve yerinden edilmesi söz konusu olmuştur. Sonsuz denecek kadar alanda zamansal ve mekânsal kopuşları yaşandığını söylemek de mümkündür. Modernitenin özünde gelenek-ötesi bir düzen olduğunu söyleyen Giddens zaman ve mekânın dönüşümünün yerinden çıkarıcı mekanizmalarla birlikte eş güdümlü olarak toplumsal hayatın yerleşik ilke ve pratiklerin etkisinden uzaklaştırdığını vurgulamaktadır (Giddens A. , 2010, s. 32-35).

İnsan varoluşunu etkileyen ikinci bir metafizik değişim olarak modernite ile gerçekleşen zihniyet ve kültür değişiminin etkilerini yepyeni bir insan ve beden anlayışı ile ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bu değişimle birlikte modernliğin dinle savaşının en görünür gerçekleştiği yerin beden olduğu söylenebilir. Beden, modernliğin karşı-iktidar istencinin en somut hâlidir denilebilir. Nitekim kadın bedeni; örtünmesi, saklanması ve cezalandırılması gereken bir beden olarak görülmektedir. Fakat devrimle birlikte söz konusu beden, çıplaklığın sınırına kadar açılmış ve ten ortaya çıkmıştır. Bedenin kendisinin bir görünme biçimi olması, sokakta tüm bu görünme biçimini engelleyecek arazlardan uzak durarak ve açıkta olmak şartıyla gerçekleşmiştir. Bu öyle bir dönüşüme neden olmuştur ki, bedeni saran kıyafetlerden pencereleri kapatan perdelere kadar tüm örtülerin kaldırılmasını gerekli kılmaktadır. Kamusal alanda bedeni sergilemek gerçek bir kültür devriminin şartlarından yahut en önemli işaretlerinden biri olarak görülmektedir (Sennet, 2013, s. 244). Fransız Devrimi köklü bir beden anlayışını da beraberinde getirmiştir. Bu anlayışın dayandığı yer ise, bedeni teşhir etmekle iffet, inanç ve disipline başkaldırarak özgürleşme düşüncesidir.

Antik Yunan'da çıplak ve güzel beden doğanın bir armağanı olarak görülmektedir. Bu yaklaşımları da Yunan sanatının en görünür yönü olmuştur. Uzun bir aradan sonra Rönesansla yeniden keşfedilerek resim ve heykeltıraşta yeniden görülmeye başlanmıştır. Uzun bir dinsel dönemden sonra sekülerleşme işaretlerini sanatsal faaliyetler üzerinden beden de göstermiştir (Tekin, 2018, s. 135). Dönem itibarıyla beden maddi ve yeryüzü düzeyinde algılanmakta ve ideal, yüce, soyut olan da basite indirgenmiştir. Buna göre *güzel beden*, Rönesansın seküler, medenileşmiş bedenidir (Şişman, 2013, s. 25). Aşkın olana referans ortadan kaldırılmış, her şey birey ve bedeni üzerinden kurgulanmaya başlamıştır.

Beden ile ilgili yaklaşımları dönüştüren Rönesans, bedenin yeniden keşfedilmesini sağlamıştır. Güzellik kutsal bir öz olarak yüceltilirken, iyi ve kötü de bu bağlamda özdeşleştirilmiştir. Rönesans, bedenin sekülerleşmesini de beraberinde getirmiştir denilebilir. Düşman olarak bedenin çileci fikrinin sonunun gelmesine ve iyi ve güzel kişisel ve özel olan beden fikrinin güçlenmesine hem neden olmuş hem de şahitlik etmiştir (Synnott, 1993, s. 18-19). Orta Çağ ve Modernleşme süreci arasında bedenin tabi kılındığı sosyal biçimlendirmelerini ve sonuçlarını Norbert Elias *Uygarlaşma Süreci-2004* adlı çalışmasında, Rönesans ve saray toplumlarının yeni kültürel değerleri Avrupa’da beden ve bedenleşme süreçlerinin uygarlaşması olarak önceki dönemlerden ayrıldığını vurgulamaktadır. Bedenler uygarlaşma sürecinin tarihsel dönemleri boyunca daha sosyalize hale gelmişlerdir. Elias’a göre beden, sosyal ilişkilerin ve uzun vadeli tarihsel süreçlerin bir barometresidir (Atkinson, 2012, s. 49) Bu bağlamda sıkı sosyal kontrol ve denetlemeye sınırlandırmaya tabi olan yalnızca bedenin doğal ritimleri ve fonksiyonları değildir; insan bedenlerinin kendileri de bedensel değere göre bireylerin sosyal farklılaşmasına da temel oluşturan bir konuma dönüşmüştür. Davranışlar, sosyal değerler, kimliğin bedenleşmiş ana unsurları haline gelmiştir. Uygarlaşma süreci içinde bir başlangıç ve bitiş noktası tayin etmek zor olsa da Batılı modern toplumların uygar beni olarak varsayılan bireyselleşmiş ve kontrol altındaki bedeni, saray toplumlarının kendilerini farklılaştırma ve toplumun geri kalanından ayrılma teşebbüsünün ortaya çıkardığı yeni toplumsal kodlardan oluşmaktadır (Kaderli, 2017, s. 32-33).

Rönesans sanatında beden kışkırtıcı bir imge olarak resmedilmiştir. 18. yüzyılın sonundan itibaren beden yeni bir anlam kazanmış ve yeniden üretilmiştir (Zerner, 2011, s. 67). Bedenin yeniden keşfedilmesindeki en önemli gelişmelerden biri olarak cinselliği vurgulamaktadır. Foucault, modern toplumların kendilerine has özgüllüğünün “cinselliği gölgede kalmaya zorlamaları değil, onu tek ve biricik giz olarak öne çıkarma yoluyla, kendilerini sürekli cinsellikten söz etmeye zorlamaları” olduğunu öne sürer (Foucault M. , 2007, s. 34). 17. yüzyılda burjuva ahlakının ortaya çıkmasıyla birlikte cinselliğin bastırıldığına yönelik “baskıcı tutum” üzerinde duran Foucault, bu tezlere karşı tezler sunmaktadır. Söz konusu varsayım W. Reich ve H. Marcuse gibi düşünürler otoriter burjuvazi modern çalışma disiplini sağlamak için bedenleri cinsellikten uzak tutarak cinselliği baskılamıştır (Tekin, 2018, s. 136). Bu fikrin aksine Foucault, 17. yüzyıldan itibaren

cinselliğin bastırılmasından ziyade söyleme geçirilmiş olduğunu ve bilimin nesnesi haline getirildiğini söylemektedir. Böylece Foucault, cinsellik üzerine ne söylendiğini, iktidarın cinsellik üzerine söylenenlerle neyi murat ettiğini ve Batı toplumunda “insanın cinselliğine ilişkin söylemi ayakta tutan bilme ve haz düzeninin işlerliğini ve varoluş sistemini” açıklamaya çalışır. 17. yüzyıldan bu yana cinsellik gerçekten bastırıldı mı yoksa farklı formlarda yeniden mi yorumlandı bu soruların cevabını Foucault, Cinselliğin Tarihi’nde bulmaya çalışır;

16. yüzyılın sonundan itibaren cinselliğin “söyleme geçirilmesi”nin bir kısıtlama sürecine girmek şöyle dursun, tersine artan bir kışkırtma mekanizması içinde yer aldığı; cinsellik üzerine işleyen iktidar yöntemlerinin katı bir ayıklama ilkesine değil; tersine çok biçimli cinsellikleri ortalığa dökme ve yerleştirme ilkesine uyduğu; ve bilme istencinin, kaldırılması gereken bir tabu önünde duraklayacağına, aksine bir cinsiyet bilimi oluşturmak için kendini paraladığı görülecektir (Foucault M. , Cinselliğin Tarihi, 2007, s. 19).

Moderniteyle birlikte bedenin de çıktığını söylemek mümkündür. Modernitenin en önemli unsurlarından bir olan sekülerleşme ile beden yeni bir yer kazanmıştır. Bu kazanımı bireylerin bedenlerini serbest “özgürce” sergileniyor olmasına borçludur. Beden; aşağılanan, hor görülen ve günahın kaynağı olmaktan çıkarak beğenin arzusunun ve hazzın kaynağı haline gelmiştir. Corbin’e göre 1840’lardan itibaren yaşanan teknik devrimle birlikte müstehcenlik erotik, pornografik çalışmalarla kitle kültürüne girmiş ve pazara dönüşmüştür (Corbin, 2011, s. 136). 19. yüzyılın sonlarına doğru bakışlar, hareketler ve eylemler gitgide özgürleşmiş ve hazcılık yükselişe geçmiş bedensel arzuya ve erotizme dayalı bir cinsellik anlayışı başlamıştır fakat zührevi hastalıklarda kendini göstermektedir (Corbin, 2011, s. 158). Bu durum Fransız Devrimi’nin sadece sosyo-politik bir altüst oluşunun değil aynı zamanda beden anlayışının farklılaşmasının bir neticesi olarak da okunabilir.

Anne- Marie Sohn’a göre çıplak bedenler bugün gündelik hayatımızın bir parçası haline gelmişse bunun başlıca nedeni iffet duygusunun giderek ve hızla aşınmış olmasından kaynaklanmaktadır. 20. Yüzyıla damgasına vuran seks, cinsiyetler ve cinsel yönelim söylemlerinin ortaya çıkması olmuştur (Sohn, 2013, s. 115). Hristiyanlığın meşru gördüğü üremeye dayalı cinsel ilişkinin yerini haza dayalı ilişki almıştır. Yine Sohn’un vurguladığı üzere iki dünya savaşı arası dönemde gelişen seksolojiyle birlikte cinsellik, utanç durumu olmaktan sessiz yaşanmaktan kurtulup bedenlerin ve cinsiyetlerin özgürce yaşanmasının yolu

açılmıştır. Foucault'a göre modern, “devlet yurttaşlarının sürdürdüğü cinsel etkinliğin ne durumda olduğunu ve bu etkinliğin nasıl yürütüldüğünü bilmeli ama yurttaşların her biri de cinsel etkinliği denetleme yeteneğine sahip olmalıdır.” Böylece cinsellik çeşitli düzlemlerde devletle birey arasında “kamuyu ilgilendiren bir konu” haline dönüşmüştür. Cinsellik, söylemler, bilgiler, çözümlemeler tarafından kuşatılmıştır (Foucault M. , 2007, s. 27-28).

Modern dönemin cinselliğe duyduğu bu aşırı ilgiyi Foucault (Foucault M. , 2007, s. 81) şöyle ifade etmektedir: “Cinsellik tarihsel bir tertibata verilebilecek bir addır: Üzerinde güç işlere girişilecek hasıraltıdaki bir gerçeklik değil, bedenlerin uyarılmasının, hazların yoğunlaştırılmasının, söyleme kışkırtmanın, bilgilerin oluşumunun, denetim ve direnmelerin güçlenmesinin bazı önemli bilgi ve iktidar stratejilerine göre birbirlerine eklendiği büyük ve görünür bir şebekedir o.” Bu yoğun ilgi, bedenin merkeze alınmasının da bir göstergesi olarak da okunabilir.

Beden üzerine çalışan tarihçilere, biyologlara göre insan bedeni, en köklü dönüşümü ve değişimi 20. yüzyılda yaşamıştır. Beden, tarih boyunca hiç bu kadar derin ve kapsamlı bir dönüşümden geçmemiştir. Bu yüzyılda beden, *maddi beden* vasfına geçmiştir. “Yani etten ve kemikten ibaret organik beden, toplumsal pratiklerin bir etkeni ve aracı olan beden, öznel beden, kısacası bilinçli formların ve bilinçsiz itkilerin maddi zarfı olan deri-ben” (Courtine, 2022, s. 11). Dolayısıyla 20. yüzyıla bedenin altüst oluşunun tarihidir de denilebilir.

Bedenin teşhir edilmesini sadece karşı cinsi cezbetme ya da aşk evliliklerinin bir sonucu olarak okumak eksik bir okuma olacaktır. 20. Yüzyılın başında bedeni teşhir etme çeşitli organizasyonlarla yaygınlaştırılmış ve normalleştirilmiştir. Buna örnek olarak 1921’de “MissAmerica” güzellik yarışmasının düzenlenmesi verilebilir. Buna Eski Yunan’da olduğu gibi güzelin kutsandığı, merkezi bir konum tayin edildiği ve kurumsal kimlik kazandırıldığı bir göstergesidir. Modernleşen toplumların da Batı uygarlığına bakarak oradaki süreçlere dahil olmalarının bir göstergesi olarak güzellik yarışmaları organize etmeleri modernleşme bağlamında “güzel beden” algısının formunun önemini göstermektedir (Tekin, 2018, s. 137).⁶

⁶ Bu bağlamda Türkiye’de ilk güzellik yarışması, 1929 yılında Cumhuriyet gazetesi tarafından düzenlenmiştir. Yarışma jürisinde Peyami Safa, Halit Ziya, Abdülhak Hamit, Hüseyin Rahmi, Sabiha Sertel ve Cenap Şahabettin gibi isimler vardı. Bunun yanı sıra 1932’de Cumhuriyet gazetesinin bir “ulusal onur” olarak sunduğu Türkiye güzeli Keriman Halis, Türkiye’nin katıldığı ilk Avrupa güzellik yarışmasında Avrupa güzeli unvanını almıştır (Şişman, 2013, s. 31).

Bununla birlikte bedenin dış görünüşü de değişime uğramıştır. Giddens'ın belirttiği gibi bedensel davranış ve görünüş biçimleri ve davranış tarzları modernite ile ortaya çıkmıştır. Modern öncesi döneme ait çoğu sosyo-kültürel yapıda hem kimlik hem de dış görünüş geleneksel ölçülere bakılarak sabitlenmiştir. Fakat modern dönemde insanlar çok sayıda alternatifle karşılaşmışlardır. Böylece bireyler hem kimliklerini hem bedenlerini hem de yaşam tarzlarını kendi ilgi ve beğenilerine göre şekillendirmektedirler (Giddens A. , 2010, s. 132). Bunun yanı sıra modern hâl, herkese eşit yaşam tarzı ve beğeni imkânı da sunmaz. Beğeni ve yaşam tarzı, modern çağda sınıfsal bir hâl kazanmış ve bu durum da bedene doğrudan yansımıştır.

Sınıfsal beğeni ve tüketim üzerine yaptığı, *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* çalışmasında Pierre Bourdieu bedenin, sınıfsal beğenin somutlaşmış hali olduğu vurgusunda bulunmaktadır. Buna örnek olarak, bedenin biçiminden çok kuvvetine özen gösteren halk sınıfları hem ucuz hem besleyici besinleri tercih ederler. Serbest meslek sahipleri tercihlerini lezzetli, sağlıklı, hafif ve şişmanlatmayan ürünlerden yana kullanırlar. Kültür doğaya dönüşür, yani bedene işler, sınıf vücut bulur, beğeni ise sınıfın mevcudiyetine katkıda bulunur. Beğeni durumu bedenin, fizyolojik ve psikolojik olarak benimsediği hazmettiği her şeyi seçer ve kendine göre değişikliğe uğratar. Netice itibarıyla, beden sınıf beğenisinin farklı şekillerde dışa vurulan en reddedilemez nesneleşmesidir (Bourdieu, 2015, s. 281). Çevre, aile, genetik unsurlar kısaca habitus kendini beden de göstermektedir. Farklı sınıflar ve varoluş şartları farklı habitusları meydana getirmektedir (Bourdieu, 2015, s. 255). Öyleyse modern öncesi dönemdeki insan ile modernite sonrası insanın habituslarının farklılığı bedenleşme deneyimlerinin de farklılığına işaret eder.

Yeni toplumsal hayatın en belirgin özelliği sürekli yeniden kurgulanıyor olmasıdır. Günümüz toplumlarının temel görünümüne baktığımızda öz kimliğin açıklık niteliği ile bedenin düşünümsel bir yapı çerçevesinde yeniden kurgulanmasıdır (Giddens A. , 2010, s. 32). Bedenin bu denli öne çıkmasının nedeni ise öz kimliğin taşıyıcı nitelik kazanarak bireyin verdiği kararlarla bütünleşmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Beden post-modern dönemde “benlik” ve “kimlik” “bireysel kimlik” kavramlarıyla daha içkin hale gelmiştir. Gerilimler ve rahatsızlıklar alanı haline beden, artık sahip olduğumuz fiziksel bir özne olmaktan öte bir eylem alanı olarak karşımıza çıkar. Sonuç olarak beden, gündelik hayatın

etkileşimleri içinde pratik olarak yer almanın tutarlı bireysel kimlik duygusunu sürdürmenin temel unsurlarından biri haline gelmiştir (Giddens A. , 2010, s. 137). Bedenin bireysel kimlikle ve benlikle bir karşılıklı ilişki içinde olduğu söylenebilir.

Bedensel dış görünüş biçimlerinin davranış tarzlarının ve bedenlerin tabi tutulduğu sistemlerin modernitenin bir sonucu olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Modern öncesine ait bedene dair dış görünüşler sosyo-kültürel alanlarda daha çok geleneksele bağlı olarak belirlenmiş ve zaman içinde bu belirlenim kriterleri standart bir kimlik kazanmıştır. Bu durumu açıklayan örneklerle bakacak olursak, modern öncesi dönemde makyaj giyim tarzları her ne kadar bireysel olana hitap ediyor gibi görünse de bu durumu belirleyen şartlar ölçüler toplumsal kaynaklıdır. Modern çağda bu belirlenmişlikler önceden belirlenmemiştir. Bedensel rejimler modern toplumsal hayatın kurumsal düşünömselliğinin bedenin terbiyesine odaklanmasının temel aygıtı olarak kullanılmaktadır (Giddens A. , 2010, s. 134). Bedene bakışın değıştiğı durumu ise bedenlerin moderniteyle birlikte “yerinden çıkarılması” şeklinde ifade etmek mümkündür (Tekin, 2016, s. 1162).

Tüm kültürlerde oluşumlarda giyinme, bedensel korunma amacından çok daha fazla bir şeye karşılık gelmektedir. Kendini sergileme aracına, bireysel kimlik anlatılarına dış form kazandırma aracı olarak bakılabilir. Bu anlamda beden, hem “benlik sunumu”⁷ hem de beğeni ve görsel iletişimsel bir aygıt olarak dikkat çekmektedir (Tekin, 2018, s. 140). Tüketim kültürünün baş aktörleri olan bireyler, hayat tarzları üzerinde düşünmeksizin alışkanlıklarla çoğu zaman rıza yoluyla da olsa manipüle edilerek geleneğı benimsemek yerine onun karşısında yer alarak hayatlarını bir proje olarak sürdürürler. Ürünlerin, giysilerin, pratiklerin, tecrübelerin görünüşlerin ve bedensel özelliklerin tikelliğinde kendi bireyselliklerini ve üslup anlayışlarını teşhir etmektedirler (Featherstone, 1996, s. 155). Böylece beden; kimlik, yaşam tarzı ve teşhir arasında ilişkisel bir anlam kazanmıştır.

Bedenleriyle ilgilenmek durumunda olmayan insanların sahip olduğu -basit yapılar olmayan- beden, hayat süreçlerini sürdürmelerine olanak sağlayan asli unsurdur. İnsan bedeni söz konusu olduğunda sabit bir değışimden ve ilerlemeden

⁷ Benliğin sunumu, Eving Goffman’a ait bir kavramdır. Detaylı bilgi için bkz. Goffman, E. (2004). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. (B. Cezar, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

bahsetmek mümkün değildir. Daha çok sürece yönelik, “bedenleşme” den bahsetmek mümkündür. Genel olarak modernleşme süreci bedenleşme deneyimi günümüzde sekülerleşme ile görülmektedir. Modernleşme süreciyle birlikte, bedenin deneyimlenme biçimi de dönüşüme uğramıştır. Geleneksel toplumlarda beden genellikle dini, ahlaki ve metafizik anlamlarla çerçevelenirken, modernleşmeyle birlikte bu çerçeveler çözülmeye başlamış; beden giderek daha fazla dünyevi, bireysel ve seküler bir anlam kazanmıştır. Sekülerleşme, bu dönüşümde belirleyici bir rol oynamıştır. Çünkü dinin kamusal ve bireysel yaşam üzerindeki etkisinin azalması, bedenin yalnızca bir "tanrısal düzenin" parçası olarak değil, aynı zamanda bireysel öznelğin, kimliğin ve haz arayışının bir alanı olarak görülmesine yol açmıştır. Beden verili olan değil artık inşa edilmesi gereken bir varlık olarak görülmekte ve kurgulanmaktadır. İnşa olunan bedenlerin proje beden olduğu söylenilebilir. Çokça dile getirilen, “bedeniniz kaderiniz değildir” “bedenini baştan yarat” gibi söylemler estetik operasyonlar, giyim kuşam ve çeşitli imajlarla bedenin daimi yeniden inşa edilebileceğini göstermektedir (Tekin, 2018, s. 141). Beden kutsal olanın etkisinden çıkarılmış özne olarak dünyevi bir proje haline getirilmiştir.

Modern veya Postmodern dönemde bireysel özgürlükler ön plana çıkartılırken beden ile doğrudan bir ilişki kurulmaktadır. Feminist söylemler özelinde sıkça gündem edilen “bedenimiz bizimdir” sloganı insan bedeni üzerinde nihai karar alıcı ve uygulayıcı olarak yine bireyi gördükleri ve yücelttikleri bir hak iddiası olarak tercih yahut hayat tarzı olarak sunulmaktadır. Beden üzerinde tasarruf sahibi olunduğu düşüncesi postmodernizmin temel söylemi olan görecelilikle temellendirilerek meşrulaştırılmaktadır. Hayat tarzı veya tercih olarak sunulan şeylerin mevcut sosyo-kültürel düzende nesneleştirildiğini ve metalaştırılmış bir nitelik kazandığı söylenebilir (Şişman, 2013, s. 39). Chul Han’a göre, kendini özgür sanan performans öznesi, aslında efendisi olmadan kendi kendine boyun eğen mutlak bir köledir. “Özgürlük aslında zorlamanın karşıtıdır. Özgür olmak zorlamalardan arınmış olmak demektir. Ama zorlamanın karşıtı olması gereken bu özgürlüğün kendisi zorlamalar yaratır” (Han , 2020, s. 12). Heyecan, oyun, eğlence, iletişim gibi farklı alanlarda hizmetler sunarak özgürlük adı altında ne varsa insana dair sömürülmektedir. Fakat ileri kapitalist sermayenin bir hilesi olan özgürlük, tam anlamıyla bizatihi kendisi sömürüldüğünde maksimum başarıya ulaşmaktadır.

Chul Han, *Yorgunluk Toplumu* adlı eserinde “olumluluk toplumu” kavramıyla bedenlerin de tıpkı nesneler gibi sergilenmesini kült değerlerini yitirmesine benzetir (Han, 2017, s. 25) Sakinliğin, kendinde olanın, kendi halinde yaşanana değersiz kılan, görüldüğü kadar açık edildiği kadar değerli görülen bir toplumsal süreç yaşanmaktadır. Bu serginin, gösterim değerinin kapitalizmin bir çıktısı olduğunu ifade eden Chul-Han, bu durumun kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki Marksist çelişkiden türetilmeyeceğini ileri sürmektedir. Kullanım alanından çıkmış nesneler emek gücünü yansıtmadığı için değişim değeri de taşımamaktadır. Varlığı kullanım değerinden ziyade ilgi üretmeye yarayan nesneler sergi değeri taşımaktadır. Bu bağlamda tecrübe edilen ticaretin iktisadi kurallarının ötesinde reklamlar, medya görüntüleri aracılığıyla her şeyin bir gösterge ve gösteri dünyasına dönüşmüş olması en mahrem unsurların bile bir şekilde dolaşıma girdirilerek kültürleştiriliyor olmasıdır (Baudrillard, 2017, s. 20).

Bedeni sürekli teşhir etme ve performans göstermeye zorlamak huzursuzluğa neden olmaktadır. Sergilenme/teşhir edilme mecburiyeti, bedeni yabancılaştırır ve onu optimize edilmesi gereken bir sergi nesnesine dönüştürerek bedende ikamet etmesini imkânsız kılar. Beden artık yaşanacak değil, sergilenecek ve sömürülecek bir alandır. Sergilemek, aynı zamanda sömürmektir. Bu durum, Heidegger’ci anlamda konforlu ikametın önünü keser. (Han, 2020, s. 28). Başkalarının gözü ve kulağı için yaşamak bireyi kendinden uzaklaştırdığı için yabancılaşmaya neden olmaktadır. Kendine varoluşuna yabancılaşan modern birey, de-huzursuzluğun kaçınılmaz girdabına kapılır.

16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar Avrupa kültürüne hâkim olan egemen düşünce faydacı, hazcı, görelî, maddî değer, server, şöhret ve zevk üzerine duyumcul insanın uğruna savaştığı ve mücadele ettiği “esas değerler” olmuşlardır (Sorokın, 1972, s. 241). Günümüzde bedenin bu denli teşhir edilmesi cinsiyetin yerine cinselliğin daha da öteye taşınarak aşırı cinselliğin ve cinsiyetsizliğin ortaya çıkması olarak yorumlanabilir. Bunun temelinde modern insanın kutsalla olan bağının oldukça zayıflaması ya da sekülerleşmesinin somut bir neticesidir. Beden bağlamında kişiliğin yerini cinsellik kadın ve erkeğin cinselliğe çağırılması söz konusudur. Buna karşın İslam da kadın, cinselliği ile değil şahsiyeti ile ön plana çıkmaktadır. Başka bir yönüyle teşhir edilmekten korunarak cinsel cazibe ve güzelliğinin kamuya açılmadan özel(mahrem) alanda sınırlı kalmasını

önermektedir. Böylece kadın bedeni kamusal alanda korunmaktadır. Kadının örtülü olması ise kadının cinselliği ile değil kişiliği ile var olmasına dayandırılmaktadır.⁸

Bu bağlamda birçok kavramın içeriği de üretim tüketim sistemi tarafından dönüştürülmüş ve işlevsel hale getirilmeye çalışılmıştır. İnsanların duyguları manipüle edilerek bilhassa cesaret kavramı üzerinden yönlendirilmeye çalışılmaktadır. Eski çağlarda bilindiği üzere cesaret kahramanlığa işaret etmekteydi ve bazı bedensel özelliklere atıf yapılmaktaydı. Günümüzde ise cesaret ve beden sadece cinsellik, erotizm bağlamında ilişki kurulan bir hal almıştır. Kişiler günümüz tüketim çağında bedenlerini ne kadar sergilerlerse ne kadar açık ederlerse o kadar cesur olarak nitelendirilmektedirler. Bu durumun aleni bir şekilde reklamı ve propagandası yapılmaktadır. Asıl cesaretin bedeni sergilemek olduğu vurgulanmakta, bedeni teşhir etmemeyi ise korkaklık olarak lanse etmektedirler. Baudrillard'ın vurguladığı üzere tüketilen nesneler içinde -daha- güzel, eşsiz ve kıymetli bir şey vardır o da *Beden*'dir. Bin yıllık püritanizm çağından sonra bedenin "yeniden keşfi" reklamda, modada, kitle kültüründeki mutlak varlığı bedeni kuşatan, sağlık, güzellik, perhiz, zarıflık, bedenle ilgili bakımlar, bedeni kuşatan arzu söylemi bedenin günümüzde nesneleştiğinin ve putlaştırıldığının göstergeleridir. Beden, ahlaki ve ideolojik işlevde ruhun yerini almıştır (Baudrillard, 2020, s. 200). Bedensel arzu istekleri bastırarak, esiri olmayarak kurtuluşa erebilecekleri anlayışı alaşağı edilerek tam aksi bir anlayış benimsenmiştir. Daha önceki dönemlerde ruh nasıl bedeni sarmışsa, günümüzde de beden ruhu öyle sarmaktadır.

Beden yapı sökümüne uğratılmış ve yeni formlar kazanmış denetlenen sınırlandırılan beden özerk değerli varlık olarak yeniden konumlanmıştır. Bedenin tarih boyunca üzerine yüklenmiş dini, ahlaki, ideolojik ya da kültürel anlamlar sorgulanarak çözülmüş, yani yapıbozuma tabi tutulmuştur. Bu süreçte beden artık sadece bir "günahkâr kabuk", "ruh hapsi" ya da "dizginlenmesi gereken bir arzu alanı" olarak değil, kendi başına bir anlam taşıyan, özerk ve değerli bir varlık olarak değerlendirilmektedir. Beden, arzular, hazlar yeniden keşfedilmekte ve yorumlanmaktadır. Estetiğin, güzelliğin, kutsalın varlık gösterdiği beden cinselliğe indirgenmiştir. Çağlar boyunca din, gelenek, toplum tarafından disipline edilmiş bedeni, modernizm ve sekülerizm önce yerinden etmiş sonra da kendi hedefleri

⁸ İslam dininin kutsal kitabı Kur'an'ı Kerim de örtünme ile ilgili ayetler, Nur suresi 31. Ayet ve Ahzab suresi 59. Ayette geçmektedir.

doğrultusunda yeni bir yere konumlandırmıştır. Yeniden konumlandırılan beden, olabildiğinde tüketilen, sömürülen, arzular üzerinden manipüle edilen bir nesne konumuna getirilmiştir. Bauman'ın ifade ettiği gibi, Duyum ve hazzın merkezi bir yer edindiği anlayışta beden, duyarlılığı yüksek bir haz aracıdır. Bu hazlar ister cinsel ister tatsal isterse de fiziksel hazdan oluşsun her türlü hazzı kapsamaktadır. Burada mühim olan bedenin aldığı duyumlardır, bunlar da heyecan verici, mest edici olmalıdır (Bauman, 2001, s. 162).

Beden günümüz toplumunda bireyin özel mülkü olarak kabul edilmektedir. Ve bu bedenin bakımı ise sahibine aittir. Kişinin herhangi bir olumsuzluk için suçlayabileceği kimse yoktur. Fakat bu durum insanı tehlikelere açık bir konuma getirmektedir. Birey kontrolü elden bırakmamalıdır ama aynı zamanda kontrol edilmesi gereken kendisidir. (Bauman, 2001, s. 159). Erken modernlikte bedenin işe koşulması ve denetimi tüketim çağında ise bedenin cinselliğe indirgenmesi söz konusu olmuştur. Beden bakım yapılması, ilgilenilmesi gereken ve sonunda da teşhir edilmesi gereken haz nesnesi haline dönüşmüştür. Fakat bedenin teşhiri sadece bedenin görünür olması olarak algılanmamalıdır. Tenin görünmediği cezbetmenin, seksi olmanın yaygın kişisel değer halini aldığı günümüz toplumunda bedenler örtülmüş olsa da sergi değeri göstererek dikkat çekmek zorunda bırakılmaktadırlar. Kadın ve erkeklerin sahip olması gereken ideal beden ölçüleri bellidir. Bu ölçüleri sağlıyorsanız kabul görüyor, sağlamıyorsanız damgalanıyorsunuz.⁹

Modernite söylemi ise bunun aksini söylemekte ve özgürlüğe ve özgürleşmeye doğru kutsalı ilga ederek yakınlaştığını söylemektedir. Fakat uygulamalar, söylemler ise aksini ispat etmektedir. Bedenin yeniden keşfi adeta bedenin kutsallaştırılması anlamına gelmektedir. Beden kültü ruh kültürünün karşısında değildir artık, beden kültü ruh kültürünün yerini ideolojik işlevini devr almaktadır (Baudrillard, 2020, s. 173). Tanrısal ruhun yerini modernliğin ruhu olan dünyevileşme almıştır. Birey, bedene sahip değildir bedene indirgenmiş benlik formunun çıktısıdır.

⁹ Damga(stigma) kuramı, Erving Goffman'a ait bir kuramdır. Damga ile Goffman "bir kişinin ne olması gerektiği, varsayılan toplumsal kimlik ile bir kişinin fiilen ne olduğu, fiili toplumsal kimlik arasındaki boşlukla ilgilenir ve bu iki kimlik arasında boşluk olan herhangi bir kişi Goffman'a göre damgalanır" Ritzer, George. (2012). Modern Sosyoloji Kuramları. (Çev. Himmet Hülür). Ankara: Deki Yayınları. s. 238.

Rönesans'tan modern dünyaya geçiş, kamusal dünyaya ritüellerle ve karnavallarla bağlantılı “açık” bedenden bireyselleşmiş tüketim toplumunun “kapalı” bedenine bir geçişi içermektedir. Arzular kamusal dünyanın hijyenik mekânından ayrılmış özel bedenlere ithaf edilmektedir (Turner, 2019, s. 39). Kentlinin kamusal alanının özgürlükle eşitlenmiş olması bedenlerin özgürlükle eşitlenmiş olması anlayışının gelişmesine de olanak tanımıştır.

Weber'e göre püriten iş ahlakı, kapitalizmin temel taşlarını oluşturan en önemli unsurlardan biridir. İş, meslek ve çok çalışmak yaşamın kendi içinde tanrı adına gerçekleştirilen amacıdır. Tanrının isteği ise kendi başına bir uğraşı değildir, ussal bir çalışma halidir (Weber, 1997, s. 139) . Doğayı aşmak ve insanları usdışı güdülerden kurtarmak dünyaya ve doğaya bağımlılıktan kurtarmak, sürekli olarak onların eylemlerini ve bunun ahlaki sonuçlarını tartmak bu tanrı krallığının eğitsel metodu haline gelmiştir (Kaderli, 2017, s. 44).

2.3 Bedeni Görünür Kılmak: Disiplin

Bedenin ön plana çıkmasının ve aşikâr olmasının en önemli unsurlarından biri; şüphesiz cinsiyet ve cinsellik basınıdır denilebilir. Özellikle 1960'lı yıllarda Avrupa'da daha sonra Avrupa dışı toplumlarda yaygınlaşan kadınlara hitap eden moda sanat dergileri (Elle, Marie-Claire, Cosmopolitan vs.) modernleşme ve birbirleriyle içkin olmak suretiyle sekülerleştirme göreviyle kadın bedeniyle ilgili “devrim”in işaretleri olarak ortaya çıkmıştır. İlerleyen yıllarda erkek dergileri bu süreci izlemiş; erkek bedeni de kadın bedeni gibi güzellik ve teşhirin nesnesi haline gelerek, tüketim kültürünün temel öğelerinden biri olmuştur. 1950'lerde yayınlanan erkek dergilerindeki fotoğraf ve reklamlarda sunulan erkek bedenleri, gerçek hayatta ulaşılması neredeyse imkânsız olacak şekilde cinselleştirilmiştir (Bocock, 1997, s. 107).

Televizyon dizilerinde yer verilen erkek rollerine bakıldığında erotik ve narsistik erkek rollerinin ağırlıkla olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bedeni görünür kılmanın günümüz araçları da çeşitlilik kazanmıştır. Dergilerin yerini televizyon ve uydudan yayın yapan kanallar almıştır. TV kanalları, dergilerin ulaşamadığı kitlelere ulaşarak akıl almaz boyutlara ulaşmış ve yaygınlık kazanmıştır. Yayın prensibi kadın bedeni üzerine kurgulanmış çok sayıda TV kanalı örnek göstermek mümkündür. Dizilerde, sinemada reklamlarda, kliplerde kadın ve

erkek bedeni tüm çıplaklığıyla sergilenmekte cinsel bir meta olarak sunulmaktadır. Böylece kadın ve erkek bedeni teşhir edilmiş tüketilmesi gereken bir sermaye ürünü haline getirilmiştir (Tekin, 2018, s. 138). Son iki asırdır toplumsal hayat belirgin olarak sermayenin boyunduruğu altında şekilleniyor.

Modern öncesi dönemlerde de iktisat gündelik hayattan yönetim alanına kadar her alanda yine belirleyici olmuştu fakat iler kapitalist sermaye tüm iktidar biçimlerini kontrol etmeyi başarmıştır. Sermayenin gücü kendisine sahip olunmakla ilgili kalmayın öyleymiş gibi gösterilmesinde de yatmaktadır. Beden de artık sahip olunan en önemli sermaye biçimlerinden biri haline gelmiştir. Bu sermayenin gösterilmesi sergilenmesi ve bunu bireylerin gönüllü yapıyor olması ise günümüze özgü bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Beden, modern öncesi dönemde kralların, dini otoritelerin tahakkümü altındayken bugün kapitalist sermayenin tahakkümü altına girmiştir.

İçinde yaşadığımız çağda Baudrillard; “Senin bir ruhun var ve onu kurtarman lazım” cümlesinin kullanılmadığını ve söyleyene pek denk gelmediğini bunun yerine “Senin bir cinsiyetin var ve onu en iyi nasıl kullanabileceğini bulman lazım” düşüncesinin yaygınlaştığını belirtir (Baudrillard, 2014, s. 53). Bedenlerimize cinsel bir üretim metası olmaktan başka bir seçenek bırakılmamaktadır. Bedenlerimiz hem iş gücü hem de arzunun merkezi olarak yeniden bedeni yaratabilme kapasitesi olarak sürece dahil edilmektedir. Modernite ile değişen insan tasavvuruna bağlı olarak beden anlayışı da değişmiş ve dönüşmüştür. Modern öncesinde beden daha çok içe iç dünyaya yönelik bir anlam ifade ederken nefis terbiyesi kapsamında değerlendiriliyordu (Canatan, 2011, s. 366). Günümüzde bu anlayış alaşağı edilerek iç bedenin yerini sergilenmeye hazır dış beden nefis terbiyesinin yerini de beden terbiyesi almıştır.

Foucault, son üç asırdır cinselliğin söyleme kısıktıldığını bunu da iktidarın yaptığını vurgulamaktadır. Hristiyan öğretisinin de arzu üzerinden kendine özgü argümanlar ürettiğini söylemek mümkündür. Tanrıya ulaşmak uğruna acı çeken bedenin, arzuyu denetleme tinselliğe geri dönme ve tanrıya bağlanmanın bedeninde kötülük gören, aşkın huzur verici acısının fiziksel etkisi olarak görülebilir. Batı insanı 17. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar cinsellik üzerine her şeyi söylemenin çabası içinde olmuştur. Klasik çağdan itibaren cinselliğe yönelik söylemler git gide artmıştır. Fakat Foucault arzunun kendine ilişkin bu söylemlerin, yer değiştirme artırma ve yönlendirme gibi etkileri olduğunu söylemektedir (Foucault, 2007, s.

25). Modern iktidar odaklarının bedeni, cinsellikten sağlığa, üretimden sosyal uyuma kadar birçok yönden “biyo-iktidar”a tabi tutma arzusundan kaynaklanmaktadır denilebilir.

İktidarın disiplin edici yönü gözetim toplumunun oluşum süreci üzerinden kolaylıkla anlaşılabilir. Bentham’ın Panoptikon’u insanların içine kapatıldığı her tür disipline edici ortama uygun ve sakinlerinin çok başarılı bir şekilde gözetlenmeyi mümkün kıldığı bir ortamdır. Panoptikonun toplumsal düzene dramatik etkiler yapacağına inanmaktadır. Panoptikon çalışma yaşamının düzenlenmesi ile ilintili olup işçiler üzerindeki gözetim ve denetimin sağlanması iktidar için, iş yaşamına da eklenmiş yeni teknolojilerle de gözetim çalışma düzeninin en etkin parçalarından biri haline dönüşmüştür. (Çoban & Özarslan, 2016, s. 111). Kapitalizmin işçi üzerindeki baskısı iş yerinde başlayıp sonra tüm emek piyasalarında yaygınlık kazanmaktadır. Teknolojinin gelişmesiyle birlikte tüm üretim ve tüketim dolayısıyla denetim ve gözetim süreçleri farklı kullanım biçimlerini de beraberinde getirmiştir. Bentham’ın panoptikonu döneminde mimari teknikler kullanılarak işçilerin denetlenmesi üzerinde durulurken günümüzde mimari gözetimin yerini elektronik gözetim almıştır. Bir başka ifadeyle teknolojik panoptikon dönemi başlamıştır. Yaşamımız birçok ve birbirinden farklı özellikler barındıran gözetim teknolojileri ile denetlenmektedir. Televizyon, Radyo, Bilgisayar, internet gibi araçlarla bireylerin her bilgisinin toplanıp depolanması hatta çözümlenmesi ve dağıtılması söz konusudur. Tüm yaşam alanları gözetim altındadır (Çoban & Özarslan, 2016, s. 112).

Kutsal İnsan eserinde, Foucault’nun biyopolitika kavramının ölüm olgusunu tam olarak içermilemediğini iddia eden Agamben’e göre günümüzde kutsal insan, sistemin içine alınmış bir varlıktır (Agamben, 2013, s. 14). Foucault, biyopolitikayı kapitalizmin, üretici *bedeni* toplumsallaştıran disipline edici biçimine bağlamaktadır. “Kapitalist Toplumda önemli olan biyopolitikadır, biyolojik, somatik, bedensel olandır.” (Foucault, 2001, s. 136). Biyopolitika, en genel anlamıyla biyolojik olanla, yani bedenle ilişkilendirilen bir beden politikasıdır. (Han, 2020, s. 32). Üretime doğrudan katılmaktan uzaklaştırılmış olan beden, günümüzde estetik yahut sağlık amaçlı iyileştirmenin konusu haline gelmiştir. Artık her şey estetik müdahalenin görüş alanındadır. Bernard Stiegler, öğrenmeye yatkın beden günümüz üretim sürecinde yeri yoktur diyen Foucault’un dönemi için ve Avrupa tarihi için söyledikleri kabul edilebilir olsa da günümüzü tam anlamıyla

yansıtmadığını öne sürmektedir. Stiegler’e göre biyo-iktidarın yerini psiko-iktidarın psikolojik teknikleri alır (Stiegler, 2010, s. 26).

Foucault’un da savunduğu gibi yaşamı siyasal bir sorun olarak ele alırken, yaşamı siyasal bir kategori olarak da ele almış olur. Siyasal bir sorun olarak “ırkın icadı”na ve insan türünü nicelleştirme ve hiyerarşilendirme nosyonuna denk düşmektedir. Böylece biyopolitika ırklar savaşımı nosyonunu ortaya çıkarmaktadır. Foucault’un işaret ettiği gibi biyopolitika uygulayıcıları için belirlenen başlıca görev, türler arasında sınırlandırmalar yapmak ve hükümler vermektir. Dolayısıyla modern toplumlar belirgin bir biyopolitik *aporia* (çözumsuz bir siyasal ikilem) yaratmıştır (Evans, 2003, s. 86). Bir türün kaderini korumak için güvenlik unsurlarına başvurulduğunda, bazı eylemleri hep bizim adımıza meşrulaştırma durumu tam anlamıyla rasyonel, hesaplı ve faydacı korkutucu bir hal aldığında iktidarın saf biyolojik hayata müdahalesi için hiçbir engel kalmamıştır. Toplumsal gruplar çeşitli nedenlerle çeşitli şekillerde disipline edilmiş ve edilmeye de devam edilmektedir.

İktidar diyagramı disipliner bir model ortaya koymak için hükümlerlik modelini terkettiğinde, yaşamın yükümlülüğünü ve yönetimini üstlenen “biyo-iktidar”a veya popülasyonların “biyopolitikası”na dönüştüğünde yeni bir iktidar nesnesi olarak ortaya çıkan yaşamdır. Bu noktada, hukuk hükümlerinin ayrıcalığını oluşturan şeyi, yani öldürme hakkını (ölüm cezası) giderek reddederken çok daha fazla toplu katliama ve soykırıma izin verir: Bunu o eski öldürme hakkına dönmekle değil, aksine, kendisinin en iyi olduğuna inanan ve düşmanını artık o eski hükümlerinin hukuki düşmanı olarak değil, zehirli veya bulaşıcı bir madde, bir nevi “biyolojik tehlike” olarak gören bir popülasyonun ırkı, yaşam alanı, yaşamı ve hayatta kalma koşulları adına yapar (Deleuze, 2013, s. 110).

21. yüzyılda herkes sermayenin diktatörlüğü altındadır. Üstelik sınıfsız öz sömürüden bahsetmek de artık mümkündür. Kendini sömüren performans öznesi ise ortak bir itiraz geliştirerek eyleme geçebilecek siyasi bir birliktelik oluşturmamaktadır. Chul Han’a göre neoliberal performans toplumunda başarısız olan kişi toplumu ya da sistemi sorgulamak yerine utanç duyar, kendini sorumlu tutar ve suçlar. Bugün bireyler kendilerine değil sisteme hizmet etmektedirler. Ve bu sistemde insan öfkesini kendine yöneltir bu da bireyi devrimci değil depresif yapmaktadır. Modern birey içkinlikten uzaklaşarak bir kez daha dışarı atılmaktadır. Modern siyasetin arzu ettiği de aşkın düzenden yani dine dayalı düzenden kopuş,

kurtuluştur (Han, 2020, s. 16). Modern bireyin özgürlüğü sermayenin yeni bir aşkınlık tanrısı olarak kabul edilmesiyle yeni efendileri uğruna kurban edilmiş oldu.

Modernizmin bir çıktısı olarak özgürleşmek için Tanrı'yı yerinden etmiş ve yeniden icat etmişti modern insan. Bugün Tanrı karşısında hepimiz suçlu ve borçluyuz.¹⁰ Gerçekten özgürsek artık, eylemde bulunmamız gerekmez miydi? Eylem borçlu olmamayı gerektirir. Fakat modern insan özgür olmamak adına bugün sürekli borçlanmaktadır. Bu da birey üzerinde tahakküm oluşmasına neden olmaktadır. Sermaye bunun en belirgin unsurudur. Bizi borçlu bırakan yeni Tanrı olarak ifade etmek mümkündür. Kapitalizm yeni Tanrı'dır. Ve günahattan arınmak yerine günah yükleyen kültün ilk örneğidir (Han, 2020, s. 17). Dijital ağlar başlangıçta sınırsız özgürlük vaadi ile çok olumlu ve coşkulu karşılanmıştır. Ne var ki zaman içerisinde bu olumlu coşkulu karşılamanın bir yanılsama oluşturduğunu söylemek mümkündür. Dijital platformlar korkunç düzeyde gözetleme ve denetim yoluyla sömüren dijital panoptikonlar haline gelmiştir. İnsanlar hiçbir zorlama olmadan gönüllü bir şekilde kendilerini başkalarına sunmaktadır. Veriler kendileri tarafından işlenmektedir. Chul Han bu durumu dijital psikopolitika olarak ifade etmektedir. Big Data ile insan davranışları öngörülmesi mümkün hale geldiği için gelecek de hesaplanabilir ve yönlendirilebilir hale gelmektedir. (Han, 2020, s. 21). Big Data bireyin ve özgür iradenin sonunu ilan etmiş görünmektedir.¹¹ Son derece etkili bir kontrolü mümkün kılmaktadır.

Chul Han'a göre, Disiplin toplumunun biyopolitik pratiği nüfus sayımıdır. Nüfus sayımı demografik açıdan biyopolitik için kullanışlıdır. Fakat psikopolitika için elverişli değildir. Ruha nüfuz etmeyi sağlayamaz biyopolitik. Ancak psikopolitik ruhsal süreçlere de incelikli bir şekilde sirayet edebilir. Öyleyse psikopolitik özgür iradede hızlıdır ve bu durumda tam olarak bireyin özgürlüğünün karşısındadır. Dijital panoptikon sakinlerinin kendi rızalarıyla kendilerini sergilemelerine dayanır. Kendimizi kendi isteğimizle sergiler, hatta

¹⁰ *Schuld* Almancada hem "suç" hem "borç" anlamına gelir, *schuldig* de hem "suçlu" hem "borçlu" anlamına gelmektedir. Han, B. C. (2020). *Psikopolitika*. (H. Barışcan, Çev.) İstanbul: Metis.

¹¹ "Büyük Veri" anlamına gelen bu ifade teknolojik gelişmeler sonucu gerek kurum ve kişilerin kendi depolarında gerekse internette ürettikleri ve geleneksel yöntemlerle işlenebilen verilerin dışında kalan ancak gelişen dijital teknolojilerle değerlendirilmeleri halinde kullanıcılar hakkında bilgi edinmeye, öngörüselleştirmeye olanak sağlayan veri yığınına ifade eder. George Orwell'in 1984 romanındaki sürekli baskıcı gözetimi ifade eden "Big Brother"a atıfla kullanılıyor. Han, B. C. (2020). *Psikopolitika*. (H. Barışcan, Çev.) İstanbul: Metis.

çıplaklaştırırız. Artık Orwell'in gözetim devletindeki gibi bir gözetim söz konusu değildir. Yeni bir kontrol toplumunun içindeyizdir ve herkes kendinin panoptikonudur (Han, 2020, s. 47).

Bedenin düzen ve kontrol altına alınmasıyla başlayan ve kendiliğin kontrolü ile devam edegelen bu süreç, Rasyonalizmin, Kapitalizmin ve Sekülerleşmenin iç içe geçerek modern ve postmodern bedenlerin yapılandırılmasına kaynaklık etmiştir. Bedenin akıl karşısında yenilgiye uğratılarak esir edildiği ve tüketim nesnesine dönüştürüldüğü her türlü kutsal olandan uzaklaştırılmış ve talan edilmiş beden çok daha kapsamlı bir projenin dünyanın ve doğanın kontrol edilme arzusunun neticesidir (Turner, 2019, s. 157). Kaderli 'ye göre bütün bu rasyonalizasyon projesi bedenin düzene sokulması yoluyla bireyin kontrole sokulmasını, algının kontrol edilmesini, doğal yabanıllığın ve sosyal gerçekliğin hakimiyet altına alınması adına doğanın evcilleştirilmesini ve sömürülmesini ve son olarak da ekonomik ve politik kolonizasyon projesi yoluyla Batı'nın harici çevresini kontrol ve tahakküm altına almasını içeren bir dünya tasavvuru anlayışı anlamına gelmektedir (Kaderli, 2017, s. 44). Doğanın, bedenin, kadının ve en nihayetinde insanın kendiliğinin tahakkümüne yol açmış bu tarihsel süreçler hakkında bilgimizin artarak görece Aydınlanma yaşadığımız fakat Adorno ve Horkheimer'in (Adorno & Horkheimer, 2014) ifadesiyle "Dünyanın büyüsunün bozulduğu" kırılma noktaları olduğunu söylemek mümkündür. Temsili ve simgeyi kusursuz biçimde bastıran Aydınlanmanın neden olduğu büyük unutuş, beden ve bedenleşme deneyimimizin bedenleşme ve bütünleşme imkanından vazgeçerek yeniden tasarlanmasına salık vermiştir. Her ne kadar beden aklın tahakkümü altında değerlendirilse de bedenselliğimiz bilinçli bir çabayı gerektirmeyen mükemmelliğe sahiptir. Descartes'in "düşünüyorum öyleyse varım" önermesi kendi içinde tutarlı ve geçerlidir ta ki, acı ve bilinmezlik vadeden bedenleşme tecrübesine kadar (Kaderli, 2017, s. 45).

2.4 Beden Teorileri

Bedenin ontolojik, epistemolojik ve fenomenolojik açılardan ele alınmasıyla çeşitli beden teorileri ortaya çıkmıştır. Bedenin teorize edilmesi problemi, bedenin ne olduğu problemi gerçekliğin yok sayılamaz öncül bir temeli mi yoksa gerçekliği oluşturan unsurlardan biri mi tartışmasına dayanmaktadır

(Kaderli, 2017, s. 47). Bu bağlamda karşımıza *beden ontolojisi* bağlamında, temelci ve temelci olmayan yaklaşımlar çıkmaktadır.

Temelci yaklaşımlar çerçevesinde beden insanın dünyada varoluş deneyiminin ve dünyayla kurduğu gerçeklik algısının bir kısmını oluşturmaktadır. Bedenin biyolojik ve fiziksel boyutu gündelik yaşamın ve sosyal süreçleri belirleyici ve etkileyici olup, kültürel süreçlerle etkileşim halindedir. Bu yaklaşım açısından bedenin, tamamıyla söylemler, sosyal ve kültürel süreçler ve tarihsel bağlamlar tarafından şekillendirildiğini ve bu süreçte de tamamıyla pasif olduğunu söylemek mümkün değildir. *Temelci olmayan yaklaşımlar* çerçevesinde ise beden sosyal ilişkilerin doğası ile ilgili bir söylem olarak kavramsallaştırılır yahut sosyal yapıların semboller sistemi ve de metafor olarak anlaşılabilir. En yalın haliyle bu yaklaşıma göre beden, güç ve bilginin sosyal yapılandırması ya da sosyal söylemin etkisiyle bir eser niteliği kazanmıştır. *Epistemolojik bağlamda* beden yaklaşımları *sosyal yapılandırmacı* ve *yapılandırma karşıtı* görüş olarak ikiye ayrılmaktadır. Genel olarak beden teori ve yaklaşımları, gerçekliğin sosyal olarak yapılandırıldığını ve bedenin bu yapılandırmanın bir parçası olduğunu iddia eden sosyal yapılandırıcı yaklaşımlar ve bedenin söylem biçimlerinden bağımsız olarak var olduğunu bütünüyle söylemsel pasif bir yapılandırmanın neticesi olarak anlaşılamayacağını iddia eden yaklaşım arasındadır (Kaderli, 2017, s. 47-48).

Her iki beden yaklaşımına da bakıldığında indirgeyici olduğunu ve bedenin bütünüyle ne biyolojik ne de sosyal bir yapılandırma olmadığını ancak insani varoluş deneyiminin en temel halini oluşturduğunu ve beden ile ilgili en makul yaklaşımın beden deneyiminden hareketle anlaşılabilirliğini iddia eden fenomenolojik yaklaşım yapılan teorik tartışmada kutuplaşmayı önleyici ve bütünleştirici bir hareket olarak sosyal teori ve kültür teorisi üzerinde güçlü etkisi olmuştur. Genel olarak bakıldığında temelci olmayan yaklaşımların ortak noktasının, beden ile ilgili her türlü özcü ve evrenselci ön kabule karşı çıkmaları ve bedenin tarihsel sürecinde başına gelenlerden sorumlu olan her türlü söylemi yapı sökülmesine uğratmayı ve arka plandaki güç ilişkilerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.¹² Her bir yaklaşım bedenle ilgili önemli soruları ortaya koyup tartışmaktadır. Kaderli ‘ye göre beden, “ne yalnızca evrimsel sürecin ve doğanın

¹² Yapısöküm, bir durumun tutarsızlığını kanıtlamaya veya o durumu eleştirmekle eşanlamlı bir şekilde kullanılır. Küçükalp, Jack M. BALKIN (Arş. Gör. Kasım. “Yapısöküm”. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/1 (Ocak 2004).

değişmeyen biyolojik bir verisi, ne de bütünüyle sosyo-kültürel ve tarihsel söylemlerin pasif yapılandırma nesnesidir. Beden tüm bu boyutlara eşzamanlı olarak sahip olan ve dünyada yaşıyor olma deneyimimizin temel yerlemidir” (Kaderli, 2017, s. 51). Beden tek bir fenomen olarak tek bir bakış açısıyla ele alınabilecek bir konu değil, tüm bilgi alanları ile disiplinler sınırları aşan kendine özgü bir gerçeklik olan bir olgudur.

2.4.1 Naturalist Beden Yaklaşımı

Bedenlerin imajı, haritalandırılması 18. ve 19. yüzyılda bilimdeki ilerlemelerle giderek önem kazanmış, kimliğin ve kimliklere özgü farklılığın bir manifestosu olarak insan kimliğin ve sosyal ayrışmaların yegâne ölçüsü olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Biyolojik gerçeklikler etrafında bilinebilir olduğuna inanılan natüralistik beden nosyonu 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır denilebilir. Kadınların, beyaz olmayanların, toplumdaki diğer marjinalize edilen grupların baskılanmasının geçerli hale getirilmesinde kullanılmıştır (Kaderli, 2017, s. 53). Başka bir ifadeyle, biyolojik indirgemeci yaklaşımlar koloni öznelerinin, işçilerin, kadınların, engeli insanların eşit hak taleplerini reddetme çabalarına bilimsel sebepler arayan muhafazakâr politik, ekonomik ve kültürel kampanyalar için kaynak işlevi görmüştür (Shilling, 2003, s. 37). Beden doğal süreçlerin bir sonucudur ve doğaüstü ve ruhani bir boyutu yoktur bu yaklaşıma göre. Zihinsel süreçlerde dahil olmak üzere tüm insan deneyimi beyin ve sinir sistemi gibi fiziksel süreçlerle açıklanabilir.

Turner’a göre koloni dünyası temeli üzerinde Kartezyen düşüncenin kurucu filozofları gerçeklik ve rasyonelliğin temel sorunları üzerinde spekülasyon yapabilmişlerdir. Gerçeklik global yani evrensel hale gelmiştir. Bu gerçeklik ve akıl nosyonlarından ayrıışan sosyal sitemler rasyonel insan sisteminden birer sapma olarak değerlendirilmiştir (Turner, 2019, s. 193). Bu saplamalar sonuç itibarıyla rasyonel insan ayrıştırmasından sapma gösteren insanlığın geri kalanını açıklama çabasında olan antropoloji ve oryantalizm gibi bazı disiplinlerin düşünce akımlarının yükselişine olanak sağlamıştır. Natüralist beden yaklaşımı, aydınlanma, rasyonalizasyon ve kolonileştirme projesi olarak ortaya çıkmış ve insan bedenlerinin kapasiteleri ve sınırlandırmaları bireyleri tanımlamaktadır. Ulusal ve uluslararası yaşam şekillerini belirleyen sosyal, politik ve ekonomik

ilişkileri üretmektedir. Bu yaklaşıma göre biyolojik beden sosyal yapılanmanın temel belirleyicisidir (Kaderli, 2017, s. 53).

Bedene bakış 17. yüzyılın sonlarına kadar “tek beden/ tek cins” görüşü geçerli iken, bu süreçten sonra bilhassa 19. yüzyıl itibariyle kadınların ve erkeklerin beden yapısı ve işlevi arasında ayrıştırmalar yapılmış ve kadın bedeni patolojik “sorunlu” olarak tanımlanmaya başlamıştır. Zaman içinde tıbbi bilgi ile bu görüş uygulama ve söylemlerle kristalize olmuştur. Kolonileştiren insanların bedenleri üzerinden ötekileştirilmesinde görüldüğü gibi kadın bedeninin de ayrıştırılarak patolojik bir nesne olarak görülmesi sosyo-politik bağlam ile yakından ilişkilidir (Shilling, 2003, s. 41). Sadece 19. yüzyıla özgü olmayan bu ilişki, kadın bedeninin biyolojik olarak aşağı görüldüğü yaklaşımlar arasında bir bağ olduğunu gösterir ve bu bağlantı sadece 19. yüzyıla özgü değildir.

19. yüzyıla ait cinsiyet ve ırk üzerinden bedensel ve sosyal farklılıkları açıklama çabası 20. ve 21. yüzyılda yerini genetik çalışmalara bırakmıştır. Cinsiyet, cinsellik, ırk ve davranış gibi her türlü Sosyo- kültürel unsuru doğuştan gelen ve değişmez bedensel özelliklere indirgeme biçimi olan natüralist yaklaşımın her türlü insani davranış ve duruma sorumlu bir gen bulma ve onunla açıklama girişimlerine etkisi söz konusudur. Fakat 19. yüzyıl natüralist beden yaklaşımı üzerinde temellenen tarihsel bir insanlık ve uygarlık biçimi ortaya çıkarması durumu yalnızca beden ile ilgili olmayıp aynı zamanda kültürün oluşturucusu halk ile ilgili kavramların da algılanış biçimleri ile ilgili günümüze kadar gelen etkileri söz konusu olmuştur. Bu anlayışa göre insanlık ilkelden geleceğe doğru ilerlemeci bir çizgiyi takip etmektedir. Bu çizginin en aşağısında insan türünün gelişme potansiyeli olmadığı iddia edilen vahşiler yer almaktadır. Uygarlık çizgisinin en üstünde ise uygarlaşmış, bedenselliğini uygarlığa göre şekillendirmiş akıl sahibi Avrupalı beyaz toplumu yer almaktadır. Halk ise bu arada kalmış köylüdür (Kaderli, 2017, s. 52). Köylüler okuma yazma bilmeyen, kentli uygarlaşmış Avrupalının salon zevklerine dahil olmayan ve olamayacak olan kesimini oluşturmaktadır. Kültür ne şehirliye aittir ne de vahşi hayata ait olanlara, kültür geleneksel halkın taşıyıcısı olduğu kalıntıların toplamıdır.

Kaderli’ye göre natüralist beden yaklaşımının tehlikeli sonuçlarından biri, kültürel retoriği ve sosyo- politik söylemlerin toplumsal ve kültürel yapıların beden üzerinde oluşturduğu olumsuz söylem üzerinde eleştirel yaklaşıma olanak

tanımamasıdır. Dolayısıyla natüralist beden görüşü zamanla antropolojinin kültürel görecelik yaklaşımı tarafından sorgulansa da Batı düşüncesinin koloni teşebbüsü ile ilgili telafi teşebbüsü gibi duran görecelik vizyonu bedenın sosyo-kültürel yapılandırma altında tahakküme uğratılmasını kültür teorisi içinde sorgulanmasını geciktirmiştir (Kaderli, 2017, s. 53). Her ne kadar kültürel bağlam içinde kadın bedenın tabi kılındığı tahakküm biçimlerine yönelik farkındalık artsa da Amerika ve Avrupa dışındaki öteki kültürlerde el değmemiş bir bedensellik yaşanmaktadır. Fakat tıpkı kültürler ve toplumlarda beden gibi hastalıklı olabilmektedir. Natüralist beden yaklaşımı sadece beden, ırk, cinsiyet, cinsellik konularını indirgeyici ve ötekileştirici sınıflandırmalar ortaya çıkarmamıştır, aynı zamanda bedensel hareketlerin, düşüncenin, duygunun ve anlamın doğrudan temsili olarak anlaşılmasına neden olmuştur. (Kaderli, 2017, s. 55).

Beden hareketleri ve duygusal dışavurum ile ilgili çalışmaların amacı evrensel bir genetik ve ortaklık arayışı olmuş olsa da zamanla beden yüzeyinin ve bedensel hareketlerin düşünce ve anlamın dolaysız temsili olması çıkarımıyla zamanla bedenın sembolik bir sistem olarak görülmesine neden olmuştur. Natüralist beden yaklaşımının kaynaklık ettiği bedenın sembolik olarak kendisini dışı vurduğunu bedenselliğin de bu dışavurumla anlaşılabilceğini ileri süren sosyal yapılanmacı yaklaşım ortaya çıkmıştır (Kaderli, 2017, s. 56) Natüralist yaklaşımın içinde sosyal yapının kaynağı olarak görülen beden, sosyal yapı üzerinden okunabilir bir toplum metaforu ve sembolü haline gelmiştir.

Biyolojik belirlenim ile mücadele eden teoriler ekseninde pek çok çalışmacı ırk cinsiyet gibi kavramlar ele alınırken bedenın yerinin minimize edilmeye çalışılmış, fakat zamanla bedensizleşmiş bir külliyyat oluşmuştur (Craig, 2012, s. 321-333). Biyolojik indirgemeciliğe düşme sosyal bilimlerin bedeni tıbbi bilimlerin incelemesine bırakmasına ve zamanla post- yapısalcı düşüncenin de etkisiyle bedenın aşırı soyut bir olgu olarak ele alınarak doğal beden yoktur iddiasının ortaya atılmasına neden olmuştur. Bedenin Sosyo- kültürel ve politik tarihî varlığı biyolojik söylemle eşitlenmiştir. (Kaderli, 2017, s. 57). Beden herhangi bir kültürün işaretlerinin taşıyıcısı bir yüzey olarak düşünülemez ve yaşayan anlamlar taşıyan bir form olarak vardır. Leder'in belirttiği gibi, tüm kültürel farklılıklar ancak insan bedenının ortak biyolojik ve fiziksel potansiyelleri etrafında ve sınırlarında mümkün olabilir (Leder, 1990, s. 29). İnsan bedeni bağlamında belirli bedensel

kapasiteler ve olasılıklara sahip olmak bedenın özgün yapabilirliğini göstermektedir.

2.4.2 Sosyal Yapılandırıcı Beden Yaklaşımı

Sosyal yapılandırmacılık, (social constructionism) bireylerin bilgi, anlam ve toplumsal gerçeklikleri nasıl inşa ettiklerini anlamaya yönelik bir yaklaşımdır. Bu bakış açısına göre, bireyler sadece çevrelerinden aldıkları pasif bilgilerle şekillenmezler, aynı zamanda toplumsal etkileşimler ve kültürel bağlamlar içinde aktif bir şekilde anlam üretirler. Bedene ilişkin sosyal yapılandırmacı bakış açısı da benzer şekilde, bedenın biyolojik bir varlık olmanın ötesinde, toplumsal, kültürel ve tarihsel süreçlerle şekillenen bir fenomen olduğunu savunur. Sosyal yapılandırmacılık çatı bir kavram olarak, bedeni toplum tarafından şekillendirilen sınırlandırılan ve hatta icat edilen bir alıcı olarak gören yaklaşımları tanımlamaktadır (Kaderli, 2017, s. 59). Bu yaklaşım 19. yüzyılda kendini gösteren Natüralist ve biyolojik indirgemeci beden görüşüne karşı bir meydan okuma olarak ortaya çıkmıştır. Sosyal yapılandırmacı bakış açısına göre beden, sadece biyolojik bir yapıyı temsil etmez, aynı zamanda toplumsal anlamlarla yüklenmiş, kültürel ve tarihsel süreçler tarafından şekillendirilen bir yapıdır. Bu yaklaşım, bedenın toplumsal olarak algılanan, sınıflandırılan ve normlara göre nasıl biçimlenen bir yapı olduğunu, dolayısıyla saf biyolojik bir olgu olarak değerlendirilemeyeceğini savunur. Bu bağlamda beden toplum için bir lokasyondur ve sosyal sistemin tahakküm edici yapılandırıcı gücünü görmemizi sağlar (Shilling, 2003, s. 62). Her türlü iktidar biçimin gücünün ikna ediciliğine vurgulayarak, politik sistemlerin yaşamlarımız üzerinde kurduğu kontrolü ifşa eder ve insan organizmasının biyolojik değişmezliği üzerindeki hâkim geleneksel algıyı ortadan kaldırır böylelikle.

Sosyal yapılandırmacılar, bedenın toplumsal bir inşa olduğunu vurgularlar. Yani, bedene dair algılar, değerler, normlar ve anlamlar toplumlar arasında değişir. Örneğin, farklı kültürlerde güzellik standartları ve ideal beden imajları farklı olabilir. Batı toplumlarında ince ve uzun bir beden idealize edilirken, başka kültürlerde daha dolgun ve güçlü bedenler tercih edilebilir. Bu, bedenın toplumsal bir inşa olduğuna dair önemli bir örnektir. Douglas'a göre beden, bir sosyal sistemin halihazırda okunabilir imajını sunmaktadır (Douglas, 2017).

Cinsiyet, bedenın sosyal olarak inşa edilmesinde 6nemli bir yer tutar. Sosyal yapılandırmacı bir bakış açısına g6re, "erkek" ve "kadın" olmak sadece biyolojik 6zelliklere dayalı bir durum değildir, aynı zamanda toplumsal bir anlam 6retme s6recidir. Cinsiyet rollerinin ve bedenın bu rollerle ilişkisinin zamanla toplumsal olarak nasıl belirlendiği, bireylerin toplumsal yaşamlarında nasıl bir yer edindiklerini etkiler. Michel Foucault'nun "bedenin disiplin altına alınması" gibi kavramlar, toplumların bedenın biçimini ve davranışını nasıl şekillendirdiği 6zerine 6nemli teoriler sunar. Foucault'ya g6re biyo- iktidar yaşama iki ana biçimde m6dahale eder: insan bedenine bir makine olarak yaklaşan birinci biçimi disiplin edici iktidar tipidir. Diğer biçim ise n6fusun biyo-politiğidir. Biyo- iktidar burjuva toplumunun en 6nemli buluşlarından biri olup kapitalizmin gelişmesindeki en 6nemli unsur olmuştur (Foucault, 2016, s. 17).

Sosyal yapılandırmacı yaklaşımlar, bireylerin bedeni nasıl deneyimlediğini, bu deneyimlerin toplumsal bağlamda nasıl şekillendiğini ve bedeni anlamlandırma s6relerinin sosyal yapılar tarafından nasıl y6nlendirildiğini de tartışır. 6rneğin, bir bireyin kendilik algısı, bedensel imajı ve bedenini nasıl deneyimlediği, toplumsal normlarla, medya temsilleriyle ve k6lt6rel değerlerle şekillenir. Toplumsal baskılar ve beklentiler, bireylerin bedenlerini kabul etmelerini, sevmelerini veya onlarla çatışmaya girmeleri gibi deneyimleri etkiler. Bedensel normlar ve bedenler arasındaki farklılıklar, toplumsal hiyerarşilerin de bir parçasıdır. 6zellikle, sosyal yapılandırmacı bakış açısı, bedenın ırk, sınıf, cinsiyet, yaş gibi fakt6rlerle nasıl kesiştiğini de irdeler. 6rneğin, belirli beden t6rleri daha "saygın" veya "başarılı" olarak kabul edilirken, diğerleri marjinalleşebilir. Bu durum, toplumsal yapıları ve bireylerin bu yapılarla olan ilişkilerini doğrudan etkilemektedir (Shilling, 2003, s. 127).

Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* adlı eserinde, bedenın toplumsal kontrol mekanizmaları ile nasıl şekillendirildiği 6zerine yaptığı analizler, sosyal yapılandırmacı bakış açısının bedene nasıl yaklaşılabileceği konusunda 6nemli bir 6rnek sunar. Foucault, modern toplumlarda bedenın sadece fiziksel bir varlık değil, aynı zamanda toplumsal normlara, d6zenlemelere ve disipline tabii tutulmuş bir varlık olduğunu savunur. Bedenin toplumsal hayatta s6rekli g6zlemlenen ve denetlenen bir nesneye d6n6şmesi, bireylerin kendilerini toplumsal normlara uygun şekilde d6zenlemelerine yol açar (Foucault, 1992, s. 377). Sosyal yapılandırmacı bakış açısı, bedeni toplumsal yapılarla, g6 ilişkileriyle ve k6lt6rel normlarla ilişkili

bir ürün olarak görür. Bu, bireylerin sadece biyolojik varlıklar olmanın ötesinde, toplumsal olarak biçimlendirilen ve anlamlandırılan varlıklar olduklarını kabul eder. Beden, toplumsal gerçekliğin bir yansımasıdır; bedene dair her şey, toplumsal bir mülkiyet, kontrol ve anlam üretme sürecidir.

Kaderli'ye göre Michael Foucault, sosyal yapılandırmacı beden yaklaşımının temel kavramları olarak söylem, güç, iktidar, bedenlerin incelikli kontrol ve denetimi, uysal beden, gözetim, disiplin nosyonlarını tanımlayan ve ilişkisel olarak açıklayan ve bu nosyonlarla yalnızca sosyal teoriyi değil tüm disiplinler alanları etkileyen düşünür olmuştur (Kaderli, 2017, s. 60). Söz konusu kavramlar Foucault'nun beden yaklaşımının ve analizinin anlaşılmasının temel bağlamını oluşturmaktadır. Sonuç olarak, sosyal yapılandırmacı bakış açısı bedeni sadece fiziksel bir varlık olarak değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel bir inşa olarak değerlendirir. Beden ve toplumsal yapı arasında karşılıklı yapılandırma söz konusudur (Bourdieu, 1990, s. 25). Bedenin hem toplumsal normlarla nasıl biçimlendirildiğini hem de bireylerin bedensel deneyimlerinin nasıl yönlendirildiği anlaşılmaya çalışılır. Habitus ve bedenleşme bağlantılıdır Bourdieu'nün ifadesiyle insanların bedenlerine muamele etme biçimleri habitusun en derin yönelim biçimlerini ortaya koymaktadır (Bourdieu, 1984, s. 190). Frank'a göre ise asıl mesele, toplumların kendilerini bedenlerinin görevleri yoluyla nasıl inşa ettikleridir. Beden, kurumların, söylemlerin ve bedenselliğin oluşturduğu bir sistemdir. Bu bağlamda bedensellik, bedenin katı fiziksel gerçekliklerine gönderme yapar: rahimde oluşan yaşam süreci içinde çeşitli faktörlerle biçimlenen ölen ve yok olan etli kanlı bedendir (Frank, 1991, s. 49).

2.4.3 Fenomenolojik Beden Yaklaşımı

Bedenin bütüncül ve olumlu bir şekilde kavranmasının önündeki en büyük engel Batı düşünce geleneği içinde, Kartezyen düşüncenin düalist akıl ve beden dikotomisi olmuştur. Bu durum yalnızca akıl ve bedeni karşıtlık ilişkisi üzerinden hiyerarşik bir düzen içinde tanımlamak değildir. Öte taraftan öznenin nesneden ayrılması aynı zamanda objektif gerçekliğin sübjektiviteden ayrılması da demektir. Bedenle ilgili yaklaşımların ekseriyeti bu düalist ve dikotomik anlayışın ortadan kaldırılması çabası içinde ortaya çıkmıştır. Fakat beden, yaşamın her boyutuyla ele alınması gereken bir unsurdur. Bu durum her zaman mümkün olmadığı için de bazı

yaklaşımlar dikotomik tuzağa düştükleri yönünde eleştirilmişlerdir (Kaderli, 2017, s. 101).

Fenomenolojik yaklaşım çerçevesinde beden, varoluş ile bir koşula bağlı olmadığı gibi harici bir ilişki içinde de değildir. İnsani varoluş bizzatı bir bedenleşme durumudur ve her türlü deneyim bedenleşmenin kendisinden ayrılmaz konumdadır. Beden öznenen ayrılabilir bir nesne değildir (Kaderli, 2017, s. 102). Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty Fenomenolojinin kurucusu olarak, beden fenomenolojik analizini yaparken, beden yalnızca bir nesne olarak değil, öznenin dünyayla olan ilişkisini düzenleyen bir varlık olarak düşünülmesi gerektiğini vurgulamıştır. Beden fenomenolojinin temel bir ögesi olarak ele alınarak bedeni bir algılama organı ve dünyayla etkileşimde bulunan bir varlık olarak tanımlamışlardır. Merleau-Ponty, beden, dünyanın bir parçasıdır ve dünyaya açılan bir penceredir, şeklinde bir görüş geliştirmiştir. Alginın Fenomenolojisinde ekler: “aynı öznenin nasıl hem dünyanın bir parçası olup hem de dünyanın ilkesi olduğunu hiçbir zaman sormamız gerekmez.” (Ponty, 2017, s. 78) Onun görüşüne göre, beden ve bilinç arasındaki ilişkiyi anlamadan, insan deneyimi tam olarak anlaşılmaz.

Fenomenolojik beden anlayışı, bedeni yalnızca biyolojik ya da fiziksel bir varlık olarak değil, aynı zamanda insanın dünyayı algılama, deneyimleme ve kendini anlama biçimlerinin merkezinde yer alan bir varlık olarak ele almaktadır. Fenomenoloji, deneyimin özünü ve yapısını inceleyen bir felsefi yaklaşımdır ve özellikle Edmund Husserl tarafından geliştirilmiştir. Ancak Maurice Merleau-Ponty gibi filozoflar, fenomenolojik bedeni ele alarak bu anlayışa önemli katkılarda bulunmuşlardır. Batı düşünce geleneği içinde Maurice Merleau Ponty, Kartezyen düalist mirasa karşı çıkan en önemli filozoflardan biridir. Descartes’in düşüncesi içinde akıl ile eşitlenen özne ve nesneye indirgenmiş olan beden, Ponty’nin fenomenolojisi içinde bedenleşme deneyimi üzerinden dünyayı algılayan özne olarak yorumlanmıştır. Beden insani var oluşun, dünya deneyiminin ve idrak ve alginın temelini oluşturmaktadır (Kaderli, 2017, s. 104). Bedenle ilgili yaklaşımlarının detaylarını öğrendiğimiz çalışması, Alginın fenomenolojisinde (*Phenomenology of Perception*, 2017) beden teorisinin özünde bir algı teorisi olduğunu ortaya koymaktadır. Algı her durumda bedenleşmiştir. Algılayan akıl, başka bir deyişle mücessem bir bedendir. Bunun nedeni dünyayı bedenlerimiz yoluyla keşfetmemiz ve bedenleşmiş bir algı içinde idrak ediyor oluşumuzdur (Ponty, 2017, s. 206). Beden öncelikle bir durumu içinde oluşundan kaynaklı olarak

algılar sonra dünyanın algısı bedene eklenir. Bu ilişki ise dünyayı ve bedeni aynı anda vareder (Zengin, 2003, s. 139).

Ponty'nin felsefesi içinde Fenomenolojik beden anlayışına göre önemli olan diğer hususlardan biri, bedenin diğer nesneler ve dünya ile kurduğu ilişkidir. Beden sadece bir nesne değil, dünyayı ve kendimizi algılamamızı, başkalarıyla ilişkilerimizi anlamamızı sağlayan bir deneyim alanıdır (Ponty, 2017, s. 92). Bu anlayış, bedeni sadece fiziksel bir yapı olarak görmenin ötesinde, düşünce, duygu ve bilinçle bütünleşen bir varlık olarak ele alınmasına salık vermektedir. Her şeyden önce fenomenoloji deneyim ve dünya anlayışına dayanmaktadır (Kaderli, 2017, s. 102). Ve söylemden kaçabilecek bir alan söz konusu değildir. Bunun yanı sıra söylem bir gerçeklik algısı oluşturur böylelikle hem bedenselliğimizi hem de kişiliğimizi belirlemektedir. Fakat Ponty bedenin sürekliliği ile diğer nesnelerin sürekliliğinin karıştırılmamasına vurgu yapar. Nesneleri bedenimizle gözlemler, tecrübe eder, tutar ve inceleriz fakat bedenlerimizi dışarıdan gözlemleyemeyiz (Kaderli, 2017, s. 105). Dolayısıyla nesnelerin varlığı bedenlerimizin varlığına bağlıdır.

Fenomenolojik bedeni anlamak için, bedeni yalnızca dışsal bir nesne olarak değil, "yaşanılan" (erleben) bir şey olarak görmek gerekir.¹³ Beden, öznenin doğrudan deneyimlediği ve içinde bulunduğu bir varlıktır (Ponty, 2017, s. 228). Bu nedenle bedenin fenomenolojik anlamı, onun bir yaşantı olarak var olmasıdır. İnsan bedeni, sadece dışsal bir biçim veya makine değil, bir deneyim alanıdır. Örneğin, bir insanın acıyı ya da mutluluğu sadece düşünsel olarak değil, bedensel olarak deneyimlemesi, bedenin fenomenolojik rolünü vurgular. Günlük yaşantımızda ortak bir dünyayı ve bu ortak dünyanın içindeki kültürel nesnelerin (yollardan, pipodan, kiliseden ve kasabalardan bahseder) ve herkesle paylaştığımız anlamları deneyimlediğimizi vurgulamaktadır (Nixon, 2021, s. 27). Öte yandan ortaya çıkarılan bedenin bir madde yığını olmadığını deneyimimizin nefes alan ve kan pompalayan merkezi olduğuna "yaşayan beden" olduğuna dikkat çekmektedir. Ponty' e göre kendiliğinden hareket dünyaya doğru temel bir yönelimsellik

¹³ Merleau-Ponty, Almancada gösterilmesi mümkün olan "hayatla kalmak" yani özel bir yaşantı olmaksızın "basitçe yaşamak" (leben) ile bir dünyayla ilişki kuran bir özne tarafından gerçekleştirilen yaşama dair yaşantı edimi (erleben) arasındaki farkı hatırlatıyor. Ponty, M. M. (2017). *Algının Fenomenolojisi* (1 b.). (E. Sarıkartal, & E. Hacımuratoğlu, Çev.) İstanbul: İthaki. S.228 (Dipnottan alınmıştır)

sağlamaktadır. Bu bağlamda algı düşünebilme durumu değil, yapabilme meselesidir. Bizim için bedenlerimiz, bir şeye doğru yöneldiğinde temasa geçtiğinde kesin ve belirlenebilir hale gelmektedir (Kaderli, 2017, s. 105). Nesnelerin anlaşılması için ve algıladığımız dünyayı anlamlı hale getirmek için de gereklidir. Grosz'a göre bu durumun nedeni "beden aktif olarak dünyayı duyumsal deneyim grupları, anlam ve organizasyon kalıpları içinde ayrıştırır ve kategorize eder" (Grosz, 2020, s. 146).

Fenomenolojik beden anlayışında, beden çevremizle etkileşime girmemizi sağlar. Beden, bir araç değil, dünyayı algılamamızın ve ona anlam yüklememizin temel koşuludur. Maurice Merleau-Ponty, bedenin dünyayla ilişkisini özellikle vurgular. Beden dünya ile doğrudan ve kesintisiz bir bağa sahiptir. Beden, dış dünyayı hem algılar hem de ona müdahale eder. Beden, doğrudan deneyim ile dünyayı anlamamıza olanak tanır. Bu nedenle, beden, yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda bilinçli bir varlık olarak da anlam taşır. Bedenleşmiş deneyim konusunda derinleşmek özne- nesne arasındaki farkı kısaltmaktadır. Merleau Ponty bu durumu şu örnekle açıklamaktadır; "İki elimi açıp birbirine bastırırsam. 'dokunan' ve 'dokunulan' elin karşılıklı olarak değiştiği belirsiz bir durumla [karşılaşırım]" (Ponty, 2017, s. 140). Hangisi dokunan hangisi dokunulandır bu belirsizliği diğer insanlarla kurduğumuz ilişkilerde de yaşarız. Bu belirsizlik her zaman sosyal ilişkilerimize kısmen sirayet etmektedir (Nixon, 2021, s. 29).

Bedenin öznel boyutu ve dışsal boyutuna bakıldığında Fenomenolojik beden anlayışında beden, aynı zamanda bir özne olarak deneyimlenir, yani insanın kendisinin bedenini deneyimlemesi (bedeni "ben" olarak hissetmesi) ile başkaları tarafından bir nesne olarak algılanması arasında bir fark vardır. Beden, bir yandan başkalarının gözünde bir nesne olabilir (örneğin, görsel ya da fiziksel olarak), diğer yandan öznenin kendi deneyimi açısından içsel bir varlıktır. Bir dünya deneyimine sahibiz fakat bu net olarak belirlenebilen bir deneyim değildir sentezi bitirilemez bir bağıntılar sistemidir. Bir ben deneyimine sahibiz mutlak bir öznellik anlayışı bağlamında değil zamanın akışı tarafından bölünemeyen bir ben anlamında (Ponty, 2017, s. 300). Merleau-Ponty, bedenin hem özne hem nesne olarak var olduğuna dikkat çekmektedir.

Fenomenolojik beden anlayışında bedenin duyusal ve hareketli doğası söz konusu olduğunda, yalnızca bir algı organı değil, aynı zamanda hareket eden bir varlıktır. Bedenin duyusal algısı, dünyayı anlamamızın temelinde yatar. Beden,

sadece pasif bir algılayıcı değil, aktif bir eylemde bulunan varlıktır. Bedensel deneyim, sadece gözlemlerle değil, aynı zamanda hareket ve eylemle şekillenir. Merleau-Ponty, bedenin motorik yetenekleri ve duygusal halleri arasında derin bir ilişki olduğunu belirtir. Bu da bedenin, dünyayı "işlememize" ve "düzenlememize" yardımcı olduğunu bir göstergesidir. Ponty'ye göre birinin diğerine aktif olarak müdahale ettiğini diğerinin ise pasifçe edilgen kaldığını söylemek mümkün değildir. "Bakışımın veya elimin yaptığı keşif olmadan ve bedenim onunla senkronize olmadan önce duyulur olan belli belirsiz bir çağrıdan ibarettir" (Ponty, 2017, s. 293).

Fenomenolojik beden, zaman ve mekân içinde varlık gösterir. Beden, bu iki kavramla ilişkili bir biçimde dünyada hareket eder ve yer değiştirir. Bedenin zaman içindeki varlığı, yaşlanan, değişen ve hareket eden bir varlık olma durumunu içerir. Bu, bedenin dünyaya dair anlam üretme sürecini etkiler. Mekânsal sentez ve nesnenin sentezi zamanın açılmasına dayanmaktadır. Her sabitleme hareketinde bedenim bir geçmiş, bir şimdi ve bir geleceği birbirine bağlar, zamanı salgılar (Ponty, 2017, s. 326-327). Fenomenoloji, iki temel gerçekliği (deneyim ve beden) hatırlatır. Kaderli'ye göre, insani deneyim bilginin, soyutlamanın ve kavrayışın dolaysız kaynağıdır ve "İnsani deneyim ve algı, bedensel varoluşumuzda bütüncül ve ayrılmaz bir şekilde temellenir. Uzamda ve zamanda var olmak, bir bedende ve bedenle var olmaktır (Kaderli, 2017, s. 102).

Fenomenoloji anlayışı içinde akıl ve beden, özne ve nesne, toplum ve birey, doğa ve kültür, dünya ve insan, deneyim ve bilgi gibi dikotomik ayrıştırmalara yer yoktur. Fenomenolojik hareket her şeyden önce insani bedenleşme deneyimine bu gibi kategoriler çerçevesinde yaklaşan tüm yaklaşımlara karşı eleştirel bir tavır sergilenmektedir (Kaderli, 2017, s. 103). Shiling (2003), Turner (2019), Crossley (2012) gibi beden uzmanlarına göre bu yaklaşım yapısalcı ve post- yapısalcı teorilere karşı bir meydan okuma girişimidir. Fenomenolojik yaklaşımın özellikle kültür teorisi içinde beden analizine yaptığı en önemli katkı, genel olarak kültürün özelde de bedenin hâkim anlayışını semboller ve davranışlar üzerinden okunan metinler olarak görülmesi yerine bedenleşmiş subjektif deneyimler çerçevesinde anlaşılmasının önemine dikkat çekilmiştir. Kaderli'ye göre (Kaderli, 2017, s. 103-104) fenomenolojik beden yaklaşımı, beden yaklaşımlarının iki kutbunu temsil etmektedir. Naturalist ve sosyal yapılandırmacı yaklaşımların ortasında bütüncü ve dengeleyici bir işlev görmüştür. Bilhassa sosyoloji ve antropoloji disiplinleri

içinde bedenın ihmal edilmiş boyutlarını diğerk disiplinlere bırakmak yerine ve bedenın interdisipliner çalışmalar arasında ele alınmasında etkili olmuştur. Tüm bunlar dünyayı kuran, bizler için varoluş imkânı olarak bütüncül deneyimimiz içinde fenomenolojik gerçekliğimizin bileşenleridir (Kaderli, 2017, s. 107). Yaşamakta olduğum beden ancak fenomenolojik olarak ele alınabilir; bilimsel anlamda deneyimin nesnesinin olması söz konusu değildir. Ampirik ben deneyimin içinde ele alındığında özneliğini kaybederek, özne olduğunda ise aşkın ben'e dönüşmüştür (Zengin, 2003, s. 43).

Fenomenolojik beden anlayışı, genellikle bedeni bireysel ve öznel bir deneyim olarak ele alır. Bu durum, bedenın toplumsal ve kültürel bağlamda nasıl şekillendiğı, normlar ve değerler aracılığıyla nasıl biçimlendirildiğı konusunda eksik kalabilir. Özellikle feminist felsefeler ve toplumsal eleştiriler, fenomenolojik yaklaşımın bedenın toplumsal inşasını ve bedenın cinsiyet, ırk, sınıf gibi toplumsal kategorilerle nasıl şekillendiğini yeterince ele almadığını savunmaktadırlar. Fenomenolojik beden anlayışı, bedeni öznel bir deneyim olarak ele alırken, bedenın üzerinde iktidar ilişkilerinin nasıl işlediğine dair derinlemesine bir analiz sunmaz. Michel Foucault gibi düşünürler, bedenın sadece bireysel bir varlık değil, aynı zamanda toplumsal iktidar tarafından şekillendirilen bir nesne olduğunu vurgulamıştır (Foucault M. , 2016). Foucault, bedenın disiplin, ceza ve toplumsal düzen aracılığıyla nasıl denetlendiğini açıklamaktadır. Turner'a göre, fenomenoloji beden sosyolojisi için felsefik bir temek olarak sınırlılıklara sahiptir (Turner, 2019, s. 78-79). Fenomenolojik beden yaklaşımı, bu tür toplumsal denetim ve güç ilişkilerini yeterince ele almadığı için eleştirilmektedir. Fenomenolojik beden anlayışı, bedeni deneyimsel bir varlık olarak ele almakta önemli katkılarda bulunsa da toplumsal, kültürel, iktidar ilişkileri, tarihsel bağlamlar ve metafiziksel analizler açısından bazı eksikliklere sahiptir. Bu nedenle, fenomenolojik yaklaşım, diğerk felsefi akımlar ve toplumsal teorilerle birleşerek daha kapsamlı bir beden anlayışı oluşturulabilir. Beden her zaman sosyal olarak biçimlenip konumlanmaktadır. Fizyoloji her zaman kültür tarafından belirlenmektedir. Bir erkek ve kadının ne olduğu da kültürel bir tanımlamadır (Kaderli, 2017, s. 121).

2.4.4 Feminist Beden Yaklaşımı

Feminist teoriler ekseninde bedenle ilgili günümüzde pek çok yaklaşım ortaya konmuş olsa da bedenin ne olduğuyla ilgili uzlaşmış bir tanım söz konusu olmamıştır. Disipliner ve teorik çerçevede kendini sürdüren bu tartışmalı konuya karşın neredeyse tüm bilim insanlarının bedenle ilgili uzlaştıkları tek noktanın bedenin makus tarihinin ve talihinin olduğu düşüncesidir. İnsanlığın beden (siz)leşme tarihi olan bu süreç, sembolik kültür ve söylem yoluyla doğanın ve kadın bedeninin tahakküm altına alınmasının eseridir. Ataerki söylem içinde bu sürecin uygarlığın gelişimi olarak görülmesi, söylemin gerçek deneyimi perdelemesine örnek teşkil etmektedir. Dolayısıyla bedenin çağdaş bilim içerisinde problematize edilmesi, feminist hareketle başlıyor olması şaşırtıcı değildir. Düşünce tarihinin hangi aşamasına bakılırsa bakılsın, ontolojik, epistemolojik ve fenomenolojik olarak değerlendirilen beden, kadının bedeni olmuştur (Kaderli, 2017, s. 123). Beden üzerinden kurulan uygarlık inşasına bakıldığında kadın bedenlerinin uygarlık içinde tahakküm altında tutulduğunu ve aynı zamanda ataerkinin sembolik ve söylemsel olarak inşa edilmiş bir yapılanma olduğunu ortaya koymaktadır. Gerek feodal gerekse erken kapitalist yapı içinde ataerki ideolojinin temelini Hristiyanlık oluşturmuştur. Ataerki din itaatkâr roller içinde kadınların tüm yaşam alanlarını belirleyen temel çıkış yeridir. Antik Musevilik Hristiyan öğretilerinde kadınların tehlikeli ve yasal mülkiyet bakımından ataerki gözetim ve denetime ihtiyaç duyan varlıklar olduğu şeklinde tanımlanmasında etkili olmuştur (Turner, 2019, s. 129-134).

Feminist beden yaklaşımı diğer yaklaşımlar içinde farklı bir yaklaşım değildir. Feminist yaklaşım problem odaklı bir felsefi yaklaşıma sahiptir. Feminist teorisyenlerin yapmaya çalıştığı sadece kadın bedeninin tanımını yaparak anlaşılmasını sağlamak değildir aynı zamanda kadın bedenleşmesiyle ilgili eleştirel bir tavır ortaya koyarak farkındalığı arttırmak ve çözüm üretmektir. Feminizm hareketi beden mücadelesi ekseninde kadın hareketiyle ortaya çıkmış olsa da feministlerin eşzamanlı olarak akademiye girmesiyle sürdürülmüştür (Kaderli, 2017, s. 124). Feminist teorisyenlerin ortak kanısına göre, Batı düşünce tarihindeki akıl ve beden ayrışmasının kendisi bizzatı cinsiyetlidir. Bu düşünce tarihi içerisinde, kadın bedeni öngörülemez, zayıf ve bozucudur. Bu durumdan kurtulmak için rasyonalizasyon ve aşma ilkeleri de erkeklere verilmiştir ve bu insanlık tarihi düşünüldüğünde şaşırtıcı değildir (Shildrick & Janet, 1999, s. 2). Kadın bedeni

temsil ettiği doğa, duygusallık, irrasyonellik, duyumsallık gibi unsurlar baz alındığında, Kartezyen düalizmin içinde bir metafor haline gelmiştir. Duyguları tarafından yönetilen kadın bedeni maskülen irade ve sosyal güç karşısında tehlikeli bir konuma getirilmiştir (Kaderli, 2017, s. 124). Kadın bedeni her zaman “öteki” konumundadır. Gizemli, güvenilmez, ataerkil düzeni, bilgidan uzaklaştıran, Tanrı’dan uzaklaştıran, cinsel arzuya ve şiddete yenik düşölmesine sebep gösterilen, irade başarısızlığına ölüm yoluyla tehdit edip meydan okuyandır (Bordo, 2003, s. 5).

Feminist beden yaklaşımı, bedeni toplumsal, kültürel, politik ve cinsiyetçi yapıların şekillendirdiği bir varlık olarak ele alır. Feminist teoriler, bedenin sadece biyolojik ya da doğal bir nesne olmadığını, aynı zamanda toplumsal bir inşaa ve iktidar ilişkilerinin etkisi altında şekillenen bir özne olarak var olduğunu savunur. Bu yaklaşım, bedeni hem cinsiyetin hem de toplumsal normların ve baskıların merkezine yerleştirir. Feminist beden teorisi, bedenin deneyimi, görünümünü ve toplumdaki yeri ile ilgili derin bir eleştiri yapar. Feminist beden yaklaşımı kendi içinde hem dönemsel hem de yaklaşımsal olarak farklı perspektifleri içinde barındırmaktadır. Bu farklı perspektifleri ortaya çıkaran meselelerden ilki bedenin kadınlar için bir engel mi yoksa imkân mı olduğu tartışmasıdır (Kaderli, 2017, s. 128).

Bu bağlamda karşımıza çıkan ilk düşünürler, Simone de Beauvoir, Shulamith Firestone, Judith Butler, Elizabeth Grozs ve Mary Wollstonecraft gibi liberal, muhafazakâr ve hümanist düşünürlerdir. Bu düşünörlere göre, kadın bedeniyle ilgili tüm süreçler ve özellikler kadınların haklarını elde etmelerinde bir engel teşkil etmektedir. Bu olumsuz görüşten hareketle kadın bedenleri, kadınların eşitlik için kapasiteleri üzerinde bir sınırlandırma getirdiğini vurgular. Bu engeller ise politik engellerdir ve üstesinden gelinmelidir. Onlara göre cinsler arasındaki engel ancak kamusal alanda ortadan kaldırılabilir (Kaderli, 2017, s. 128). Bu düşönceleri paylaşan düşünörlerin ortak paylaştıkları inançlar şöunlardır: “biyolojik olarak belirlenmiş ve kesinlikle kültürel ve entellektöel başarıya yabancı bir beden nosyonu; cinsel olarak nötral akıl ve cinsel olarak belirlenmiş(ve sınırlanmış) beden arasında bir ayırım; kadınların baskılanması onların bir kadınsı ve potansiyel olarak anne bedeni içinde sınırlandırılmasının bir sonucu görüşü(bu basitçe bedenin sosyal ve tarihsel bağlamı değildir, otonom bedenler üzerinde empoze edilen sosyal sınırlandırmalar değildir; fakat kadınların sosyal baskılanma problemini ortaya

çıkaran bu bedenin hassasiyeti ve gerçek kırılabilirliği); kadınların baskılanması bir bakıma, biyolojik olarak onaylanmaktadır-şöyle ki kadınlar çocuklarını taşıırken ya da onları büyütürken erkeklerden çok daha az sosyal, politik ve entellektüel alana katılabilmektedirler. Dolayısıyla biyolojinin kendisi dönüşüm ve modifikasyon gerektirmektedir” (Grosz, 2020, s. 15).

Biyolojik bedenle ilgili bu karmaşıklık bazı feministleri doğurganlığın bile barbarca olduğu yönündeki iddialara yöneltirken; diğerlerini ise kadın bedeninin tüm yönleriyle kutlanması ve onaylanması gereken bir farklılık olduğu düşüncesinin gelişmesine neden olmuştur. Eşitlik yahut aşma, farklılık gibi konular feminist teori içinde problemli bir durum oluşmasına sebebiyet vermiştir (Kaderli, 2017, s. 129). Bundan kaynaklı olarak feminist teorisyenler öncelikle kadınları biyolojik bedenlerine bağlayan düalistik düşünceyi çökertme üzerine yoğunlaşmışlardır. Feministlere göre biyoloji kadınları aşağılamak ve sosyal olarak baskılamak için kullanılmıştır. Bu nedenle ilk müdahale alanı, biyolojik, cinsel, sosyal ve kültürel olarak yapılandırılmış cinsiyetten ayırma üzerine olmuştur (Davis, 2007, s. 52-53). Feminist düşünürler, bedenin biyolojik özelliklerinin toplumsal bağlamda anlam kazandığını savunurlar. Bedeni, sadece biyolojik bir gerçeklik olarak görmek, onu toplumsal normların şekillendirdiği bir varlık olarak görmekle çelişir. Feminist beden anlayışı, cinsiyetin ve bedenin toplum tarafından nasıl şekillendirildiğini vurgular. Örneğin, kadın bedeninin belirli estetik, cinsel ve fiziksel normlarla şekillendirilmesi, bu normların kadınlar üzerinde baskı oluşturmaya yol açar. Cinsiyetçilik, bedenin objektifikasyonu ve toplumsal baskılar, feminist teorinin önemli eleştiri konularıdır.

En genel ifadesi içinde beden feminist teorisyenler için, kadınların bedenleşmiş deneyim ve pratiklerinin sosyal yaşamın içinde çeşitli bağlamlarda kadın bedeninin kültürel ve tarihsel olarak anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir (Kaderli, 2017, s. 125). Bu yapılandırmayı anlamak için evvela problematize edilen “ataerki” kavramına bakmak gerekmektedir. Ataerki kavramı, Kate Millet’in *Sexual Politics* (1977) kitabının basılmasından beri merkezi bir tartışma alanı oluşturmuştur. Ataerkin oluşmasının temel kaynağı olarak sembolik kültüre bağlı toplumsal- cinsel iş bölümünün ortaya çıkmasıdır. Ayrışma ve eşitsizlik toplumsal cinsiyetli yaşam ile ortaya çıkmıştır. Akabinde ise evcilleştirme ve uygarlık ve ataerki olarak devam etmiştir (Zerzan, 2013, s. 21-30). Gayle Rubin’in ifade ettiği üzere, kadınların dünya tarihi bakımından yenilgiye uğratılmaları kültürün

kökenleri ile ortaya çıkmıştır ve bu durum kültürün önkoşuludur (Rubin, 1975, s. 176). Kültür ve doğanın arasında şekillenen ayrışmanın uzantısı olan bu yapı “kadınlar bozulan bedenler üretirken, erkekler sağlam semboller yaratmaktadır” (Turner, 2019, s. 126).

Feminist teoriler, bedenin sadece bir biyo-fiziksel varlık değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel olarak şekillenen bir toplumsal işlev olarak nasıl algılandığını tartışır. Özellikle kadın bedeni, tarihsel olarak cinsel bir nesne olarak obje haline getirilmiş ve toplumda genellikle denetim altına alınmıştır. Yapılandırmacı feminist yaklaşım açısından anatomik bedenin kendisi, kültür içinde insanlar tarafından üretilen anatomi söylemi için teorik bir nesne konumundadır (Gatens, 1999, s. 231). Feminist beden teorisi, bu cinsiyetçi normların kadın bedenini nasıl belirlediğini, kadınların bedenleri üzerinde nasıl denetim kurulduğunu ve bu denetimlerin özne üzerindeki etkilerini sorgular. Bedenin nesneleşmesi üzerinden geliştirilen Feminist teori, özellikle kadın bedeni üzerinden yapılan kültürel temsillere dikkat çeker. Medyada, sanat dünyasında ve toplumda kadınların bedenleri genellikle erotikleşmiş, tüketim aracı olarak sunulmuş ve bu bedenler çoğu zaman özne değil, sadece nesne olarak görülmüştür. Bu nesneleşme, kadınların bedenlerini cinsel objeler olarak görme ve onları başkaları için çekici kılma çabalarını pekiştirir. Feminist beden anlayışı, bu tür nesneleştirmenin özgürleşme ve öznellik önündeki engelleri oluşturduğunu savunur. İnsan bedeni her zaman işaretlenmiş ve anlamlandırılmış durumdadır ve bilimin üzerinde doğru söylemi yapılandıracağı bir nesne değildir. Beden cinsiyetin üzerine kazındığı biyolojik bir varlık olarak sadece anlaşılamaz, beden dışavurum ve söylemler tarafından yapılandırılır (Kaderli, 2017, s. 132).

Feminist teori bedenin özgürleşmesi ve kontrolü hususunda, bedenin sadece toplumun ve patriyarkal yapının baskısı altında var olmak zorunda olmadığını savunur. Öz-yönetim ve özgürleşme, feminist bedensel düşüncenin önemli temalarındandır. Bedenin üzerindeki toplumsal baskılara karşı mücadele etmek, bireyin bedenini özgür bir şekilde yaşama ve ifade etme hakkını savunur. Foucault’nun yapılandırmacı yaklaşımı, feminen bedenin disipliner pratikler içinde nasıl üretildiği ele alan Barkty, kadın bedeni boyut ve biçim jestler, duruşlar ve hareketler tarafından bedenin görünümü ile ilgili disipliner pratikler tarafından üretilir. Diyet, fitness, kozmetik gibi alanların iç içe geçmiş mekanizmalar olarak üretimin ayaklarıdır. Bu disipliner pratikler, ideal feminen bedenin yani öznenin

olumsuzlanarak üretildiği ve tahakküm edici bir sistemdir (Kaderli, 2017, s. 132). Bu disipliner güç Foucault'un dediği gibi her yerdedir. McNay'e (McNay, 2014, s. 328-331) göre modern toplumsal ilişkiler basitçe her şeyi kapsayan bir biyoiktidarın tezahürü olarak açıklanmamalı, farklı iktidar biçimlerinin karışımının bir tezahürü olarak açıklanmalıdır. Kadınların üreme hakları, bedensel özerklik ve sağlık hakkı gibi meseleler feminist beden anlayışının önemli tartışma alanlarındandır. Simone de Beauvoir *Ben Bir Feministim* adlı eserinde, kadınların toplumdaki yerlerini ve kadın bedeninin nasıl cinsiyetçi normlar tarafından şekillendirildiğini tartışır.¹⁴ "Ebedi dişi"¹⁵ bir yalandır çünkü doğanın insanın gelişiminde küçük bir etkisi var; bizler toplumsal yaratıklarız. Ayrıca, kadınların doğal olarak erkeklerden daha geri olduğuna nasıl inanmıyorsam, doğal üstünlüklerine de inanmıyorum." (Beauvoir, 1986, s. 63). Simone De Beauvoir, kadın bedeninin tarihsel olarak nasıl bir nesne haline geldiğini ve kadınların özgürleşmesinin bedenin özne olarak kabul edilmesine bağlı olduğunu savunur. Ataerkil düzende kadının bu alanda yaşamaya mahkûm edilmiş aşkınlık tarafı ketlenmiş bir varlık haline getirildiğini söylüyor (Beauvoir, 2019, s. 14).

Postmodern feminist teorinin ve radikal beden yaklaşımının en önemli ismi şüphesiz Judith Butler'dir. Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'* isimli çalışmasında, Cinsiyetin toplumsal bir inşa olduğunu öne sürer ve feminist beden teorilerini tartışırken, cinsiyetin biyolojik determinasyon yerine dil ve sosyal normlar tarafından şekillendirildiğini savunur (Butler, 1993). Cinsiyet performansı (gender performativity) kuramı, cinsiyetin biyolojik bir gerçeklikten ziyade toplumsal olarak yapılandırılan bir kimlik olduğunu savunur. Bu düşünce, bedenin sadece biyolojik özelliklerinin değil, aynı zamanda toplumsal normlar tarafından nasıl perforce edildiği üzerine de yoğunlaşmıştır. Beden, Butler'in

¹⁴ Cinsiyetçilik: İki cins arasında egemenliğe dayanan ayrım gütmeye olarak tanımlanabilmektedir. "Feminist kuramda, toplumsal ve kültürel olarak belirlendiği, toplumdan topluma ve tarihsel olarak değiştiği savunulan gender ile daha biyolojik addedilen sex arasındaki farkın vurgulanması sonucu iki terimin arası giderek açıldı. "Cinsiyet" dediğimiz şeyin birbirinden ayrıştırılabilecek iki ayrı kullanımının bulunmadığı Arapça, İbranice ve Türkçe gibi dillerde, kuramı aktarabilmek için gender'ın karşılığı olarak "toplumsal cinsiyet" terimi üretildi ve literatüre yerleşti." Butler, J. (2014). *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi* (4 b.). (B. Ertür, Çev.) İstanbul: Metis. s.9 virilio

¹⁵ Ebedi dişi: "Ebedi dişi" (Almanca: *das Ewig-Weibliche*, İngilizce: *the Eternal Feminine*), özellikle Alman şair Goethe'nin *Faust* adlı eserinde geçen ve tarih boyunca çeşitli şekillerde yorumlanmış sembolik bir ifadedir. "Ebedi dişi bizi yukarıya çeker." insan ruhunu yüceliğe, kurtuluşa ya da hakikate yönlendiren manevi, ilahi, aşkın bir güç olarak tasvir edilir. Goethe, J. W. von. (2007). *Faust: Birinci ve ikinci bölüm* (A. Tietze, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Orijinal eser 1832'de yayımlanmıştır).

söylemsel ve Sosyo- kültürel bir dayatma olarak toplumsal cinsiyetin analizinin merkezinde yer almaktadır (Kaderli, 2017, s. 134). Buna göre beden, “*asla tümüyle içselleştirilemeyecek bir norm*” olarak toplumsal cinsiyetin kendini üretme aracı ve sonucudur (Butler, 2014, s. 230). Feminist beden teorisi, beden çeşitliliğini kabul eder ve tek tip, standart bir beden anlayışına karşı çıkar. Bedenin estetik ve fiziksel standartlara uyması gerektiği yönündeki baskılara karşı çıkarak, farklı beden türlerinin de değerli ve geçerli olduğunu savunur. Şişmanlık, yaşlanma, engellilik gibi beden tipleri genellikle toplumda dışlanmış, normatif beden anlayışının dışında bırakılmıştır. Feminist beden yaklaşımı, beden çeşitliliğinin tanınması gerektiğini savunur ve beden normlarının içselleştirilmesinin önlenmesi gerektiğini vurgular, çünkü cinsiyet maddeleştirilmesi gereken zorunlu olarak düzenleyici bir idealdir (Butler, 2014, s. 8). Butler tüm bu görüşler çerçevesinde özetle, dışavurumcu bir cinsiyet modelinin ötesine geçen bir feminist teori çağrısı yapmaktadır. Ona göre cinsiyetin sosyal fenomenini yaratan politik çıkarlardır. Mesele dünyayı kadın bakış açısına göre yeniden tanımlamak değildir. Bu bakış açısının ne olduğunun bilinmiyor oluşu bir yana bu her ne ise tekil de değildir (Kaderli, 2017, s. 144). Butler’a göre feminizmin asıl görevi, bu inşaların mümkün kıldığı altüst edici sistemleri açıklamak, kimliği kuran yerel müdahale imkanlarını olumlamaktır. Bu teşhislerden sonra Butler, “toplumsal bir cinsiyet belası çıkarmanın ” ve “toplumsal cinsiyeti olduğu yerde tutmaya çalışan kurucu kategorilerin ta kendilerini seferber ederek altüst edici bir kargaşaya sokmanın” (Butler, 2014, s. 90) somut adımlarından söz etmektedir.

Radikal yapılandırmacı ve yapısökümcü feminist beden yaklaşımı, bedensizleşmiş bir teorik yönelim ortaya çıkarmış olsa da yöneltlen eleştiriler zamanla feminist teori içinde bedenın tüm yönlerini kapsayan bir yaklaşımın gelişmesine neden olmuştur (Kaderli, 2017, s. 158). Bedenin biyolojik materyalliği ve Sosyo- kültürel boyutları karşılıklı etkileşim halinde Grosz tarafından ele alınmaktadır. Grosz bedeni ayrıcalıklı, hususi bir “şey” olarak değerlendirir. Sadece bir şeye indirgenmemesi gereken beden, diğer nesnelerden farklı bir yerdedir. Bunun nedeni bedenın perspektifin, görüşün yansıtımaların ve failliğın merkezi olmasıdır. Bedenler durağan değildir; bedenler etkileşimsel ve üretken olarak fonksiyon görürler. Bedenler eylemde bulunur ve de tepki verir (Kaderli, 2017, s. 159). Bedenler ve akıllar iki ayrı öz ya da tekil bir özün iki atfı değildir, bu iki alternatifin ortasında bir yerdedir. Grosz’a göre eğer feministler kendi amaçları

için bir beden kavramı dirilteceklerse bu biyolojik ve yarı natüralist betimlemelerden kaçınmak durumundadırlar. Elizabeth Grosz, bedenın toplumsal, biyolojik ve kültürel yönlerini ele alarak feminist teorilerin bedeni nasıl temsil ettiğini tartışır. O, bedenın kadınlık ve cinsiyetin çok daha ötesinde, ontolojik bir kavram olarak ele alınması gerektiğini vurgular (Grosz, 2020, s. 20).

Feminist beden teorilerine belli başlı bazı eleştiriler getirilmektedir. Feminist beden teorileri, bedeni toplumsal baskılara ve normlara karşı savunurken, bazen beden politikaları açısından aşırıya kaçabildiği ve bedeni aşırı öne çıkarma riski taşıdığı iddia edilmektedir. Bu durum, bedeni sürekli olarak politize etmeye yönelik eleştiriler almaktadır. Bazı feminist teorisyenler, Susan Bordo gibi, feminist beden teorilerinin sıklıkla biyolojik farklılıkları göz ardı ettiğini ve kadınların beden algılarının yalnızca toplumsal yapılarla değil, biyolojik ve psikolojik faktörlerle de şekillendiğini savunur (Jaggar & Bordo, 1989). Cinsiyetin yalnızca toplumsal bir yapı olarak ele alınmasının, biyolojinin ve bedenın biyolojik yönlerini göz ardı ettiğini, bu durumun hem toplumsal hem de biyolojik faktörlerin birleşimiyle şekillenen bir bedensel kimlik anlayışına karşı çıkıldığını savunurlar. Bu, özellikle interseks ve trans bireyler gibi, biyolojik cinsiyetin ve toplumsal cinsiyetin daha karmaşık olduğu durumları göz önünde bulundurmadığında önemli bir eleştiri noktasıdır. Bazı feminist eleştirmenler, beden ve sınıf ilişkilerine yönelik eleştirilerini bedenın sadece cinsiyetçi bir bakış açısıyla ele alınmasının, sınıf, ırk, kültür gibi diğer önemli faktörleri göz ardı edebileceği konusunda yöneltmişlerdir. Kadın bedenının deneyimi, farklı sınıfsal ve ırksal kontekstlerde farklı şekillerde algılanmaktadır.

İrkçi feministler ve siyah feministler gibi eleştirmenler, feminist beden teorilerinin beyaz ve Batılı kadın bedeni üzerinden şekillendiğini ve bu nedenle diğer ırkların, sınıfların ve kültürlerin beden deneyimlerine yeterince yer verilmediğini belirtirler. Farklı kültürlerde bedensel normlar ve deneyimler farklıdır ve feminist beden teorisi bunları yeterince kapsamayabilir. Örneğin, siyah kadınlar, bedenlerinin etnik kimlik ve ırkçılık tarafından nasıl şekillendirildiğini, bedensel deneyimlerinin çoğunlukla stereotiplere dayalı bir şekilde nesneleştirildiğini daha fazla hissederler. Bu da feminist beden teorisinin sınıfsal ve ırksal çeşitliliği göz ardı edişine dair bir eleştiridir.

Feminist beden teorisi, kadın bedeni üzerinde odaklansa da bu bazen erkeklik ve kadınlık gibi ikili cinsiyet normlarının yeniden üretilmesine yol açabilir.

Özellikle cinsiyet normlarının ve bedensel kimliklerin sorgulanması gerektiği vurgulansa da bu anlayış bazen heteronormatif bir bakış açısının kadın ve erkek arasındaki ikilik üzerinden şekillenmesine yol açabilir. Queer teorisyenler ve transfeministler, feminist beden teorilerinin heteroseksüel normatifiği ve ikili cinsiyet anlayışını eleştirebilirler. Cinsiyetin katı bir ikilikten ziyade akışkan (fluid) bir yapı olduğunu ve trans, queer ve interseks bireylerin bedenlerinin deneyimlerini daha fazla dikkate almak gerektiğini savunurlar. Sancar, feminist beden teorilerinin, kültürel ve toplumsal baskıların bedene nasıl etki ettiğini tartışırken, bedeni tamamen toplumsal bir inşa olarak görmek yerine, biyolojik ve psikolojik gerçeklikleri de hesaba katmak gerektiğini savunur (Sancar, 2003).

Feminist beden teorilerinin bazen beden normlarını sorgularken, bu güzellik ve estetik anlayışlarının da hala feminist teorilerin içinde yer aldığını savunan eleştiriler vardır. Medya, popüler kültür ve güzellik endüstrisi, kadın bedenini sürekli olarak tüketim ve estetik bir nesneye dönüştürürken, feminist teoriler bazen bu algıları eleştirirken tam anlamıyla bu dönüşümü ayrıştıramamaktadırlar. Feminist beden teorileri, bazen bedenin özgürlüğü ile estetik güzellik anlayışını birbirine karıştırarak, bireylerin bedenleri üzerindeki toplumsal baskıları çok fazla estetik odaklı bir şekilde sorgulayıp, daha özgürleştirici bir bakış açısını tam olarak ortaya koyamamaktadırlar. Estlund'un eleştirisi, feminist beden teorilerinin toplumsal normların gücünü abarttığını ve biyolojik farkların, kadınların ve erkeklerin bedenlerini anlamada daha önemli bir yer tutması gerektiğini öne sürer (Birke, 2022).

Bedenin feminist bir bakış açısıyla özgürleştirilmesi gerektiği sıklıkla vurgulansa da feminist beden teorilerinin bu mücadelenin toplumsal bağlamlar ve politik eylemlerle daha güçlü bir şekilde ilişkilendirilmesi gerektiği eleştirisi mevcuttur. Beden özgürlüğü mücadelesi bazen, sadece teorik bir alan olarak kalabilir ve politik eylem ve toplumsal değişim ile bağ kurmakta zayıf kalabilir.

3. İKİNCİ BÖLÜM: DİJİTALLEŞEN TOPLUMSAL DÜZENDE POSTHÜMAN BEDEN

3.1 Dijitalizm Çağı

Bilim tarihi, “İnsanlık nasıl ortaya çıktı?” ile “ya sonrası?” arasında şekillenmiştir. Bilimin tarihi esasen insanın tarihidir de denilebilir. Tarih boyunca beden, ekonomik ve siyasi olarak tartışma konusu olmuştur. İnsanın ilk etkileşiminin doğayla ve bedeniyle olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Varoluş itibarıyla insan, sınırları aşma istenci içerisinde olan bir varlıktır. ~~Ölüm~~ ~~gelmiştir~~. Temel amacı hayatta kalmak olan insan, her zaman bir yaşam mücadelesi vermek durumunda kalmıştır. Zaman içerisinde doğanın gücü karşısında gösterdiği çaba ve azimle geliştirdiği aletlerle doğayı kontrolü altına almayı başarmıştır. İnsanın doğa karşısındaki galibiyeti kendi varoluşu hakkında düşünmesini sağlamıştır. Geliştirilen teknolojiler, siyasetten ekonomiye, eğitimden sanata birçok toplumsal alanda insanlığın kaderini değiştirecek yeniliklere kapı aralamıştır. Ateşin bulunmasından yazının icadına kadar çok ciddi kırılmalar yaşayan insanlık, Sanayi Devrimi ile tarım toplumundan kent hayatına geçişte akıl almaz bir toplumsal maddi dönüşümle karşı karşıya kalmıştır. Her yenilik ve icadın gündelik hayata bu denli nüfuz ettiği yeni dönem ise, bilgi enformasyon toplumuna geçiş olmuştur.¹⁶ Neil Postman’a göre (Postman, 2006, s. 78) denetimsiz enformasyon ölümcüldür. “Eskiden gerçek mekânın yüzeyinin algısını belirleyen üç geometrik boyutun yanına bugün bir de maddenin üçüncü boyutu eklenmektedir: "Kütle" ve "enerji"den sonra "enformasyon" da gerçeklik tarihine girmiştir; tele-gözetim ve ortam kontrolü sayesinde şeylerin ve yerlerin gerçek varoluşunun bir kopyasını üretmektedir” (Virilio, 2003, s. 114). Toplumsal meselelerin girift olması hasebiyle, dijital teknolojileri ve posthümanı incelerken teknolojik belirlenimcilik doğru olmayacaktır.

Teknoloji toplumsal boyutta değişime neden olurken iletişimle de etkileşime girmektedir. Yaşamsal bir olgu olan iletişim tıpkı teknoloji gibi toplumsal değişimi hızlandırıcı bir olgudur. Teknolojinin politik bir unsur haline

¹⁶ Enformasyonla ilgili detaylı okuma için bkz: Neil Postman, Teknopoli (2006). Virilio, P. (2003). *Enformasyon Bombası* (1 b.). (K. Şahin, Çev.) İstanbul: Metis.

getirilmesi ile metaya dönüşmesi ve görece gücünü arttırması toplumsal değişim bağlamında iletişimin etkin rolünün arttığı sonucunu göstermektedir (Aydın, 2021, s. 1). Bireysel yetenekler, girişimcilik gibi pek çok faktörün sürece dahil olması etkileşim içinde karmaşık bir sürece karşılık gelmektedir. İletişim çalışmaları insanlık tarihi için sadece önem arz etmemekte insanlık tarihinin merkezinde bulunmaktadır. İletişim tarihini uygarlığın tarihi kadar eskiye götürmek bize var olan literatürdeki bazı iddiaları sorgulamaya itmektedir. İletişimin gelişiminin sözlü kültürden başlayan basılı yazınla devam eden ve teknolojik devrimle günümüze kadar gelen bir süreç içinde değerlendirilmektedir. İletişim sadece içinde bulunulan zaman dilimiyle değil yine içinde yaşanan tarihsel boyutuyla da değerlendirilmesi gereken bir süreç olduğu söylenebilir. Bu tarihsel devrimin arkasında 3 bin yıllık sözlü geleneğin olduğu söylenilebilir (Al, 2017, s. 48).

O halde, sözlü kültür öncesi, sözsüz iletişimi nereye koymalı? Tam olarak burada beden ve iletişim ilişkisi devreye girmektedir. Fakat klasik Yunan'dan kalmış retorik sanatının biraz abartılmasıyla sözlü kültür öncesi tarih tipik olarak belgesel kayıtların etrafında yorumlandığı için, sözlü kültürlerin karakteristik özelliklerinin betimlenebilmesi güçtür. İnsan deneyiminin yazılı belgelerden veya başka somut kalıntılardan önceki dönemleri belirsiz olması nedeniyle iletişim tarihinde pek yer verilmemesi kaybolmasına neden olmaktadır (Castells, 2008, s. 477). Kullanılan ilk iletişim aracının ne olduğunu tespit etmek neredeyse imkânsızdır. Fakat değişen çevre koşullarıyla birlikte uyum sağlamak için doğadaki nesneleri kullanışlı hale getirmişlerdir. Burada bunları hangi yöntemle kullandıkları tam bilinemesi de mühim olan sürecin kendisidir. Yani insanlık iletişim araçları oluşturarak iletişimi yaygınlaştırmıştır. İletişim araçlarının olmadığı dünyada yüz yüze iletişim imkânları zorlamaktaydı. Al'a göre (Al, 2017, s. 48) yüz yüze iletişimin beraberinde getirdiği bazı unsurlar vardır. Bunlar; "bir aradalık", "eş zamanlılık" gibi unsurlardır ve zaman içerisinde değişime uğramışlardır. Teknolojik aygıtların ortaya çıkması yüz yüze iletişimi ortadan kaldırmamaktadır. Bugün insanlar hâlâ yüz yüze iletişim kurmaya devam etmektedir. Böylece teknolojik araçların yüz yüze iletişimi öldürdüğü yönündeki iddialar zayıflamıştır. Bunun yanı sıra yüz yüze kurulan iletişimin biçiminin ve anlamının değiştiğini de söylemek mümkündür. Bu durumu Nazife Güngör şöyle ifade etmektedir: "Sözlü iletişimi yazılı iletişimin karşısı ya da önceli olarak görmek yanlış olur." (Güngör, 2013, s. 42). Tarih boyunca insanlar hayata dair yaşam alanlarını kolaylaştırmak

için bireysel ve kolektif hafızaya gereksinim duymuşlardır. İhtiyaç duyulan zaman zaman ekstrasomatik bellek diye ifade edilen beden dışındaki bellektir. Bu da büyüklüğü artan veriyi depolayacak ve gerektiği zaman yeniden elde etmeyi sağlayacak iletişim araçlarının gelişimine neden olmuştur (Crowley & Heyer, 2019, s. 17). Üretilen nesneler ve simgeler göçebe hayattan yerleşik hayata geçmeye salık verdi, avcılığın yerini tarım aldı ve yeni ve çok önemli bir iletişim aracı olan yazı ortaya çıkmıştır.

Dünyanın her yerinde zamansal ve mekânsal ayrılıklardan kaynaklı olarak farklı kültürel yönelimler ortaya çıkmıştır. En iyi bilinen uygarlıklardan Antik Mısır'da, taşlar üzerine yazılan yazılar büyük piramitlerin, sulama kanalları ve takvimlerin ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir. Bunun yanı sıra, din, ekonomi ve siyaset gibi toplumsala dair her alan yeniden üretilmiştir. Ağır ve zor işlenen taştan papirüse geçilmesi düşüncede de çeşitliliğe ve iş kolaylığına neden olmuştur. Merakı, gözlemi, düşünmeyi arttırmıştır. Bunun yanı sıra konuşmayı akıcı hale getirerek, edebiyatta ve dinsel metinlerde gelişmeler yaşanmasına ve gelişen yazı sistemi devlet idaresinin de kurumsallaşmasına olanak vermiştir. Öncelikle kâtipler yetiştirilmiş ve eğitim yönetici sınıfa verilmeye başlanmıştır. Böylece yazmak ayrıcalıklı bir yer tutmuştur (Crowley & Heyer, 2019, s. 19). Bu durum gündelik hayattan idari hayata kadar ciddi bir siyasallaşmayı başlatmıştır. Sınıf farkının oluşması, yöneten ile yönetilen farkının belirginleşmesi hatta dinin bile tekelleşmesi söz konusu olmuş, Tanrı kralların ortaya çıkmasıyla iktidarın törenler ve ritüeller üzerinden şiddet aracılığıyla tahakküm kurmasıyla toplumsal yaşamı kökten etkileyecek durumlar ortaya çıkmıştır. Taşa olan bağımlılık yerini papirüse bırakmış, böylece hızlı ulaşımın ve aktarımın yaygınlaştığı ilkel düzeyde enformasyon toplumu diyebileceğimiz yeni toplum düzeni ve yönetim çeşitli yeni teknolojik gelişmelere de kapı aralamıştır. Akabinde Sümer şehir devletlerinde yazının yaygınlaştığını, kil ve çivi yazısının yaygın kullanıldığını, en eski kil tabletlerinin bulunmasıyla matematik, bankacılık, sözleşmeler gibi çeşitli alanlarda yaygın kullanıldığını görmekteyiz (Crowley & Heyer, 2019, s. 36). Biriken bilgi ve zenginlik rekabetin ve çatışmaların artmasına da neden olmuştur. Her uygarlık aynı dönemde aynı gelişmeleri gösterememiştir.

Crowley ve Heyer'e göre (Crowley & Heyer, 2019, s. 53) tarihsel bir inceleme yapıldığında, insanlığın bu kadar ilerlemiş olmasının temel kaynağının yazı olduğu söylenilebilir. Yazı, insanlık tarihinin en büyük icatları arasındadır

hatta belki de en büyük icadıdır. Çünkü tarihi olanaklı kılmıştır. Yazının da gelişip ilerlemesiyle alfabe/harf sistemine dayandığı için zaman içerisinde eski hiyerogliflere benzer modern simgeler ortaya çıkmıştır. Trafik işaretlerinden gündelik hayattaki mekânlara ve kişisel eşyalara kadar her şeyin üzerinde simgeler kullanılmaktadır. Çok daha yeni bir iletişim kanalı olarak ise emoji, gif gibi sözsüz iletişim dili yaygın olarak kullanılmaktadır. Bütün bunlar iletişimi eğlenceli ve kolay hale getirdiği gibi uzun vadede de iletişimin kendisini zorlaştırmaktadır. İfade ediliş biçimi anlam karmaşasına neden olabilmektedir. Yeni iletişim biçim ve tekniklerinin ortaya çıkmasıyla yeni bir kavrayış elde etmekle birlikte bazı şeyleri de yitirdik. Geçmişteki sözlü kültür dünyası metaforlar, doğrusal olmayan yaratıcı düşünce ve dünyanın çok duyulu bir kavranış biçimine dayanan bellek bakımından daha zengindir. Deha hem sözlü hem de okuryazar dünyanın bir mirasıdır. Sonuçta Homeros yazamıyordu. Destanları başkaları tarafından yazıya geçirilmişti” (Crowley & Heyer, 2019, s. 64).

Yine de kesin olarak bilinen şu ki, tarihi olarak bugüne gelmiş her veri okuryazar kâtipler tarafından aktarılmış ve insanlığa kazandırılmıştır. Elbette bu durum zaman içerisinde teknolojik gelişmelerle entegre olarak bazı olumsuz durumlara neden olmuştur. Hafızanın yeterince kullanılmaması, sözlü kültürde olduğu gibi ezber yapılmaması hatta konuşmanın bile azaltılması zihni zayıflatmıştır. Telefon ve bilgisayar gibi teknolojik aletlere olan bağımlılık insanın hafızasına yapılmış en büyük darbedir denilebilir. Bu argümanın aksine İnternetin, bilginin kendimizden bağımsız olarak topluca depolandığı bir dışsal veya transaktif hafızanın birincil biçimi haline geldiği bilginin erişimi bakımından faydalı olduğu da savunulmaktadır¹⁷ Bilgisayarlar ilk başta idari işlerde, askeri alanlarda, bilimsel çalışmalarda kullanılmıştır. Mikroçip teknolojisiyle birlikte bilgisayar, endüstri gibi ticaretin her alanında yaygınlık göstermiş, televizyon alıcılarından ısıtıcılara, ev aletlerinden elektronik oyunlara kadar yayılmış ve insan teknolojik ürünlerin bir parçası haline gelmiştir. Büyük fabrikalarda ve kurumlarda olan teknolojik altyapı artık tek bir kişinin evinde ve kullanımına sunulmuştur.

¹⁷2011 yılında Betsy Sparrow, Jenny Liu ve Daniel M. Wegner tarafından yayımlanan “*Google effects on memory: Cognitive consequences of having information at our fingertips*” isimli çalışma insanların interneti bir dışsal hafıza (external memory) gibi kullanmaya başlamasının bilişsel etkilerini incelemiştir. Daha fazla bilgi için bkz. Sparrow, B., Liu, J., & Wegner, D. M. (2011). Google effects on memory: Cognitive consequences of having information at our fingertips. *Science*, 333(6043), 776–778

Kişisel bilgisayar ağının daha da yaygın hale gelmesi küresel internet sayesinde mümkün olmuştur. World Wide Web (Dünya Çapında Ağ) ile ağların hızlanarak yayılmasına katkı sağlamıştır. Bu sayede bilgi hızla dolaşıma girmiş; sanatın, idari kullanımların, araştırmaların, eğitimin, ticaretin, toplumsal etkinliklerin işlenilmesi ve görünürlüğünün artması sağlanmıştır. Bu teknolojik gelişmelerin sonuçlarını anlamak için tarihi bazı gelişmeleri göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Örneğin, matbaa basım süreçleri söylenilebilir. Yazılı sınırlı kaynakların çoğaltılması pek çok alanda reforma neden olmuştur. 17. yüzyılın başlangıcıyla birlikte matbaa tamamen yeni olan bilgi çerçevesinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹⁸ Fizik kimya alanları gibi birçok alandaki eserlere herkesin ulaşması mümkün hale gelmiştir. Bunun yanı sıra dini eserler de gündeme gelmiştir. Postman *Teknopoli* eserinde Tanrının sözü çoğaltıldığını ve bireyselliğin öneminin büyük ölçüde arttığını söyler (Postman, 2006, s. 80). Başta dini alan ve siyasi alan olmak üzere. Matbunun çoğalması kâtiplerin, din adamlarının ve yöneticilerin denetimini azaltmıştır. Aynı zamanda çoğaltılan metinlerin kolay dağılıyor olması iletişim araçlarının yaygınlaşmasına da neden olmuştur. Bilgisayarın bu aşma etkisi dikkate alınarak Platon'un yazıyı, zihinsel yeteneklerin, özellikle de belleğin erozyonuna yol açabilecek "yapay" bir yardımcı olarak değerlendirmesi mobil bilgi işlemenin yıkıcı sonuçlarına ışık tutmaktadır (Crowley & Heyer, 2019, s. 64). Dil bilgisi kuralları sayılar matbaanın gelişimini kolaylaştıran etkenler olmuştur. Fakat matbaa ile dizin denilen sistematik basım ortaya çıkmış ve eserler referans olarak kullanılabilecek duruma getirilmiştir. Gazeteler, broşürler, ilanlar ve kitaplar sayesinde kamusal söylemin yeni biçimleri ortaya çıktı (Postman, 2006, s. 80). Bu kaynakları günümüz teknolojisinin arama motoru olan Google gibi düşünebiliriz. Geniş çaplı bir arama motoru olan bu uygulama enformasyon depolayan bir veri tabanı haline gelmiştir. Bu veriler üzerinden askeri, ticari, endüstriyel alanda küresel bir hareketlilik ve bağlantı oluşmuştur. Bilgisayarın yeni iletişim araçları aracılığıyla medyayı yani içeriği dağıtma ve sunma biçimlerini dönüştürdüğünü söylemek mümkündür. Ağ'lar, sanal siteler, sanal dünyalar, sanal gerçeklik multimedya, bilgisayar oyunları, sanal para kazanma siteleri yeni medya formları olarak örnek gösterilebilir (Crowley & Heyer,

¹⁸ Matbaa ile ilgili detaylı bir çalışma için bkz. Elizabeth Eisenstein'in *The Printing Press as an Agent of Change*. Eisenstein, E. L. (1979). *The printing press as an agent of change*. Cambridge University Press.

2019, s. 367). Bütün bu yeni medya araçları kültürün yansıması olan her şeyi bilhassa görsel dilini yeniden şekillendirecek şekilde tasarlanmıştır. Yeni medya ile eski medya etki ve iletişim kurmak bakımından farklar içerir. Yeni dijital medyada çok yönlü bir etkileşim söz konusudur. Geleneksel eski medyada tek yönlü, bir merkezden alıcıya yönelik bir ileti söz konusu iken, dijital medyada alıcı aynı zamanda gönderici konumuna da gelmiştir. Stuart Hall'un Kodlama/kodajım makalesinde kitle iletişim araçlarının geleneksel olarak iletişim sürecini bir tür dolaşım devresi olarak görüldüğünü ve bu modelin (gönderen/mesaj/alıcı) yalnızca mesaj alışverişi düzeyinde olması nedeniyle karmaşık ilişkiler içeren değişik momentlerden yoksun yapısı nedeniyle eleştirildiğini ifade eder. İletişim süreci birbiriyle bağlantılı ancak ayırt edilebilir momentler (üretim, dolaşım, dağıtım/tüketim, yeniden üretim) içinde üretilen ve süregiden bir yapı olarak anlamının mümkün olduğunu söyler (Hall, 1993, s. 90-103). Dolayısıyla içerikler, platformlar çok farklı amaçlar için çeşitli algı, manipüle yöntemleri kullanılarak işlevleri dönüştürülmüştür.

"Biyolog Jean Rostand radyonun "bizi belki daha aptal yapmadığını, ama en azından aptallığı daha sesli bir hale getirdiğini," söylüyordu ... Zamanla walkman ile sağırlaşma, televizyon ile körleşme, Ray Bradbury'nin sözleriyle, "ayrıntı ve rengin yoğunlaşması, artık kelimelerin yerini alan şu imge bombardımanı" çıkacaktı ortaya." (Virilio, Enformasyon Bombası, 2003, s. 40).

Her şey dolaşıma sokularak yeniden dolayım lanmıştır. 17. yüzyıldan 19. yüzyılın sonuna kadar enformasyonun biçimini, miktarını ve hızını değiştirecek hiçbir teknolojik gelişme ortaya çıkmamıştır. 20. yüzyılın sonlarına doğru internetin ortaya çıkışı, bilimin, askeri iş birliğin, teknolojik girişimciliğin önemli bir çıktısı olmuştur. Teknolojik hızlanma ilk önce yazılıdan sözlüye geçmeyi, mektup ve kitaptan telefon ve radyoya geçmeyi sağlamıştı. Bu köklü dönüşüm iletişim altyapılarının gelişmesiyle birlikte temel sağlayıcının internet olduğu söylenilebilir. Bugün dünya üzerinde halen internet ulaşmayan bölgeler olsa da yaygın bir ağ internet teknolojisinin olduğunu söylenilebilir. 1970'lerin başında ARPANET askeri bir ağ teknolojisi olmasına rağmen Londra Üniversitesi Koleji'ne internet sağlarken, dünyanın diğer bölgelerine ABD askeri üssüne bağlı olması nedeniyle istenilen şekilde dağıtım ve ulaşım hizmeti verilmemiştir. Zaman içerisinde internetin özelleştirilmesiyle internet ağı Avrupa ve dünyanın diğer bölgelerinde de

yaygınlaşmaya başlamıştır. Böylece iletişim kurmak dışında başka içerikler de sunulmaya başlanmıştır.

Zaman içerisinde ABD'nin internet üzerindeki hakimiyeti azalmış ve kamusal internet ağı şirketleri ortaya çıkmıştır. 1990'da CERN'de çalışan uzmanlar sayesinde web yeni bir ara yüz kazanmıştır denilebilir (Crowley & Heyer, 2019, s. 381). Her ne kadar dönemi itibarıyla çok önemli bir gelişme olsa da telekomünikasyon altyapısı nedeniyle anadilin İngilizce olması gibi birçok faktörden de kaynaklı olarak yaygınlaşması zaman almıştır. İnternet altyapısındaki eşitsizlikler zaman içinde görece azalmış, teknolojik aletler daha kullanışlı hale getirilmiştir. Yaygınlaşan internet enformasyona sebep olmuş ve istenilen bilginin doğru şekilde ulaşılmasına engel teşkil etmiştir. Bu durum da kitlelerin manipülasyonunun önünü açmış iktidarı ve kapitalizmi beslemiştir. Web ve internet uygulamaları radyo, televizyon, telefon gibi yeni teknolojik araçlar eski iletişim araçlarına nazaran daha baskıcı ve saldırgan bir konumdadırlar denilebilir. Bunun sebebi her yerden her içeriğe kitleyi maruz bırakmalarıdır. Dahası internet teknolojileri televizyona ve radyoya daha şeffaf bir kimlik de kazandırmamıştır. Televizyon, radyo gibi geleneksel iletişim araçları kamusal alandaki gibi bir izleme olanağı vermez, çünkü kendi dairende mahrem alanında izleme eylemi gerçekleştirilir. Kahvehane gibi televizyon ve ortak radyo dinlenen yerler ise daha çok evin erkeklerinin paylaştığı alanlar olması nedeniyle ve de hareket, duygu paylaşımının sınırlı olmasından kaynaklı olarak insanları mahrem alanlara, evlere çekmiştir. Dolayısıyla televizyonun gözetleme işlevi kişiseldir denilebilir. Aynı zamanda ses, görüntü ve veri sağlanmasıyla ortak iletişim dili geliştirilerek bağlantı merkezleri aracılığıyla evrenselleştirilmiştir. İlk bakışta bu durum olumlansa da daha geniş ölçekli bakıldığında bir daralma söz konusudur. Bugün ise anlık görüntünün karşısında kelam ortadan kalkmaktadır. Virilio'ya göre (Virilio, Enformasyon Bombası, 2003) yazılı metinleri okuyamama, yazma becerisine sahip olmama ile sessiz mikrofonlar ve dilsiz telefonlar çağı başlamaktadır. Bu durumu ise teknik bir arızadan kaynaklı olarak değil toplumsallık arızası olarak değerlendirmektedir. İnternetin ticari şirketlerin tekelinde gelişmesi özelleşmesinin önünü açtı ve böylece yeni bir otorite ortaya çıkmıştır. "1999'da ne ABD'de ne dünyada internet üzerinde yetki sahibi açık, tartışmasız bir otorite bulunuyordu; bu da yeni çarkın hem teknolojik hem de kültürel açıdan serbestçe yuvarlanıp gitme özelliğinin bir göstergesidir" (Castells, 2008, s. 60). Öte yandan bu sistem her türlü

içerik sunmasıyla, her ilgi alanına hitap eden yeni bir dünya tasavvuru gelişmesine imkân tanımış, bu da sanal bir cemaat oluşturmuştur. Bir diğer ifadeyle kamusal alan dönüşmeye başlamıştır denilebilir. Kamunun yapısal dönüşümü devlet ve ekonominin dönüşümüne entegredir (Habermas, 2003, s. 25) Habermas kamusal alanla özel alan arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiğini incelemiştir. Kamusal alanla özel alan arasındaki ilişkinin bozulduğunu bunun sebebinin de şehrin gitgide karmaşıklaşan hayatını kendisi için bir bütün olarak idrak edememesi olarak görmüştür. Fakat asıl mesele bu değildir devrin kitle iletişim araçları büyük bir menzile ve etkinliğe ulaştılar bu da kamusal alanın genişlemesine neden oldu (Habermas, 2003, s. 319) 21. yüzyılın başında içine tam anlamıyla dahil olduğumuz ve bizim bir bütünümüz haline gelmiş olan teknolojik sistemin bir kırılma olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bir süreklilik gösteren teknolojik ilerleme teknoloji ve toplum arasındaki etkileşimi düşünüldüğünde enformasyon teknolojilerini öne çıkartmıştır. Habermas’a göre (Habermas, 2007, s. 136) Elektronik kitle iletişim araçlarının hükmettiği bir kamusal alan, bilgilendirme aracı olduğu kadar manipülasyon ve telkin (ki bu konuda özel televizyonlar müessif bir öncü işlev üstleniyorlar) aracıdır. Kurzweil biyolojik süreç gibi teknolojik sürecinde evrimsel anlamda da paradigma değişiminin yanı sıra kaosu beraberinde getirdiğini ifade etmektedir. Bir teknolojik icat olarak bilgisayarın icadı düşünüldüğünde, insanlığın daha karmaşık bilgi kümelerine ulaşmasına ve bunların saklanıp çoğaltılmasına neden olmuştur. İnternetin sağladığı imkânlar ise çok daha karmaşık ve büyük enformasyon krizlerine neden olmuştur. Teknolojik evrim bireyin evrimine de neden olmuştur (Kurzweil, 2016, s. 65).

“Bir ekranı okumak bakışla söz konusu olan şeyden tamamen farklıdır. Gözün bitmek bilmeyen bir kırık çizgi uyarınca dolaştığı dijital [dokunsal, sayısal] bir keşiftir bu. İletişimde muhatap olunan kişiyle, enformasyonda bilgiyle kurulan ilişki aynı niteliktedir: Dokunsal (tactile) ve keşfettirici. Yeni bilgisayarlardaki ya da hatta telefondaki ses, dokunsal, boş ve işlevsel bir sestir. Bu tam olarak bir ses değildir artık; tıpkı ekran için bakışın söz konusu olmaması gibi. Tüm duyarlılık paradigması değişti. Bu dokunsallık, dokunmanın organik anlamı değildir; gözle görüntünün yüzeydeki bitişikliğini, bakıştaki estetik mesafenin sonunu belirtir yalnızca. Ekranın yüzeyine sonsuzca yaklaşıyoruz, gözlerimiz görüntülerin içine serpiştirilmiş gibi. Seyirciyle sahne arasında mesafe kalmadı, bütün teatral uzlaşmalar yok oldu. Bu düşsel ekran komasına böyle kolay giriyorsak eğer, ekran, doldurmamız istenen sürekli bir boşluk halinde belirdiğindendir: Görüntülerin yakınlığı, görüntülerin izdihamı, görüntülerin dokunsal pornografisi. Buna karşın bu görüntü hep ışık yılı uzaktadır. Hep bir tele-görüntüdür. Çok özel bir mesafeye

yerleştirilmiştir; bu yüzden bedenın aşamayacağı mesafe olarak tanımlanabilir ancak. Dilin, sahnenin ve aynanın mesafesi beden tarafından aşılabılır niteliktedir; böyle olduğundan bu mesafe insani kalır ve değişime [mübadele] olarak tanır. Ekran ise sanaldır; yani aşılamaz. Yalnızca bu soyut, kesinlikle soyut bir biçim olan iletişime olanak tanınmasının nedeni budur” (Baudrillard, Kötülüğün Şeffaflığı Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme, 2020, s. 60)

Ortak bir yere yani bilgiye dayanıyor olsalar da bu buluşlar, teknolojik ilgiye duyulan ihtiyaçlar ekseninde farklı bir konuma yerleştirilebilir. Mikro işlemcilerin üretilmesiyle devrimci bir elektronik sistem kurulmuştur denilebilir. Nitekim bu devrim biyoteknolojinin temelini oluşturmuştur. Biyoteknolojinin ilk izlerini MÖ 6000 tarihli bir Babil tabletine kadar götürülebilir. Genetik mühendisliğinin temeli olan DNA şifresi 21. yüzyılda elde edilen birikimin oluşumunu sağlamıştır. İnsan genetik biliminin katkısıyla sadece kendi sınırlılıklarını değil, gelecek nesillerin ve türlerin evrimine de etki etme imkânı bulmaktadır (Aydın, 2021, s. 18).

3.1.1 Teknoloji ve Kapitalizmin İçindeki Beden

Dijitalleşmeyle birlikte ileri kapitalizmin bir ürünü olan teknolojik aletler gündelik hayatımızın her alanına sirayet etmiş durumdadır. Buna verilebilecek en temel ve etkili örneklerden biri ise gündelik hayatın her alanını kuşatmış ve düzenlemiş olması nedeniyle mekanik saattir. Lewis Mumford’un da dediği gibi: “Modem endüstriyel devirde anahtar rolü oynayan makine buharlı motor değil, saattir. Mekanik saat, düzenli üretim, düzenli çalışma saatleri ve standart ürün fikirlerini mümkün kıldı.” (Mumford, Teknik ve Uygarlık, 2017, s. 27). Saat olmasaydı kapitalizm mümkün olmayacaktı.¹⁹ Yapısal olarak çok küçük ve teknik anlamda basit bir düzenek olan saatin icadı 12. ve 13. yüzyıla kadar dayandırılmaktadır. Saatin kullanım amacı manastırın ibadet saatlerine dikkat edilmesi içindi. Saat zamanla manastırın duvarlarını aşarak, işçilerin, tüccarların ve yöneticilerin hayatlarına dahil oldu. Fakat zaman içinde kendilerini çok katı bir şekilde tanıya adanmak isteyen insanlar tarafından icat edilen saatin, en çok kendilerini para kazanmaya adanmış insanlara yaradığı olmalıdır. Teknik bir kez daha gündelik yaşamı derinden sarsmış ve dönüştürmüştür. Uhrevilik ile dünyevilik

¹⁹ Mekanik saatin etkileri hususunda Mumford'un görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Lewis Mumford, Teknik ve Uygarlık. Mumford, L. (2017). *Teknik ve Uygarlık*. (E. C. Ercan, Çev.) İstanbul: Açılımkitap.

arasında devam eden kadim mücadelede saat ikincisinin tarafını tutmuştur (Postman, Teknopoli, 2006, s. 26). 21. Yüzyılın bir gerçekliği olan dijitalleşme ile kamusal alanın da dönüşüme uğradığını söylemek mümkündür. Amerika’da kamusal söylem türünün zamanla yok olmasını ve onun bir gösteri (show business) sanatına dönüşmesini gözlemleyip dikkat çeken eleştirmen sayısı az değildir (Postman, 2019, s. 14) .

Teknolojik araçların bedenimizin bir parçası olduğu, araç olarak kullandığımız nesnelerin yerine bedenimizin bir uzantısı olarak teknolojik aletleri kullandığımız günümüzün yadsınamaz bir gerçekliğidir (McLuhan, 2014, s. 12). Virilio insanlık tarihi boyunca süre gelen bu indirgemeci ve sömürgeci düzeni sadece bakarak anlamamanın yeteceğini şöyle ifade ediyor:

“Dolayısıyla, Batı’nın yayılmacı itkilerinin artık tüketilmiş bulunan coğrafyadan insan bedenine aktarılması; gezegenin hala görece az keşfedilmiş bir yeri olan, kültürel, toplumsal ve ahlaki yasaklarla görece korunan insan bedenine aktarılması yalnızca bir zaman meselesiydi. Köleliğin sona ermesi ya da insan haklarının savunulması gibi ağırbaşlı kutlamalar bile artık tekinsiz maskarahlıklardır. Bütün bunlar 1940’lı yıllardan itibaren sömürgeci bir bilgi ve becerinin iç-sömürgeci nitelikte, dünya genelinde bir projeye doğru kaydığını gözlerden saklamaktadır. Oysa sadece bakmak yetecektir: İşsizlik ve kültürlenmenin yükselişi, besleyici taşranın terk edilip aşırı yoğun ve üretkenlikten uzak gettolara yerleşilmesi ve yoksullaşmanın hızla artmasıyla birlikte, içinde yaşadığımız sanayi-sonrası dünya eski sömürge dünyasına ikiz kardeş kadar benziyor. Eksik olan tek şey, örneklerinin Afrika’da, Latin Amerika’da veya Uzakdoğu’da görülmeye başlandığı sömürge-sonrası devlet.” (Virilio, Enformasyon Bombası, 2003, s. 56).

Kişisel deneyim alanımızın şekillenmesi ve benliğimizin inşa süreci medya tarafından belirlenmektedir. Bireyler bu süreçte aracın doğasına uygun olarak aracın gösterdikleri içeriklerle yol almaktadır. Kitle iletişimin dördüncü özelliği, sembolik biçimlerin zaman ve mekânda genişlemesidir (Thompson, 2008, s. 54). Özgür medya söylemi altında bireyin özgürlüğüne gönderme yapan makro söylemler içerik bağlamında değerlendirildiğinde bir anlam ifade etmemektedir. Bunun nedeni aracın doğası gereği bahsedildiği gibi bir nesnelliğin yahut özgürlüğün mevcudiyetinin söz konusu olmamasıdır. Aracın formu, içeriği dolayısıyla kullanıcıyı etkisi altına almaktadır. Teknolojik bağlamda şiddet aracın kendisinde, aracın tahakkümü altındaki medyada kendini göstermektedir. İletişim araçlarının tamamı bilhassa dijital tabanlı olanlar da bundan müstağni değildir. Yapısal bir zorunluluk söz konusu olduğu için özgür medyadan bahsetmek

mümkün değildir. Bu durum ise yeni medyanın ve dijital yapıların içerikten ve temsil pratiklerinden bağımsız olarak, bizatihi mevcudiyetinin şiddet olduğunun göstergesidir (Al, 2017, s. 50).

İletişim araçları insan hayatında asli değişikliklere neden olmaktadır. Bu değişimi en iyi gösteren ifade ise “teknolojik determinizm” olarak ifade edilebilir. Thompson’a göre (Thompson, 2008, s. 61) iletişim medyasının gelişimi bireylerin yer ve geçmiş algısını değiştirirken ait olma cemaate bağlılık duygularını da belirlemektedir. İletişim söz konusu olduğunda teknolojik determinizm basitçe şöyle ifade edilebilir; teknolojiyi merkeze alan iletişim araçlarının, bizatihi kullanılan teknolojik araçların insanları etkisi altına almasıdır. Bu tanımlama sonradan kullanılmış olsa da Harold Innis, Marshall McLuhan ve Walter Ong gibi düşünürler çalışmalarının merkezine teknolojik araçların etkisini koymuşlardır (Al, 2017, s. 51). Walter Benjamin’in dikkat çektiği teknik meselesi teknolojik determinizm açısından bakıldığında sadece sanatla yahut sanatın üretimiyle ilgili bir olgu olarak değerlendirilmemeli. Fotoğraf üzerinden açıklanırsa şayet, eser biricikliğini kaybetmemektedir. İçerisine alınan nesneler, insan, hayvan, çiçek farklı anlamlar ihtiva etmelerine rağmen kendiliklerini korumaktadır. Yapı değişse de fotoğraf bugün aynı teknolojik temele sahiptir ve şeyler sadece birer fotoğraf niteliği kazanmaktadır (Benjamin, 2014, s. 57). Araç’ın konumu kendisi dışındaki her şeyi nesneleştirirken kendisini de eyleyen özne kılmaktadır.

Zygmunt Bauman’ın tespiti ile modernlik, “durmanın imkânsızlığını mümkün kılmıştır (Bauman, 2003). Öte yandan modernlik, bilimsel gelişmeler, teknolojik yeniliklerle topluma yeni açılımlar sağlamaktadır. Bu açılımlar, yenilikler ise toplumsal yapının değişimini etkileyecek dönüşümleri şekillendirmektedir. Bu bağlamda teknoloji insan türünün geleceği açısından bugüne kadar tecrübe edilen hızının çok üzerinde bir dönüştürücü etkiye ulaşmıştır. Teknolojilerin toplumsal inşası da bir insan faaliyetidir. Ancak teknolojiler hem yararlanmaya ihtiyaç duyduğu hem de sınırlandırıldığı mevcut toplumsal kural ve kaynak dizilerine gömülüdür (Wagner, 2005, s. 152). 19. yüzyıl her ne kadar teknik yenilik ve icat çağı olarak betimlense de 20. ve 21. yüzyıl daha önceden icat edilmiş teknolojilerin topluma nüfuz etmesiyle nitelendirilmektedir.

Teknolojilerin evrensel uygulanabilir olduğu düşünülür fakat internet altyapısı ile bağlantılı olması dünyanın bir kısmında hâlâ yeteri kadar yaygınlaşmadığını göstermektedir. Bu durum da Batı’nın ilerlemeci tarih anlayışı

teorisini çürütür niteliktedir. Nitekim toplumların toplumsallaşmayı tecrübe ediş şekilleri birbirinden farklılık göstermektedir. Böylece internet, dijital teknolojiler gibi araçların etkisi toplumdan topluma farklılık göstermektedir. Fakat bu durumun yanı sıra internet altyapısının iletişim kurma şekillerimizde ve hayatlarımızda devrim yaptığı söylenebilir.

Teknolojiyi temel alan iletişim alanını kodlarken, nesnenin de kendine ait yapıp etmeleri ve tercihleri olduğunu söylemek gerekmektedir. Nesne gerçek dünyanın varlığı kadar yokluğunu da ortaya koymanın yanı sıra bilhassa öznenin yokluğunun altını çizerek (Baudrillard, 2005, s. 19). Mesela bugün her şey; teknik, endüstriyel, medyatik nesneler, görülmeyi, okunmayı, kaydedilmeyi, fotoğraflanmayı talep etmektedir (Baudrillard, 2005, s. 39). Öyleyse şeyleri belirleyen, kayıt altına alan insanın iradesi değil nesnenin talepleridir ve nesne insan hayatına yön vermektedir. İnsanın sahip olduğunu sandığı araçlar aslında talepte bulunmakta ve şeylerin ve araçların imkânları doğrultusunda sergilenmeyi beklemektedir (Al, 2017, s. 52). Bu olgular ise iletişim araçları ile ortaya çıkmıştır. Medyanın en önemli ve belirleyici unsurlarından biri olan televizyonda araç ve nesnenin kimliğinin ne olduğu tartışılmaktadır. Baudrillard'daki “nesnenin hükümlanlığı” meselesi McLuhan ve Powers'ta şöyle karşılık bulmaktadır:

Teknoloji, insan duyularından herhangi bir tanesini öne çıkmaya zorlar; aynı anda öteki duyular ise ya zayıflatılır ya da geçici olarak tümüyle ortadan kaldırılır. Bu süreç, insanoğlunun kendi uzantılarına, ilahi niteliğin bir biçimi olarak tapınma eğilimini bir kez daha hayata geçirir. Yeterince ileri gidildiğinde de böylelikle insanoğlu “kendi makinasının bir yaratığı” haline gelir. ((McLuhan & Powers, Global Köy, 2001, s. 25).

İnsanın üzerinde nesnenin hükümdar olması konusunda ortak noktadan hareket etseler de Baudrillard ve McLuhan'ın vardıkları yer aynı değildir. Artık insanın nesneyi keşfettiği salt bir durum olarak ifade edilemez çünkü nesneler de insanı keşfetmektedir. Bunun da ötesinde insanların teknolojik araçları inşa etmesi gibi nesneler de insanları inşa etmektedir (Baudrillard, İmkansız Takas, 2012, s. 28). Nesneler insanın anlam dünyasını belirlemekte ve insanın şeyleri nasıl algılayacağına etki ettiği de aşikardır.

McLuhan'ın olaylara bir kültür aracılığıyla bakmanın en açık yolunun o kültürün konuşma araçlarını gözlemek olduğu argümanına katılan Neil Postman, iletişim araçlarının belli türde içerikleri kolladığı dolayısıyla bir kültüre hükmedilebileceği fikrine On Emir'de denk geldiğini söyler (Postman, 2019, s. 17).

İnsanın iletişim araçları üzerinde görmek istediği etki insanın üretimi ve kullanımını faal olarak görmektir. Fakat araç bir kez gündeme gelmişse insanın imkânını değil kendi doğasını dayatmaktadır. Böylece araç üzerinden hem izleyiciye hem de kullanıcıya bir dayatma olduğu söylenebilir. Sonuç olarak iletişim araçları özelinde kendini dayatan insan değildir. “Teknik yoluyla dünyayı zorladığımızı sanıyoruz. Oysa teknik yoluyla bize kendini dayatan dünyadır ...” (Baudrillard, 2020, s. 144).

Al, medyanın teknolojik temelli bir yapı doğrultusunda ilerlediğini söyleyerek medyanın insanın istediği gibi arzuları doğrultusunda şekil verebildiği bir alan olmanın aksine medyanın kendisini dayattığı bir durumun söz konusu olduğunu söyler (Al, 2017, s. 53). Teknolojinin olmadığı, yüz yüze kurulan iletişimde insanlar herhangi yönlendirmeye, içeriğe maruz kalmadığı için herhangi bir aracın yönlendiriciliği, otoritesi söz konusu değildir. Ancak teknoloji temelli iletişim araçlarının doğası ve amacı itibarıyla bir tahakkümden, otoriteden ve belirlenimden bahsetmek mümkündür. Böylece teknolojik araçların bir şiddet biçimini ortaya çıkardığı söylenebilir.

Dijitalizm ekseninde bakıldığında da biçimin her zaman içeriğe üstün geldiğini ve içeriği belirlediğini söylemek mümkündür. Burada sadece biçimin içeriğe yönelik dışsal bir müdahalesi söz konusu değildir aynı zamanda içsel bir müdahale de söz konusudur. Örnek olarak televizyon verildiğinde, televizyonun temel meselesinin içerik üretmek olmadığı anlaşılabacaktır. Ekseriyetle televizyon bir boş zaman aracı olarak görülerek kendine ait bir zaman alanı inşa etmektedir. Buradaki boş zamandan anlaşılan, insanların işi dışındaki keyfince geçirdiği zaman dilimi anlamı taşımamaktadır. Zira televizyon kendine ait bir zamansallık içerisinde boş zaman geçirme vaadinde bulunarak gündelik hayatın her alanını da kuşatacak şekilde bir tahakküm kurmaktadır. Herhangi bir şey rahatlıkla televizyonun gösteri dünyasının bir parçası olabilir (Postman, 2019, s. 14). Bunun ne olduğu bireysel yahut toplumsal açıdan bir değere sahip olup olmaması önemli değildir. Mühim olan gösterim değeri olup olmamasıdır yani şovun parçası kılınabilir mi, eğer öyleyse sorun yok demektir. Daha da ötesinde show bir meslek haline gelmiştir. Bu durum ise her şeyin bir show’un parçası olma ihtimalini güçlendirmiştir. Televizyonun anlam ve önemi de burada saklıdır. Al’a göre, (Al, 2017, s. 54) gösterinin gündelik hayat içerisinde 7/24 devam eden bir şekle bürünmesini sağlayarak simgesel şiddetin hayatın kılcal damarlarına sızmasına imkân tanımakta

ve onu radikalleştirmektedir. Kapitalist sistem kendisini her türlü değeri ve anlamı kullanarak her şeyi bir meta olarak görücüye çıkarıp pazarlar. Bedenler sergilenmeye muhtaç metalar haline getirilmektedir. “Weber’in en ünlü denemesi The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism’in [Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu] sonunda bu mutsuzluk sayfalardan dışarı taşar. Yeni Kapitalizm Kültürü böyle bir kurumda ömür boyu çalışan kimse bir "demir Kafes'te" yaşıyordur. Ya da başka bir benzetme kullanırsak, sabit işlevli bir örgütte yaşanan zaman, kendi tasarlamadığınız bir evdeki merdivenleri el yordamıyla çıkmaya ya da inmeye benzer; bir başkasının sizin hayatınız için yaptığı bir tasarımı yaşıyorsunuzdur.” (Sennett, 2017, s. 30). Bireyin gönüllü gizil tahakkümle giriştiği bu eylemin neticesi de kendi bedenine uyguladığı bu şiddettir.

Huxley’in görüşüne göre ise insanları, özerklikleri, olgunlukları ve tarihlerinden yoksun bırakmak için Büyük Birader’e gerek yoktur. İnsanlar süreç içinde üzerlerindeki baskıdan hoşlanmaya, düşünme yetilerini dumura uğratan teknolojileri yüceltmeye başlayacaktır (Postman, 2019, s. 8). Teknolojik determinizm açısından bu durum kaçınılmazdır. Televizyon ilk anlamıyla eğlence dışında bir şey vaat etmemektedir fakat Postman, araçların insanın düşüncesine yeni bir yönelim katacağına inanmaktadır. Böylelikle insanın dış dünyayla kurduğu ilişki araçlar sayesinde şekillenecektir (Postman, 2019, s. 19). Dijital iletişim teknolojileri ile her şey enformasyon yüklü, karmaşık ve düzensiz bir hal almaya başladı. Hayallerimiz, düşüncelerimiz, zevklerimiz, arzularımız her şey belirlenmekte ve idealize edilmektedir. Televizyon insanların katıla katıla ölüme götüren bir araçtır.²⁰ Televizyon ortak bir zeminde kendine ait ortak bir dil ve dünya yaratırken üstelik bu totaliter yapı kendisi dışındaki dünyaları kale almamaktadır. İçeriye dahil olan unsurları ise kendi dil ve dünyasının parçası kılmaktadır (Al, 2017, s. 54). Araç’ın yani televizyonun da insanı sömürerek baskı oluşturduğu, üstelik bir çeşit şiddete maruz bıraktığı söylenebilir. Dikkat edilmesi gereken husus televizyonun diğer iletişim araçları gibi nötr olmadığıdır (McLuhan, 2014, s. 205). Bu bağlamda akla getirilmesi gereken tartışma Martin Heidegger’in söyledikleridir. Çatılarında anten olan bu evler artık birer ev midir? Bir “ev”e, ev olma özelliğini

²⁰ Postman televizyon olgusunu yeniden yorumlayarak, televizyonun bütün bir kamusal alanı ve oradaki söylem biçimlerini de etkisi altına aldığını göstermektedir. İnsanlar televizyonun kendisini eğlencenin merkezi kabul etmektedir. Fakat insanları öldüren ise televizyonun kendisidir.

katan şey nedir ve televizyon buna nasıl zarar vermektedir? (Heidegger, 2008, s. 75).

Görsel algı gerçekliğin algılanmasında ciddi bir öneme sahiptir. İnsan yaşamında görsel algı yaşamsal bir mahiyet kazanmıştır. Teknolojinin toplumsal düzeydeki dönüştürücülüğü toplumsal her konuyu yani insana dair her meseleyi beraberinde incelemeyi gerekli kılmaktadır. ‘Sanal gerçeklik’, ‘Sosyal gerçeklik’ ve ‘artırılmış gerçeklik’ diğer gerçeklik türleri gibi gerçekliğin teknoloji ile birlikteliğine örnektir. Teknolojinin tarihsel evrimi hümanizmin dönüşmesini beraberinde getirmiştir. Hümanizm, teknoloji ve bilimle yeni bir boyut kazanarak transhümanizm ve Posthümanizme; modernizm ise postmodernizmi de aşarak digimodernizme dönüşmektedir (Kirby, 2009). Teknolojinin toplumla ilişkisi karşılıklılığa dayanmaktadır. Teknoloji birçok alanda toplumu değiştirmekte ve dönüştürmektedir. Bilhassa ekonomik, siyasal ve kültürel alanlarda. Buna mukabil toplumsalın kendisi de teknolojik olanı etkilemekte ve gelişmesine, dönüşümüne etki etmektedir. Topluma yön verme kapasitesi olan bilimsel buluş ve teknolojik araçların bir kültür tarafından benimsenip yerleşmesi ve varlığını devam ettirmesi, o kültürün toplumsal dinamikleri ile doğrudan bağlantılıdır (Mesthene, 1971, s. 20).

3.1.2 Dijitalizm ve İnsan Ötesine Geçiş: Posthüman Beden

Hümanizm insanın dönüşüm sürecinin başlangıcı olarak görülmektedir. İnsanın doğa ve Tanrı karşısındaki konumunun değiştiği tarihsel açıdan dönüm noktası olan bir evreyi anlatmaktadır. Aydınlanma ve Rönesanstan itibaren yaklaşık 400 yıllık bir süreçte insanın değiştirilebilir, geliştirilip dönüştürülebilir olacağı düşüncesi yaygınlık kazanmıştır. Posthümanistlere göre bu süreç şu şekilde gerçekleşmiştir. Hümanizm, transhümanizm, transhuman, posthümanizm ve son aşama olarak posthüman (Fakılı, 2021, s. 63). Rosi Braidotti *İnsan Sonrası Bilgi* eserinde Posthümanizmin temelinin hümanizme dayandığını, hümanizm ve insan merkeziliğin sonrasında yeni insan tanımları yaratmanın çığınca olduğundan bahseder (Braidotti, 2021, s. 57). Hümanizme göre insan, bireysel akıllı, doğayı tahakkümü altına alabilecek mevcudiyete sahiptir fakat aynı zamanda insan doğanın bir parçasıdır. İçinde bulunduğu koşulları sınırlayıcı, eksik ve yetersiz bıraktığı için bu sınırları ortadan kaldırmanın yollarını aramıştır. Transhümanizmin insan merkezilik olarak bilinen hümanizmden daha insan merkezci bir yaklaşım

sergilediği kesindir. İnsana Tanrısal güçler veren bu anlayış seküler ve indirgemecedir (Dağ, 2018, s. 178). Posthümanizm ise transhümanizm tarafından Tanrılaştırılan insanı konumundan eder. Posthümanizm, insanı ontolojik açıdan biyolojik yapısına bağlı hayvansal bedeni ile sibernetik organizmalara dönüşmüş halini eşit düzlemde değerlendirmektedir (Ağın, 2022, s. 4).

Dünyanın nihai keşfinin neredeyse tamamlandığına inanan Huxley, canlı ve cansız doğanın bilimsel keşfinde ana hatları açıkça belli olacak seviyeye kadar ilerlenildiğini ancak insan doğasının ve olasılıklarının keşfinin daha yeni başladığını söyler (Özdaneci, 2023, s. 49-54). İnsan türünün bedensel ve zihinsel kısıtlılıklarını aşmaya odaklanan teknolojik ve bilimsel çalışmalar gündeme sık gelmeye başlamıştır. Felsefi ve teknolojik boyutları ile insan türünü daha iyi bir versiyonuna -posthüman- dönüştürmeyi hedefleyen bir düşünce biçimi olan transhümanizm; genel olarak insanın iyileştirilmesi (kusursuzlaştırılması), bedensel ve zihinsel kısıtlılıklardan özgürleştirilmesi yönündeki bilimsel çalışmaları kapsamaktadır (Bostrom, 2004, s. 5). Transhümanizm; teknoloji ve bilimin insanın acı, sakatlık, hastalık ve hatta ölüm gibi bedensel engellerinin giderilmesi ilkesine dayanır (Aydın, 2021, s. 4). Transhümanizm aşamasında insan ‘H+’ sembolü ile ifade edilmektedir. ‘Geçiş insanı’ anlamında kullanılan transhuman bir evrimleşme aşaması olarak ifade edilebilir. İlk olarak J. Huxley tarafından *New Bottles for new-1957* isimli çalışmasında kullanılan transhümanizm kavramı, insan zekâsını ve fiziksel psikolojik yeteneklerini arttırma ve yaşlılığı yok eden teknolojinin kullanımıyla insanın mevcut durumunu iyileştirmeyi hedefleyen kültürel ve bilimsel hareket olarak ifade edilmiştir. Dağ’a göre (Dağ, 2021, s. 21). Transhümanizm ise modern bilim ve teknolojinin güç ve imkânıyla ölümsüzlük veya hayatın uzamasına dair akıl çelici vaadini, aşkın kutsal varlık olan yaratıcıdan daha çok beşerî çabalarla başarmayı ifade eder. Güç ve ölümsüzlük talebi semavi dinlerde “yasak ağaç” anlatımında ve Grek mitolojisindeki Prometheus’un, ateşi/hikmeti çalması transhümanizm bağlamında meydana okuyucu bir arayışın anlatımıdır (Dağ, 2021, s. 21). Doğuştan gelen sınırların ötesine geçmek isteyen insan varlığın kontrolünü ele geçirerek insanın daha iyi hale geleceğini savunmaktadır. İnsan teknolojiden bağımsız bir varlık olarak düşünülmemeye başlanmıştır. İhab Hassan “Prometheus as the Performer: Toward a Posthumanist Culture?” adlı makalesinde şöyle ifade eder: “*Bizi, posthümanist bir kültüre götüren süreçte doğaüstü hiçbir şey yoktur. Bu süreç, temelde, insan zihninin doğa*

ve tarihe gittikçe artan şekilde müdahil olmasına, hayatın maddesel boyuttan arındırılıp (kaydileştirilmesine) varlığın kavramsallaştırılmasına dayalıdır.” (Hassan, 1977, s. 846). Hassan’a göre posthüman bilim kurgu değildir ve yapay zekâ Posthümanizmin ajanı konumundadır. Teknoloji insan imajını ve kavramını dönüştürmektedir. Bu yeniden tasarlanan insanın ‘üst insan’ başka bir ifadeyle ‘posthüman’ olacağı öngörülmektedir. Transhüman zihinsel ve fiziksel tamamlanmayı gerçekleştiremediği için posthüman aşamaya henüz geçilememiştir. Evrimsel açıdan gelişimini tamamlayamayan transhuman’a yönelik bazı çalışmaları Aydın şöyle anlatmaktadır:

“Biyolojik evrim kadar, zihinsel gelişimi ve buna bağlı olarak ruhsal gelişimi de önceliklendiren transhümanist yaklaşım; elektronik beyin interfaz ve nörofarmakoloji gibi teknikler ile insan zihni geliştirilirken mevcut ruhsal sorunların giderilebileceğini, duyarların çeşitlilik ve zenginliğinin artırılabilceğini savunmaktadır. Bilimsel olarak insan bilincinin tamamen dijital modellemesinin yapılması, simule edilmiş zihinlerin bilgisayar ortamına aktarılması, biyometrik geliştirme ve uyarlamalar ile algısal yetilerin geliştirilmesi; bu kapsamda yürütülen çalışmalar arasındadır.” (Aydın, 2021, s. 5).

Gelecek odaklı çalışmalar söz konusu olduğunda transhümanizm ve posthümanizm çalışmalarının hedefinin toplumsal dönüştürücü etkileri yadsınamayacak kadar fazladır. Giddens’e göre (Giddens A. , 1994, s. 62) toplumsal değişimin tanımlanma biçimlerinden biri olan modernliğin içinde birey yeni teknoloji ve icatlarla etkileşimde bulunmaktadır. Modernliğin dört temel kuramsal boyutundan bahsetmektedir. Bunlar; ‘kapitalizm’, ‘endüstriyalizm’, ‘iktidar’ ve ‘gözetleme’ olarak sıralanabilir. Birey modernite ile kapitalist sermaye altında ezilen, maruz kalan tüketici nesne konumundadır. Toplumsal değişimin hızının artmasıyla birlikte teknolojik gelişmelerin de etkisiyle toplumsal ilişkiler zayıflamış bireyler de yalnızlığa ve yabancılaşmaya sürüklenmiştir. Yeni dünya düzeni içerisindeki toplumsal düzeni biçimlendiren bir öge olarak iletişim, bu yeni dünya olarak vurgulanan yeni düzenin merkez konumundadır. Bilgisayar teknolojileri ve iletişimin etkileşimi bilgisayarı taklit edebilen, diğer tüm araçları kapsayabilen ve onlara dönüşebilen ‘araç-ötesi’ -metamedium- konumuna getirmektedir (Aydın, 2021, s. 6). Bu yaklaşım ise bilgisayarın çoğaltılabileceği ve yeniden birleştirilebileceği imajları üreten teknolojik bir platforma dönüştürmektedir (Manovich, 2007, s. 39-56). İmaj üretimi bilişim ve iletişim

etkileşiminden kaynaklanan neticelerden sadece biri olan multi- medyanın bir parçasıdır. Günümüzde imaj üretimi teknolojinin bir parçasıdır demek mümkündür. Teknoloji yoluyla inşa edilen siber dünya ütopya olarak ifade edilmektedir. Berger'e göre (Berger, 2006, s. 7-11) tecrübe edilen seyirlik kültürün içinde yaşam ve ölüm acılar büyütülürken, görsel algı temelli deneyimlerde yaşamın gerçekliği, yükü hafifletilmektedir. Bu da insanların gerçeklik algısının kaybolmasına neden olurken öte yandan sanal bir gerçekliğin parçası konumuna getirilmektedir.

Turing, düşünen bir makinenin inşa edilmesinin amacını gerçekleştirmenin bir yolunun, insanı bir bütün olarak ele alıp tüm uzuvlarını-kol, göz, kulak vd.-kameralar, mikrofonlar, hoparlörler veya tekerlekler gibi insan yapımı teknolojik araçlarla ve bir çeşit elektronik beyinle değiştirme üzerinden gerçekleştirilebileceğini söyler (Turing, 1992, s. 117). İnsan zihni beden ile bütün düşünüldüğünde varlık koşullarını kapsayıp kapsamadığı tartışmaya açılır. Bizi kuşatan doğa ve hayatın şartları bakımlarından, zihinsel ve bedensel organizmalar arasındaki belirli bir düzeyde mutabakat, farklı bireyler arasındaki anlaşma imkanının öncelikli şartıdır. Mutabakat arttıkça anlama kolaylaşır (Türker, 2010, s. 16). Yapay zekâ teknolojilerine dair bir tartışma yürütebilmek için hareket noktasının insan olması gerekmektedir, insana dair olan nitelikleri ve niceliksel olanı tartışabilme imkânı oluşturabilmek adına. İnsanlar varoluş itibariyle bir zihne ve bir bedene sahip varlıklardır. Zihin ve bedenin ne olduğu sorusu, bedenin ne olduğu yönünden bilimler nezdinde tartışma götürmez durumda olsa da zihnin ne olduğu sorusu tartışma konusu olmaya devam edegelmiştir. Beyin, omurilik ve sinirlerden oluşan sinir sistemimiz bedenimiz olarak ifade ettiğimiz tüm uzuv ve organlarımız boyunca yayılır böylece zihnimiz bedenimiz aracılığıyla dışsallaşır (Tazegül, 2023, s. 138).

Akıl ve fiziki beden bir bütündür. Zira bu metalaştırma sürecinde en çok manipüle edilen zihindir. Beden bir nevi sunulan bir şey olma işlevi görmektedir. Fakat sunulan bedenlerin gerçeklikteki yansıması ise, estetik uygulamalar, spor, güzellik ve bakım ürünleri gibi çeşitli bedene müdahalelerdir. Böylece fail birçok Ben'e ve bedene bölünmektedir. Bu durumda da birey kendine yaklaşmak yerine uzaklaşıp, bedenini tanıyamaz hale gelmektedir. Beden ve ruhu bir bütün olarak ele aldığımızda ruhun bedenden beden ruhtan etkilenmesi kaçınılmazdır. Chul Han'a (Han B. C., 2022, s. 83) göre sıkışmış ruhlar, kendi bedenlerini aramaktadırlar. Zira yaratılıştan her bedenin kendine has özelliklerinin var olması faili ötekinden ayıran

temel kimliktir. Fakat fiziki müdahalelerle, çeşitli platformlardaki uygulamalarla gerçekleştirilen benzeşme özgün bir birey olma durumunu da ortadan kaldırmaktadır. Bu sürecin başat sağlayıcısı olan dijital medyalar, bireyin bedeninin bir parçası olmaktan öte bir anlam ifa etmektedir. Artan dijitalleşme ise insanın ticari bir meta olmasını kolaylaştırmaktadır. “Günümüzün hiper kapitalizmi insan varoluşunu tamamen ticari bir ilişkiler ağına eritmektedir. Bugün ticari değerlendirmeden kaçmayı başarabilen bir yaşam alanı kalmamıştır artık.” (Han B. C., 2001, s. 29). Yaşamın her alanını bir uyuz gibi sarmış olan performans, neredeyse faile hareket alanı bırakmamıştır. Daha da vahim olanı ise, bunun bir sonu olmamasıdır. Wilhelm Reich anlamlı bir soru yöneltir bize: “İnsanlar neden kendi kullukları için inatla, sanki bu kendi kurtuluşlarıymış gibi savaşıyorlar?” (Buchanan, 2023, s. 120) Failin bu sistem içerisinde dur diyebilmesi, kitleye karşı eylemde bulunabilmesi yüksek bir bilincin yapabileceği bir başkaldırıdır.

Bireyin çok fazla dış etkene maruz kalıyor olması, kendi bilinci ile de bu arzu nesnelerini tercih ediyor olması bu parçalılığın başat nedenidir. Bu durumun en güçlü sağlayıcısı ise şüphe götürmez şekilde dijital medya araçlarıdır. İnsanın bu sistemdeki tek değeri data’dır. Datacılık ikinci Aydınlanma yahut ileri bir Teknoloji devrimi olarak değerlendirilebilir. Özgür eylem, bireyin kendi aklıyla eyleme geçmesi birinci aydınlanma diyebileceğimiz döneme aitti. İkinci aydınlanma da dijital araçlar aklını kullanmana fırsat vermemekte, “Ben’in” yerine düşünecek, eyleme geçecek ara formlar ve asistanlar sunmaktadır. Eylemler açıklanabildiğinde, kontrol altına alınabildiğinde ve hesaplanabilir olduğunda şeffaftır. Oysa bize vaat edilen şeffaflık kontrolümüze verilmeyen ve açıklanamayan bir şiddet durumudur (Han B. C., 2022, s. 12). Bu durumda beden tehdit altındadır. Medya bedeni araçsallaştırarak, bir krizin içine çekmektedir. Beden her parçasıyla farklı bir işleve bürünmüş ve bölünmüştür. Her şeyin ölçülebileceği algısı hayatı da beden gibi sayısallaştırmaktadır. Bu inancın dijital toplumsal düzeni hakimiyeti altına aldığını söylemek mümkündür. Beden makinalaştırılmış dijital uzuvlar haline getirilmiştir. Aynı zamanda bedenin kendisi sağladığı veriler üzerinden bir kontrol ve gözetim mekanizması olarak tasarlanmıştır bu dijitalizmde. Alınan bu veriler iletilir, bölünür ve tekrar eyleyen bedene ulaştırılır. Böylece sistem kendi içinde sonsuz bir döngüye girer. Ta ki bedenin sahibi bu veri akışını durdurana kadar. Beden artık saf kendisi değildir, verinin bir eklentisi haline getirilmiştir. Dijital ağ yapısı gereği araçsallaştırdığı her şeyi kendine benzetmektedir. Yani ağın, bir parçası olarak

gördüğü bedeni, yeniden kurguladığı söylenilebilir. Böylece bedenin büyüğü de bozulmuştur. Chul Han bedenin bir yorumu olan güzelden bahsederken, doğanın güzeli ve dijital güzel olarak ayrıma gitmiştir. Dijital güzel negatifliklerin yani pürüzlerin, kusurların, lekelerin ortadan kaldırılmasıyla kusursuzlaştırılmıştır. Dijital güzel 'in alameti olumsuzluklardan arındırılmış hazdır, çıktısı ise beni beğen arzusudur. Burada yabancılaşma yoktur, aynılık ve benzerliğin pürüzsüz varoluşu sağlanmıştır. Dijital güzel olan doğal olanı dahi kendisine araç kılar. Varlığın bütünüyle dijitalleşmesi ile insan sadece kendi ile karşılaşır, çünkü kendine uygun yeni yüzler ve kişilerle bezemiştir etrafını. Dijital bedenin varlık zamanı geleceksiz, tarihsiz, dolaylımsız bir şimdidir. Beden, dijital dünyanın hapishanesinde belirlenmektedir. Dijitalleşmiş dünya insanın bir örümcek gibi ağabakaları ile ördüğü bir dünyadır denilebilir. Dijital dünyada benin aynası ben'dir, kusurlu kusursuz bir ben. Dijital olan kusursuzu vaat ederek bedene tahakküm kuran bir iktidar mekanizması haline gelmiştir (Han B. C., 2022, s. 27). Dijitalleşen toplumsal düzende beden 'in en büyük iktidar kurma aracı haline geldiği söylenebilir. Bedeni kurgulama biçimleri, ara formlar, tasarımlar dijitalizmin içinde farklı şekilde tasarlanmakta ve yorumlanmaktadır. İnsan bedeni üzerinde sayısız iktidarın şiddet biçimlerini dijital dünya görmemize hem salık vermekte hem de gizlemektedir. Beden ulvi ve korunması gerektirir. Zira insanın bedeninden başka sahip olduğu gerçek bir varoluş göstergesi yoktur.

Transhümanizmin öncü teorisyenlerinden olan Bostrom, tarihsel kökenlerinin var olduğunu ileri sürdüğü transhümanist fikirlerin tarihsel köklerini Antik Sümerdeki Gılgamış Destanına kadar götürmektedir. İnsan mükemmelliğine dair inan inanç M.Ö. 3000 yıllarında Antik Mısırda hâkim olan bir inanca uzanmaktadır (Coşkun, 2010). İlk yazılı eser olan Gılgamış Destanında Nuh Tufanı anlatılır. Bu öyküde, ölümsüzlüğü arayan kralın üstün olup ölümsüzlüğü bulmak için giriştiği mücadele anlatılmaktadır. Hikâyeye göre, Gılgamış yarı insan yarı tanrı olup karada ve denizde olup biten her şeyi bilen başarılı bir yapı ustası ve savaşçıdır. Güneş tanrısı Şamaş ile üç büyük Tanrı Gılgamışla bir araya gelir. Ölümsüzlüğü bulmasının tek yolunun kalıcı bir eser bırakması olduğunu söyler yeryüzü tanrısı Enlil. Gılgamış ölümsüzlüğü bulma serüvenine başlar. Utanapiştî ölümsüzlüğün sırrını bilen bir bilgedir. Bilgeyi bulan Gılgamış ölümsüzlük otunu yiyemeden bir yılanla kaptırır. Böylece ölümsüzlük elinden kayıp gitmiştir (Bottero, 2013, s. 163-171). İnsanın eksik olduğu, kusurlu olduğu düşüncesi

anatomisindeki kemiklerden genlere kadar iyileştirilmesi ve teknoloji vasıtasıyla düzeltilmesi gerektiği düşüncesi ileri sürülmüştür (Lents, 2021, s. 220).

İnsanı dünyanın merkezine yerleştirerek, insanı Tanrılaştırmaya çalışan hümanizm anlayışından sonra transhümanizm insanı üst-insana dönüştürmek gayesindedir. Neandertallerden Posthümana doğru değişen ve dönüşen insan hem ontolojik hem de biyolojik açıdan değişimlere uğramaktadır. Ölümsüzlük hayali kuran insan yüzyıllardır bu gayesi için çabalamıştır. Babil Kulesi örneği bu durumu açıklamaktadır. Yer ile Gök arasına yapılmaya çalışılan bu kule Tanrı gibi olmanın ve Tanrı'ya ihtiyaç duyulmadan var olma istencinin bir neticesidir. Fakat kule Tanrı'nın ceza vermesiyle tamamlanamamıştır. Bugün de bu çaba hızlı bir şekilde devam etmektedir. Transhümanizm 'de çok basit bir farklılık vardır, o da ahiret inancının olmamasıdır (Fakılı, 2021, s. 67). Modern süreçte insan kendini yeniden yaratma girişimindedir. Leonhard, Ray Kurzweil'in 2015 yılında Singularity Üniversitesi'nde yaptığı konuşmasını şöyle aktarmaktadır: *"Evrimsel olarak Tanrı'ya yaklaşıyoruz. Evrim manevi bir süreç. Dünyada güzellik, sevgi, yaratıcılık ve zekâ var, bunların hepsi neokorteksten çıkıyor. Öyleyse bizler beynin neokorteksini genişleteceğiz ve daha da tanrılaşacağız."* (Leonhard, 2018, s. 28).

İnsan olmanın kendisi doğal bir süreçtir. Sentetik biyoloji ile teknolojik genom çalışmaları ile insan bedenine müdahale ederek kısıtlılıklarının giderileceği söylemi ilk başta faydacı görünse de insan olmanın gerekliliği olan, akıl, kalp ve ruh ilişkisinin dengesi bozulacaktır. Bu çalışmalar insanın ne olacağına dair soruları da beraberinde getirmektedir. İhsan Fazlıoğlu, *"İnsan hissi, vicdani ve akli yapısından birinin ihmali veya reddi insanı sakatlar"* (Fazlıoğlu, 2019, s. 11) derken insana müdahale edilmesinin tehlikeli olduğuna dikkat çekmektedir. Teoman Duralı da insana dair şunları söyler:

"İnsan, beşer yanı sıra canlılarla ortaktır. Ne var ki, onun, bir de beşer üstü tarafı daha bulunur; bu da "insan-olma" cihetidir. Yine Marx'ın tavsiyesine dönersek, insanın "dirim-beşer" yanı, onun "altyapı"sını oluştururken, "insan-kültür" ciheti de "üst-yapı"sını teşkil eder. Altyapı, zaman sırasınca önce; üstyapıysa, sonra gelir. Şu hâlde, "dirim-beşer" ile "insan-kültür" ayrımı, alt ile üst, zaman sırasınca da önce ile sonra sınıflamasına denk düşer. Önem bakımından ise, bunların birbirlerine göre, ast ile üst biçiminde konumlanışı bahis konusu değildir." (Duralı, 2015, s. 60).

Duralı'ya göre (Duralı, 2015, s. 124) dirim-beşer olmadıkça, insan kültür olamaz. Maddeleşen beden ile maddeleşmeyen ruh birbirinden ayrılmaz et ve kemik gibidir. İnsanın dirim yani beşer kısmı maddi yanı iken, ruh manevi metafizik kısmıdır. Bu iki unsurun ilişkisinin bozulması halinde insan beşer olarak kalır insanlaşamaz. İnsan beşer ve insan olarak iki boyutludur. Beşerî açıklayan genom, morfoloji, fizyoloji gibi bilimler varken insanı açıklamak için bilimi aşan bir çalışma gerekmektedir. Bilim ile doğa, Tanrı inancı ile insan anlaşılabilir. Yetkinleşen insan, kendisi, doğa ve Tanrı arasındaki dengeyi yakalayacağından dengeli bir bütünlüğe kavuşur ki bu da insanı, kâmil yapar (Fakılı, 2021, s. 69).

Hristiyanlar, insan bedeninin kötü olduğu düşüncesini reddederek, kimlikleri için yeniden dirilme ve efendinin kutsal dirilişiyle kutsallaştırılmış cisimleşme, Tanrı tarafından tasarlanmış bir temel anlayışı esas alırlar (Dağ, 2021, s. 21). Özne ve egemen birey üzerine yürütülen tartışmaların kökleri Antik dönemde görülmüşse de iktidar-özne arasındaki tartışmaların bugünkü anlamının Aydınlanma Dönemi'nde başladığını söylemek mümkün. Bu dönemde bildiğimiz üzere aklın ön plana çıkartılması ve hatta merkeze alınıp kutsanmasıyla Tanrı'nın ölümü ilan edilmiş, Tanrı-insan arasındaki karşıtlık ve mücadele İsa-Mesih aracılığıyla aşılmaya çalışılmıştır. Tanrı İsa-Mesih'e dönüştürülürken insan, tanrılaştırılarak yeni bir insanlık sürecine girilmiştir²¹ (Dağ, 2021, s. 22). İnsan kendi aklıyla doğaya ve hatta her tür bilgiye ulaşabileceğine inanmış, dini olanı gündelik hayattan çekip çıkarmaya cüret etmiştir. Terry Eagleton'ın ironik üslubuyla ifade edersek, "Toplumlar dinden bütünüyle vazgeçtiklerinde değil, artık bilhassa onun tarafından uyarılmadıklarında sekülerleşir" (Eagleton, 2014, 15). Gieblyn'e göre Transhümanistler, tekilliğin geleceğine öyle büyük bir şevkle inanıyordu ki ölümsüzlük çağını görebilecek kadar sıkı bir diyeti benimsemişlerdi. Teknolojinin günün birinde ölü dirilteceğine olan inancı Kurzweil'i DNA'sıyla birlikte diriltmek için kullanılacağını umarak babasının hayatından kalan albüm ve fotoğrafları, videoları arşivlemeye derlemeye başlamıştı. Bakıldığında sürecin Hristiyanlık anlayışıyla ortak yere vardığını söylemek mümkün. İncil'deki

²¹ Dante, İlahi Komedya'nın son kitabı olan Cennet'de "Eğer Dante hala bedene sahipse o zaman bu beden Ay'ın cevherine tamamen nüfuz etmiş halde olmalıdır. Bu mucize insanları yüce Tecessüm sırrını, yani Mesih'in hem Tanrı hem insan olmasını görmek hususunda heveslendirmelidir; bu. Dünyada bir iman meselesidir, ancak gökle kurulan doğrudan ve tecrübeyle bilinebilir. Alighieri, D. (2020). *İlahi Komedya Cennet* (1 b.). (S. E. Kara, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.

peygamberler gibi, Kurzweil de inanların öldükten sonra diriltileceğine ve insanların ölümsüz olacağına inanıyordu (Gieblyn, 2023, s. 58-59). Mesih'in çarmıha gerildiği zamanda kıyamet düşüncesi o kadar benimsenmişti ki, öğrencileri onun dirilişinden ölümsüzlük çağının "ilk meyvesi" olarak söz ediyordu (Gieblyn, 2023, s. 60). Bu diriliş aynı zamanda köklü bir dönüşümü de göstermektedir. Sadece ölümlerin değil yaşayanların da bedenlerinde gerçekleştirilecek dönüşümlerin işaretidir. Havari Pavlus'a göre Diriliş, Tanrı'nın mütevazî bedenlerimizi kendi muhteşem bedenine benzeyecek biçimde dönüştüreceği andır. Augustinus bu dönüşümün düşünsel ilerlemeye neden olacağını savunur. *Tanrı Devleti* kitabında evrensel bilginin diriltilecek insanların hizmetine sunulacağı yorumunda bulunur: "İşte o zaman bu bilginin ne kadar muhteşem ne kadar güzel ne kadar kati ne kadar şaşmaz ne kadar kolay elde edilebilir olacağını bir düşünün." (Augustine, 2003). Pek çok eserde bedene ve dirilişe dair yüceltmek görmek mümkündür. Bunlardan bir diğeri ise Dante'nin *İlahi Komedya* adlı eseridir (Gieblyn, 2023, s. 61). *İlahi Komedya*'nın son kitabı Cennet'te Dante, Dirilişi yüceltilmiş bir bedene kavuşmanın nasıl bir şey olacağını hayal ederek öyküleştirebilir (Alighieri, 2020). Fakat ilerleyen bölümlerde Dante, insanın haddinin göksel olanı anlayabilmek için yeterli olmadığını da ekler. "Kısadır kanatları muhakemenin daha önce de gördüğün gibi" (Alighieri, 2020, s. 39). Kutsal kehanetlerin diline bağlı kalmak yerine insanın bedeninin geçirdiği dönüşümün tecrübe edilen hiçbir şeye benzemediğini vurgular. Sonunda yeni bir sözcük olan "*transumanar*" "*insanın ötesinde*" anlamına gelen kavramı üretir. Henry Francis Cary, 1814 yılında kitabı İngilizceye çevirdiğinde "*transhuman*"²² şeklinde uyarlamıştır. "Kelimeler yetmez o insanötesi değişimi anlatmaya." Sözcük İngilizcede ilk kez o zaman kullanılmıştır (Gieblyn, 2023, s. 61). İnsan kendisini bir yandan bir böcek türünden farklı değilmiş gibi de düşünüyor. Diğer taraftan bu alemde tanrıyı oynayacakmış gibi de. Bir üçüncü yol ise psikanalitik geleneklerden sonra ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa göre de insan bilinçdışının oyuncağı gibi görülmektedir. Bu savlar göz önünde bulundurulduğunda, Ayhan Çitil, bu tarihi süreci "Küçük Tanrı'ların büyük

²² İnsanötesi kavramı tezin genelinde, posthüman için kullanılmaktadır. Yazar her ne kadar Transhüman için kullanmış olsa da Ağın'ın dediği gibi trashüman posthümanın karanlık ikizidir ve çıkış noktaları farklılık göstermektedir. Transhümanizm Posthümanizmin aksine Aydınlanma çağının merkezine konumlandırılan insan figürünü kendine baş tacı edip yüceltmesidir. Ağın, B. (2022). Kara Ayna, She-Hulk ve Karanlık İkiz Meselesi: Posthümanizm/Transhümanizm. *Pasajlar*(11), s. 33-48.

Tanrı'ya öykünmesi olarak" değerlendirmektedir (Çitil, 2022, s. 10). Nitekim aşkın olana ve ebedi yaşama inanmak, sonra bu inancı terk etmek dolayısıyla insan bedeninin ölümsüz ruh taşıdığına ikna iken, sonra böyle bir şey olmadığını anlamak ve savunmak insanlığın bilhassa Batı kültürel tarihinin hikayesi ve krizidir. Tasavvuf veçhesinden ve islam penceresinden bakıldığında ise Fazlıoğlu, Tanrı "tam insan", insan ise "eksik Tanrı" olarak düşünülmüştür önermesini ifade eder. Bu durum İlahi olanın zuhuru ile açıklanmaktadır (Fazlıoğlu, 2022, s. 12). Yani insan ilahi olanın tecellisidir ve yücedir. Fakat onuncu yüzyılda yaşamış olan filozoflardan Ebu Hayyan et- Tevhidiinsanla ilgili şu tanıma yer veriyor: "İnsan insan olmayı sorunsallaştıran varlıktır." Üçer'e göre (Üçer, 2022, s. 40) İslam düşünce geleneği ister felsefi meşşai geleneği ister kelami gelenek hesaba katıldığında bir insan tabiatı olduğunu varsaymaktadır. İnsan denilen şeyle ne kastedildiği önemlidir bu hususta. Bu cihette insanın bizatihi kendine dair ontolojik ve epistemolojik sorunsallaştırmaları vardır ve nihayete ermiş değildir.

Sibernetiğin büyükbabası Norbert Wiener, 1954 tarihli kitabı *The Human Use of Human Beings*'de (İnsanoğlunun İnsan Kullanımı), "Bizler hiç durmadan akan bir nehirdeki girdaplardan başka bir şey değiliz. Bizler baki kalan şeyler değil, kendini idame ettiren örüntüleriz" şeklinde yazmıştı. Wiener, aynı nehirde iki kez yıkanmanın mümkün olmadığına gönderme yapsa da doğanın sürekli değişen, kimliğin geçici olduğu örüntülerini vurguluyordu. Bu durumu Gieblyn'e, Kurzweil'e gönderme yaparak tam olarak örüntücülüğün kalıcılığın en açık biçimi olan ölümsüzlüğü mümkün kıldığını ileri sürmektedir. Örüntünün özünde bilgisayarımsal olduğunu varsayarak en azından teoride bilgisayara aktarılabileceğini savunmaktadır (Gieblyn, 2023, s. 63). Fakat insanın varoluşunun, çalışma sisteminin ne kadar benzetilirse benzetilsin bilgisayar işlemcisinden çok daha derinlikli olduğunu söylemek mümkündür. Postman'a göre (Postman, 2006, s. 131). Bilgisayar ise somut semboller olmaksızın sadece bir hurda yığınıdır. İnsan zekasını kopya eden bir makine arayışı çok eskilere dayansa da ve dijital mantık devreleri bu arayışa bilimsel bir yapı kazandırmış olsa bile yapay zekâ anlam-üreten, anlayan ve hisseden bir yaratığın (yani insan) ortaya çıkmasına yol açamaz. Transhümanistlerin ruha inanmıyor olmaları beslendikleri kaynağın ortak olduğunu gösterir niteliktedir. Bir makine hatadan kaynaklı tıpkı yaşamın evrende raslantısal oluşumu gibi bir gün hatadan ve bozumdan ruhluluğu oluşturabilir bu olmayacak olsa bile makinenin varlığının bir şeyler öğreteceği hatta Dick'e göre bize kendimiz

olmayı öğretebilir. Bugün etrafımızın makinelerden ibaret olmadığını söyleyemeyiz. Teknolojiyi ve makineleri kullanarak yeniden doğaya bağlanmaktır. Buradaki mesele teknolojik aletlerin bizim bir uzantımız olması değildir asıl mesele oluşlar çokluğuna dönmektir. Yani yaratımı mümkün kılma girişimidir (Batukan, 2023, s. 29). Buna mukabil Ruh'u ıskalıyor olmaları da teorilerinin en büyük açmazı ve handikabıdır. İnsanı makineleştirerek onu sadece salt kullanıma indirgerken ruhu da ortadan kaldırarak, bedeni de başka hizmetlerin kullanımına sokarak insanı ontolojik olarak eşitlemektedir. Chul-Han şayet Big Data'nın eylem ve eğilimlerimize müdahalesiyle bilinçdışı aleme nüfuz etmesi mümkün olursa ruhun derinliklerine el atan ve onu sömüren bir psikopolitikadan bahsetmenin mümkün olduğunu söylemektedir. Aynı zamanda Big Data'nın kavramdan ve ruhtan yoksun olduğunu da dile getirmektedir. (Han B.-C. , 2020, s. 71-76). Fakat ruha dair anlamlı hemen hiçbir bilginimiz söz konusu değildir, dolayısıyla ruhu kabul etmeyen dahası reddeden bir düşüncenin ruh üzerine bir fikir, teknoloji geliştirmesi pek de olası değildir.

Bu gelişmeler bugün “yeni” Tanrı’ların icadına neden olmuştur. Meta olan, alınıp satılabilen, kolay ulaşılabilen ve kolay tüketilebilen her şey, modern insanın Tanrısıdır. J. Hughes’e göre transhümanizm, insanın beden ve beyin sınırlarını aşmak için teknolojiyi kullanmayı savunur. Önceleri teorik zeminini Rönesans ve Aydınlanma düşüncesinde bulan hem terim hem de içerik olarak hayatı ve insanı biçimlendirmek isteyen Transhümanizm; kurumsallaşma, sinema, roman, yapay zekâ çalışmaları, robotlar ve insan çevre üzerinde etkide bulunmuştur. (Dağ, 2021, s. 27). Transhümanistlerin amacı insanı organik bedenden ayırmak ve mevcut insanı geride bırakarak insanötesi bir üstinsan icat etmektir. Francis Fukuyama “*Transhümanizm*” adlı makalesinde insanın özünü değiştirmenin, tasarıma açmanın tehlikelerinden söz etmektedir. Fukuyama’ya göre insanlığın özünü hızlı bir şekilde değiştirmek bu durumu ise yarış haline getirmenin çeşitli hastalıklara, deformasyonlara ve sonunu tahmin edemeyeceğimiz neticelere neden olabileceğini ileri sürmüştür (Fukuyama, 2004, s. 42-43). Bundan dolayı arttırılmış bir insanı ve ölümsüzlüğü aramak ona göre varolan insanın bedensel ve ruhsal bütünlüğünü bozacaktır. Bu durumunda ötesinde yaratacağı eşitsizlikler ahlaki açıdan pek çok sorunu ortaya çıkaracaktır. Yani tüm insanlar eşit yaratılmış olmayacaktır. “Kutsal insan” kavramı etrafında meseleyi ele alıyor olması insanı aşma durumunu tehlikeli görmesine ve Hümanizma etrafında bakmasına neden olmaktadır.

Transhümanizm'in kendisine bakıldığında ya insanın doğasını dönüştürmek isteyenleri yahut Hümanizmin doğasını değiştirmeyi isteyenleri anlayabiliriz (Max More, 2013, s. 4-5). Batukan'a göre insanın doğasını değiştirmeye çalışmak aslında metahümanizmden başka bir şey değildir. Yani insansonrasına geçmek, insandan sonra gelene (bu anlaşılabileceği üzere insan olmayacaktır) ulaşmaya çalışmak hümanizmin doğasını değiştirmeyi istemekle çelişir (Batukan, 2023, s. 25-29).

İnsanın özü transhümanizmin hedefindedir, modern insanın özünün yıkılması ve bozulup ortadan kaldırılması gerektiği savunulmaktadır transhümanistler tarafından. Fakat bu yıkımın sonunda ne elde edileceği belirsiz ve öngörülemezdir. Ahlaki açıdan, iyi, uslu, makul insanın yaratılabileceği bilim ve teknoloji açısından sağlanabilir bir durum değildir. Geleceğin hibrid teknolojileri yeni iletişim biçimlerini doğuracaktır ve transhümanistlerin bunu bugünden öngörmesi mümkün görünmemektedir (Batukan, 2023, s. 30). Fukuyama "Transhümanizm" makalesinde doğa karşısında mütevazı olunması gerektiğini söyler (Fukuyama, 2004, s. 43). Birçok transhümanistin başta Bostrom, More, Kurzweil, Grey olmak üzere ölümsüzlük arayışına dair inançları doğa karşısında git gide artmaktadır. Ancak bu girişimin insanlığa tanrısalılık kazandırıp kazandıramayacağı şu an için bilinmesi zor bir iddia olarak görünmektedir. Coenen'e göre (Coenen, 2014) transhümanizm de bir ideolojinin çıktısıdır. Bu ideolojinin tasarımı şöyledir:

"İnsanlık gelecekte teknoloji tarafından kökten değiştirilecek. Yaşlanmanın kaçınılmazlığı, insan ve yapay zekâlar üzerindeki sınırlamalar, seçilmemiş psikoloji, ıstırap ve dünya gezegenine hapsedilme gibi parametreler de dâhil olmak üzere insan türünün durumunu yeniden tasarlanmanın fizibilitesi yapılmaktadır"

Teknoloji Heidegger'e göre dünyaya dair olan bir görüşü temsil etmektedir. Teknoloji alt çerçevelmelerden ve düzenlemelerden oluşmaktadır. Teknolojinin özü bu çerçevelemedir oysa tekniğin özü metafiziktir. Böyle bakıldığında köken olarak farklılık gösteren bir durumun aynı şeyi ifade etmesi mümkün olmadığı gibi sonuçları da aynı olmayacaktır. Yani teknoloji metafizik olana erişemeyecektir. Araşsal akla teslim olup hem doğayı hem insanı yıkıma götürmesi daha olası gözükmemektedir. Transhümanizmin kökeninin teknolojiye dayandırılması insan-robot arasındaki ontolojik sorunun aşılmasına ve insan- sonrası konuma ulaşılmasına neden olabilir. Huxley'e göre (Huxley J. , 1957, s. 7-13) tüm insanlık bütün olarak kendini aşabilir. Burada önerdiği reçete ise şudur; "İnsanın

insan kalması ama kendi insani doğasının bilinen ve bilinmeyen olasılıklarını gerçekleştirerek kendini aşması anlamında *transhümanizm* kullanılabilir”

Bu sürecin (transhümanizm) nahoş başlayacağını fakat faydayla sonuçlanacağını olasılıkların gerçekleşmesi önündeki engellerin düşünce ve kurumların yok edilmesiyle sağlanacağını vurgulayan Transhümanistler her ne kadar insanlığın hakiki kaderinin inşasıyla neticeleneceğini söyleseler de bu durum karşı çıktıkları Tanrının otoritesinin yerine insanın tahmin edilemez ve ürkütücü otoritesini koyduklarının göstergesidir. İnsan hayatı Hobbes’in ifade ettiği haliyle “Çirkin, vahşice ve kısa olmuştur”²³ İnsanlığın bir kısmının sürekli sefalet çektiğini, hastalıktan, fazla çalışmadan öldüğünü dolayısıyla bu yeni düzenin bunu ortadan kaldıracağına inansalar da eşitsizlik yaratma durumunun çok daha büyük bir olasılık olduğu muhtemeldir (Özdaneci, 2023, s. 52).

Teknolojik gelişimin hızı beraberinde toplumsal dönüşümü de hızlandırmıştır. Teknolojik çalışmalar bireyin teknolojik evrimine dair birçok soruyu da akla getirmektedir. İnsanın sınırları aşma çabası zihinsel ve bedensel kısıtlılıklarını ortadan kaldırma girişimi bunu da teknoloji ile aşılabileceğine dair iddialar “insanötesi” kurgusunun mümkün olup olmadığının araştırılmasını sağlamaktadır. Genetik teknolojiler, robotik teknolojiler, bilgi iletişim teknolojileri ve nanoteknoloji olarak ifade edilen kısaca “GRAIN”²⁴ olarak ifade edilen teknolojiler transhümanist ve posthümanist yaklaşımlar çerçevesinde ele alınmaktadır (Aydın, 2021, s. 127).

İletişim teknolojileri geçtiğimiz yüzyıla nazaran daha çok benimsenmiş ve kullanım oranında bir artış gerçekleşmiştir. Bu benimseme teknolojinin hızına paralel olarak değerler ve yaşam biçimlerinde de hissedilir bir değişim söz konusu olmuştur. Kurzweil’e göre (Kurzweil, 2016, s. 81) bu hız 2000 yılı temel

²³ “Dolayısıyla, herkesin herkese düşman olduğu bir savaş zamanı nelere yol açıyorsa; insanların, kendi güçlerinden ve yaratıcılıklarıyla sağladıkları şeylerden başka güvenceleri olmadan yaşadıkları bir dönem de aynı şeylere yol açar. Böyle bir ortamda, çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir: ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer sanat ne sanat ne deniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar, ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken şeyler; ne yeryüzü hakkında bilgi, ne zaman hesabı; ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.” Hobbes, T. (1993). *Leviathan*. (S. Lim, Trans.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

²⁴ Grain kelimesi ingilizce kökenli olup, Buğday, tahıl, zerre, tanecik ve kütle ölçüm birimi anlamlarına gelmektedir. Cambridge University Press. (2025).

Grain, Black Mirror dizisi 1. Sezon 3. Bölüm olan “Senin Tüm Geçmişin” de geçen kulak arkasına yerleştirilen über teknolojik cihazın adıdır aynı zamanda.

alındığında her on yılda iki yüz yıllık ilerlemeye karşılık gelmektedir. Yeni oluşturulan toplumsal değerler ile teknolojik gelişim arasında ciddi bir etkileşim söz konusudur. İnsanın evriminin teknoloji işe şekillendiği söylenebilir.

İnsan teknoloji etkileşiminin bir çeşit teknolojik tekillikle neticeleneceği iddia edilmektedir. Bu iddia hem bireyin hem de teknolojinin karşılıklı dönüşümünü ve evrimini ifade etmektedir. Nanoteknoloji, genetik ve biyoteknoloji, robotik, bilgi iletişim teknolojileri; teknolojik tekilliğe evrilen bireyi, bir ‘tasarım projesi’ olarak kabul etmektedir (Aydın, 2021, s. 128). Tekilliğe dair birçok tanımlama söz konusudur. Dilbilim, uzay ve fizik başta olmak üzere birçok disipline konu olmasının yanı sıra üzerinde uzlaşılan tek bir tanımı yoktur. Bu çalışma kapsamında posthüman bağlamla ilişkili olan tanımlamalar ise şunlardır; Cambridge Dictionary’de tekillik, farklı, özgün ve alışılmamış olma durumu olarak karşılık bulmaktadır. Bazı insanların, teknolojinin insanlardan çok daha akıllı hale geldiği gelecekte gerçekleşeceğine inandığı bir olay olarak da ifade edilmektedir. Good (Good, 1969)tekilliği, yapay zekanın kendini geliştirme ve ilerletme yeteneğine sahip olduğu taktirde kendi zekasında bir büyümeye neden olacağı öngörülen bir zekâ patlaması durumu olarak ifade etmektedir. Çelebi (Çelebi, 2017, s. 5-6) tekilliği, sözlük tanımlarından hareketle, ölçülebilen bir değer ölçülemeyen sonsuz bir değere ulaştığı yer olarak tanımlamıştır. Vinge’e göre (Vinge, 1993, s. 2),

“... üstün zekâlı bir makineyi, ne kadar zeki olursa olsun, bir insanın zihinsel etkinliklerinin çok ötesine geçebilen bir makine olarak tanımlarsak; makinelerin tasarımı da bu zihinsel etkinliklerden biri olduğuna göre, üstün zekâlı bu makine çok daha iyi makineler tasarlayabilecek potansileti taşır; o zaman da kaçınılmaz bir 'zekâ patlaması' ortaya çıkarak bilinen insan zekâsını çok gerilerde bırakacaktır. İnsanın yapması gereken en son icat, yapacağı ilk üstün zekâlı makinedir...”

Vinge (Vinge, 1993, s. 3-4) insanlık tarihinin bir karadeliğin ortasına doğru çekildiği gibi tekilliğe doğru çekildiğine vurgu yapmaktadır. Günümüz bilgisayar sisteminin kurucusu olarak kabul edilen John Von Neumann, tekillik kavramını “teknolojik” tekillik bağlamında kullanan ilk kişidir (Aydın, 2021, s. 129). Biyolojik evrimin temel hareket noktası, hayatta kalmaktır. İnsanın diğer türler üzerinden kurduğu yaşam ve ölüm mücadelesi insanlık ilerledikçe şekillenmiş ve uyarlanmıştır. Bu uyumlanma süreci ise yeni teknolojilerle bütünlük kazanmıştır.

Birey daha kapsayıcı bir ifadeyle toplum teknolojiyi “ötekilere” karşı hayatta kalma koşullarını sağlamak için araçsallaştırmıştır. Zamanla amaç sadece hayatta kalmakla sınırlı kalmamıştır elbette. Transhümanizm- posthümanizm çalışmaları da durumun böyle olduğunu kanıtlar niteliktedir. Yeni teknolojik çalışmalar; ara yüz teknolojileri, moleküler biyoloji, nanoteknoloji insanın fiziksel ve zihinsel kapasitesini arttırmaya yönelik çeşitli genetik çalışmalar, hastalıkların ortadan kaldırılması, yaşlanmanın geciktirilmesi, duygu durumu kontrolü gibi girişimler yapay zekâ ile genişletilmektedir. Bu ileri dijital teknolojiler vasıtasıyla insan türünün kendini yeniden tasarlaması, kendi sınırlarını aşarak imkanlarını arttırma imkânı sunulmaktadır. Şüphesiz bu aşma girişimleri toplumsal dinamikleri ve gelecek nesilleri derinden sarsacak ve dönüşüme uğratacak etkenleri meydana getirecektir.

İnsanın bizatihi kendisi ne olduğu yahut ne olmadığı her zaman farklı disiplinler tarafından tartışılmıştır. Teknolojik ilerlemenin bir çıktısı olarak insanın ne olduğu ve ne olacağı tekrar gündeme gelmiştir. Tesla (Tesla, 2016, s. 99) insanı; bulunduğu ortamlardaki kuvvetlerce kontrol edilen, savrulan ve dış etkenlere açık hale gelen uyaranların sonuçlarını özgür irade ile analiz eden bir otomat olarak tanımlamaktadır. Bireyin hastalıklardan uzak, kavramsal ve fiziksel becerilerinin üst düzey olduğu, uzun ömürlü olması olanaklı görülmektedir. Bir posthüman sürecinin mümkün olması, insan türünün doğa tarafından artık kontrol edilmeyip doğanın ve diğer her şeyin insan tarafından kontrol edildiği bir geleceğe işaret etmektedir. Posthüman, ileri teknoloji yardımı ile beden sınırlılıklarından kurtulması sağlanmış gelecekte de var olması için çalışmalar yürütülen insan türü olarak ifade edilmektedir. Posthümana varmadan evrimsel anlamda geçiş insanı-ara form olarak gören transhümanizm Hümanizmanın daha kapsamlı ve ileri versiyonudur. Özü itibarıyla çıkış noktası insanı merkeze alarak yüceleştirmek ve yeryüzü tanrısı kılmaktır. Bunun sağlayıcısı ise rasyonel akıldır.

“*Posthuman*” kavramındaki “post” ön ekinin ortaya koyduğu öncelik, sonralık, ötesi post’a eklenilen human sözcüğünün bakış açısından görünen insan kavramı arasındaki fark posthümanizm akımında bedenler üzerinden gerçekleşen düşünsel devrimin anlaşılmasını sağlar (Yazgünoğlu, 2021, s. 120). Posthüman kavramı Türkçeleştirilirken, insan-sonrası olarak çevrilmektedir. *Cogito* dergisinin “insan sonrası” sayısında post eki “sonra” olarak ele alınırken postmodern de sonranın kavramın krizine ve ana işaret ettiği iddia edilmektedir (Öztürk Ş. , 2019,

s. 5-7). Bu kullanımında sorunlu olduğu “insan-sonrası” kavramının insan öznesine vurgu yaparken “öte-insan” kavramında ise daha ayırıcı ötekileştirilmiş insanların, bitkilerin, hayvanların, ekolojilerin tüm canlı cansız varlıkların kalın bir çizgiyle altı çizilir. Öte-insan kavramı zamansallığa meydan okuyarak tüm varlık yelpazesine alan açmaktadır. “Öte” ön eki “sonra” ekine nazaran daha yapısökücü ve kapsayıcıdır. “Öte- insan kavramı birbiriyle karşıtlık içinde kurulmuş olan insanı ve ötekini birleştirerek ben ve öteki bedenin içi ve dışı arasındaki hayali sınırları kaldırmaktadır. Öte insan, insan öncesi sonrası tüm canlı alemini görünür kılmaktadır.” (Yazgünoğlu, 2021, s. 120). 20. yüzyıl sonlarında ortaya çıkmış felsefi bir akım olan posthümanizm, politik, kültürel, sosyal ve ekolojik bağlamlardaki ilişkileri incelemektedir. Posthümanizmin temel amacı Kartezyen beden anlayışını ortadan kaldırarak insanı özgürleştirmek ve bu süreçte ortaya çıkan bedensel, maddesel ve imgesel öznelerin doğal- kültürel alandaki varlığını göstermektir. Transhümanizmdeki mükemmel öznenin bedensizliğinin aksine posthümanist düşüncede bedensellik merkezi önem taşır. Posthümanist düşüncede insan bedeninin metalaştırılmasına ve sürekli geliştirilmesi gereken bir ürün olarak değerlendirilmesi anlayışı söz konusu değildir (Aydın, 2021, s. 143). Promad K. Nayar posthümanizmi iki şekilde tanımlamaktadır. Bu tanımın ilki, insan istisnacıdır yani şeyleri araç olarak kullanma hakkına sahip üstün varlık olduğudur. Bu tanıma bakıldığında insan benzersizdir. İkinci tanımda ise insanın her şeyi kontrol etme hakkına sahip olduğu düşüncesi etrafında şekillenir. Nayar bu ikinci tanımı daha önemli bulmaktadır çünkü Teknoloji ile insan bedeninde artık melezeleşme gerçekleşmiş teknoloji insan hayatından ayrılmaz bir unsura dönüşmüştür (Nayar, 2014, s. 23). Bundan sonra yapılması gerekenin ise tüm yaşam formlarının birlikte karşılıklı gelişimidir. “Avrupa’nın emperyal kaderi” dediği sömürücü hümanizmi ve Aydınlanma ideallerini yaşatmaya çalışan insanı bedenlen geliştirse bile ahlaken geride bıraktığına inandığı transhümanizmi eleştiren Nayar, posthümanizmi bu hususları yeniden düşünmek açısından önemli olduğunu vurgular (Nayar, 2014, s. 23). Artık tek akıllı varlık insan değildir, bilgi bedensizleşmiştir. İnsan bu süreci gözönünde bulundurarak yıkıcılığın farkına varmalıdır.

Beden kavramına felsefe tarihinde “ruh-beden”, “akıl-beden” ikilikleri üzerinden karşıt olarak bakılmıştır. Beden Aydınlanma düşüncesi ile aklın tekeline üstünlüğüne ve müdahalesine terk edilmiştir. Batı düşünce ve inanç dünyasında

beden ruhun hapisanesi ve aşkınlığa engel olarak kültürel ve dinsel söylemin hedefi olmuştur. Pek çok filozof da bedeni karalamış ve âtil görmüştür (Kaderli, 2017, s. 29). 20. Yüzyılda ise bedenin zihinle bir bütün olduğu ve toplumsal yanının da var olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır. Beden yalnızca insana ait bir olgu olmadığı gibi toplumun dışında var olan fiziksel bir olgu da değildir. Beden bireyin öznel deneyimlerinden, ait olduğu grubun normları ve değerleri tarafından şekillendirilmektedir (Gürel & Tat, 2019, s. 236). Beden kültürü şekillendiren ve kültürü meydana getiren unsurlardan etkilenen bir olgudur. Shilling'e (Shilling, 2003, s. 63) göre beden, toplumsal olarak inşa edilmiştir. Buna benzer bir ifadeyle Butler (Butler, 1989, s. 601-602) bedenin, söylem ve iktidar rejimlerinin varlıklarını sürdürdüğü bir yer başka bir ifadeyle boş bir alan olduğunu söylemiştir.

Batı Avrupa tarihi boyunca övgüye mazhar olan yüceltilen ruh, dijital teknolojiler söz konusu olduğunda ıskalanan ve henüz ne olacağı belli olmayan bir olgu olarak tartışılmaya açık durmaktadır. Ezeli ve ebedi olan Tanrı'nın kendisiyken insan Tanrı'ya öykünerek sonsuz olmayı arzulamaktadır. Spinoza'ya (Spinoza, 2017, s. 105) göre insan bedeni²⁵ Tanrı'nın özüdür. Bir şeyin özüne ait olan dendiğinde ise, olduğunda zorunlu olarak olan ortadan kalktığında ise ortadan kalkan yahut başka deyişle o olmadan o şeyin de olamayacağı ve kavranamayacağıdır.

İnsan bedeninin aşılması gereken bir varlık olarak metalaştırılması ve kusurlu bir canlı olarak konumlandırılması, teknolojinin de etkisiyle yeniden tasarlanan bir ideolojinin ürünüdür. Aydın'a (Aydın, 2021, s. 144) göre transhümanizm posthümana, bilimi kullanarak daha iyi bir dünya inşa edebilmek için sanat, toplum ve bilim arasındaki etkileşim kurulmasında bir köprü olarak evrilecektir. Huxley ve Maslow “meta insan” olarak adlandırdıkları kavram bağlamında insanın, insan olmanın ötesine gidebilmeye yetkin olacağına dikkat çekerek insanın ölümsüz ve Tanrısal niteliğe erişebileceğini belirtmişlerdir (Koltko-Rivera, 1998, s. 72-75). Bu düşünceyi paylaşan başka düşünürlerde olmuştur. John Desmond Bernal ve John Burdon 1900'lerin başlarından itibaren insan evriminin kontrolü ile ilgili çalışmalar yürütmüşlerdir. Halden'e (Haldane, 1924, s. 80) göre geleceğin toplumları inşa edilirken öjenik yani soy ıslahı

²⁵ Beden (Corpus): Yer kaplayan varlık olarak görülen Tanrının Tavrı. Spinoza, B. (2017). *Ethica* (4 ed.). (Ç. Dürüşken, Trans.) İstanbul: Alfa. s.106

konusunda çalışan biyolojik tasarımcılar genetik mühendisleri aracılığıyla bilimin, dinin ve toplumsal diğer unsurların yerini alarak sosyal yapıyı tamamen şekillendireceğini vurgulamaktadır. “1883 yılında İngiliz bilim adamı Francis Galton tarafından ‘Doctrine of Progress in Evolution of the Human Race: Race-Culture’ adlı çalışmada bugünkü anlamı ile kullanılmıştır. Etimolojik köken itibariyle Yunanca bir kelime olan öjeni -eugenics-; iyi anlamına gelen ‘eu’ ve doğum anlamına gelen ‘genes’ kelimelerinden birleşiminden türetilmiştir.” (Aydın, 2021, s. 145). 20. yüzyılın başlarında bilim olma iddiası ile ortaya çıkan bu düşünce 19. yüzyılda bilimin yükselişiyle ile ortaya çıkışı eş zamanlıdır. Bilimin kutsanarak insanların tüm dertlerini çözebilecek mutlak güç olduğu düşüncesinin hâkim olduğu dönemde, insanda hatalı, bozuk, eksik, kusurlu, iyi olmayan ırkların bilim yoluyla çözülmesi hedeflenmiştir (Akçiçek, 2011, s. 3-4). Herbert Spencer tarafından ifade edilen sosyal darwinizm, öjenik düşüncenin yükselişinin bir aşamasıdır. Doğal seleksiyonun en basit haliyle topluma uyarlanması anlamına gelen sosyal darwinizm toplumda ancak uyum sağlayabilen, mücadele etme ve savaşma kapasitesine sahip güçlülerin ayakta kalacağını zayıfların ise yok olmaya mahkûm olduğu bir düşünceye karşılık gelmektedir (Dursunoğlu, 2016, s. 213). Böylece Sosyal Darwinizm zayıf olarak görülen insan ırklarının ortadan kaldırılmasını normalleştirmiş ve sadece biyolojik bir varlığa indirgeyerek tüm örüntüsünü yok saymıştır. Bilimsel olanın aynı zamanda ahlaki olduğu düşüncesi öjeninin meşruiyet tabanını güçlendirmiştir (Öztan, 2011, s. 112).

İnsan bedeninin daha iyi ve mükemmele evrilecek bir geçiş aşamasında olduğu iddiası 1960’lar sonrasında yeni gelecek tasavvurları şeklinde Artur C. Clarke, Isaac Asimov, Robert Heinlein, Stanislaw Lem, Bruce Sterling, Greg Egan, Vernor Winge gibi bilim kurgu yazarları tarafından açıkça dile getirilmeye başlanmıştır. Pek çok araştırmacı, yazar bu tarihten itibaren yaşam sürelerinin uzaması, cryonics,²⁶ uzay kolonizasyonu ve diğer olası gelecek tasavvurlarına yönelik teknolojik araştırmalar gündeme gelmeye başlamıştır (Aydın, 2021, s. 146). İnsan bedeninin evrimleşme sürecindeki sorumluluk bilim ve teknolojiye yüklenmektedir. Nihai olarak posthümana dönüşebilmek için evrimleşen transhuman insanın bebeklikten itibaren yaşadığı tüm süreçleri benzer bir

²⁶ Cryonics: Merriam-Webster's Dictionary'e göre bir hastalıktan ölen bir kişinin, hastalık için bir tedavi geliştirildiğinde, gelecekteki bir zamanda hayatı geri kazanma umuduyla dondurulması uygulamasıdır. Merriam-Webster. (n.d.). *Cryonics*. In *Merriam-Webster.com dictionary*. Retrieved 05,26, 2025, from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/cryonics>

deneyimle yaşamaktadır. Fakat yaşlanma, hastalık, üreyememe, bedensel engeller ise bu geçiş aşamasında gündelik hayat gerçekliğinin bir parçasıdır. Yaşam ve sağlık alanında geliştirilen buluşların tüketiciye hala ulaşamamış olmasının önündeki engel olarak insan türünün bedensel ömrünün bilinemezliği görülmektedir. Teknolojik yenilikler yaşlanmanın önüne geçilebileceği, bedensel kısıtlılıkların ortadan kaldırılacağına dair umutlar vaat etmektedir. Bu teknolojik yeniliklerden bazıları beden bütünlüğü bozulmuş birçok insanın hayatını kurtarsa da vaad edilen buluşların sonuçları henüz kestirilememektedir. Bostrom'un (Bostrom, 2005, s. 4) rasyonel, bilimsel ve teknolojik yaklaşımı bağlamında geleceğin posthümanı için tasarlanan büyüleyici tablo- yaşlanmama, zihin transferi, bedensel kısıtlılıklardan arınma vd. - insanın varoluşunda eksiklikler, kusurluluk olduğu algısına neden olabilecektir. Rosi Braidotti her şeyin başında Pythagoras'ın "her şeyin ölçütü insandır" söyleminin ve Leonardo da Vinci'nin *Vitruvius Adamı*²⁷ temsilinin olduğunu söyler. Bu temsile göre zihinsel, söylemsel ve ruhani değerler içeren bir erkek bedeni vardır. Bu görsel insanın biyolojik, düşünsel ve etik olarak erkek merkezci görülen akılcı, bilimci ve ilerlemeci görülen hümanizmasının yansımasıdır. Vitruvius Adamı modeli diğer tüm nesnelere karşı bir evrensel zihin olduğunu varsayar (Fakılı, 2021, s. 75).

Braidotti'nin aktardığı cümle çok vurucudur: "Bütün hümanizmler emperyalist olagelmıştır" (Braidotti, 2014, s. 25-27). Bu tarihsel sürece bakıldığında hümanizm karşıtlığı posthümanizm düşüncesinin de başlangıcını oluşturmaktadır. Braidotti "Savunduğum hümanizm sonrası konum, hümanizm karşıtı mirasa, bilhassa da postyapısalcı neslin epistemolojik ve siyasi temellerine dayanır ve bunların ötesine geçer." der. (Braidotti, 2014, s. 53). İnsanmerkezcilik sonrası insanın hayvanlar, bitkiler, nesneler, robotlar, virüsler, algoritmaların insan olmayan varlıklar ve insanın birbirleriyle ilişkileri bir aradalık düzeylerinin nasıl olması gerektiği konusu çözülmeyi bekleyen önemli bir sorundur. Farklı alanlardan gelmiş olan sosyal düşünürlerden Habermas, Fukuyama, Sloterdijk ve Derrida teknolojinin çok ilerlediği bu çağda insanın konumuyla ilgili ahlaki kaygıları olduğunu ifade etmişlerdir (Fakılı, 2021, s. 76). "Biz kimiz?" sorusu insan ve insan olmayanların ikili karşıtlıkları aşarak birbiriyle bağlantısını ele almayı salık

²⁷ Leonardo da Vinci'nin anatomi üzerine yaptığı araştırmalar sonucu çizdiği, altın Oran'a sahip insan eskizine verilen ad.

vermektedir. Bu durum, Posthümana dair problemleri çözmenin çıkış yolu olarak görünmektedir.

Zerzan'a (Zerzan, 2013) göre yarının evrilmiş, teknolojik insanı için bugünün insanını gelecekteki ilkel insandır. Yirminci yüzyılda DNA'nın sırları çözülmeye başlanmış, sonrasında henüz fetüs aşamasında iken bebeklere tıbbi müdahale süreçleri gerçekleşmiştir. Biyoteknoloji ve genetik alanında yapılan çalışmalar insanın sınırlarını yeniden tanımlamaktadır. İnsan Genom çalışmaları insanın güçlendirilmesi ve varoluşunun değişime uğraması sonucunu doğuracaktır (Dağ, 2018, s. 164). Bu farklılıklar ürün ve hizmetlerde Sosyo-ekonomik alanlarda eşitsizliklere ve kısıtlılıklara neden olacaktır. Bu teknolojik uygulamaların toplumun hangi kesimleri için mümkün olduğu tartışmaya açıktır. Toplumsal eşitsizliği arttırarak "öteki" üzerinde katı bir baskı kast sistemi oluşturabilecektir. Hans Moravec (Moravec, 2009, s. 1-4) gelecek yüzyıl sona ermeden dünyadaki en zeki varlığın insan olmayacağına vurgu yapmaktadır. Bilginin yapay zekâyı kullanan robotlara aktarılması insan uygarlığına zihinlerini yapay zekalı robotlara kendilerini gelecek kuşakları yani mekanik çocuklara aktarma imkânı sunmaktadır. Bedenin ölümü ile sona eren insanın yaşam deneyiminin ve bilgilerin dijital ortama aktarılarak ölümsüzleşmesi girişimi ve bilginin bedenden uzaklaştırılarak yahut özgürleştirilerek kuşaklararası taşınabilmesine dair çalışmalar devam etmektedir.

Platon *Devlet* isimli eserinde, filozofların yönetim hakkını vurgularken toplumun aydın kesiminin sonsuz bilgiye ulaşması için ölümsüzlüğü ummuş ve gerekçelendirmiştir (Platon, 2016). Ölümlülük ve ölümsüzlük insanlar arasında belirleyici bir durum olduğu taktirde ölümsüzlüğe ulaşmak belirleyici bir nitelik olacaktır. Ölümsüzlük arzusu bu bağlamda Tanrısalıdır (Aydın, 2021, s. 149). Şimdiki zamanı aşmak ve madde boyutunun kısıtlılığından kurtulmak insanın sınırları aşma çabasının bir sonucudur denilebilir. Bauman (Bauman Z. , 1992, s. 167) ölümün modernitenin sunduğu cesur yeni dünyanın temsil ettiği her şeyin verdiği sarsılmaz üst akıl egemenliğinin yansıması olduğunu söylemektedir. Ölümün üstesinden gelinememiş ve gelinemeyecek olması kalın koruyucu sessizlik perdesiyle gizlenmelidir. Ölüm yaşam deneyiminin bir sonucudur. Ölümüne tedavi edilmesi gereken bir hastalık gibi yaklaşan transhuman ve posthüman teknolojiler tezatlık barındırmaktadır. Hayatta kalmak ve türün devamlılığı insanın en temel motivasyonlarından biridir. Cannetti bu duruma işaret ederek başarının en temel ve görünür olanının hayatta kalmak olduğunu söyler. Hayatta kalmak insanın

DNA'larında kodlanmış olarak vardır. Canetti'ye (Canetti, 2006, s. 248) göre ölüme odaklanıldığında deneyimlenmek durumunda kalınan zorluğu artıran şey, hayatta kalmanın gerçek anlamının bastırılmış var oluş olduğudur.

İnsanın derin bağımlılığı hiç şüphesiz sonlu bedeninedir. Fakat aynı beden ölumsüzlüğü için girdiği savaşta insanın paradokslarından biridir. Zerzan (Zerzan, 2015) beden olgusunu hayatta kalmanın doğal düşmanı olarak ifade etmektedir. Transhümanizm teknolojileri gerçeklik kazanıp hayatın içerisinde yer aldığı anda ölümün doğal ve gerekli olduğuna dair genel kabul etkisini yitirecektir. Posthümanist düşüncenin çekirdeği olarak insan ve insan olmayan varlıkların bedenlerinin durumu tespit edilir. Jean-Jacques Courtine 20. yüzyılda maddi bedenlerin önemine dikkat çekmiştir. Courtine'e bedenın önemine dikkat çekerek şu ifadelerle ana hatlarını oluşturur. "Etten ve kemikten ibaret organik beden, toplumsal pratiklerin bir etki ve aracı olan beden, öznel beden, kısacası bilinçli formların ve bilinçsiz itkilerin maddi zarfı olan deri-ben." (Courtine, 2022, s. 11). Bedeni tek bir yerden hareketle anlamak mümkün değildir. Beden salt mekanik ve organik oluşumuyla ifade edilecek bir yapı değildir. Bu düzleme eklenen postmodern bedenler, söylemsel, imgesel ve kurgusal bedenlerle sınırlı kaldığı sürece insan- insan olmayan bedenler arasındaki ilişkiyi anlamak kolay olmayacaktır.

Yazgünoğlu'na göre bir paradigma değişkeni olarak gördüğü posthümanizm, öte- insan bedenleriyle birlikte bedeni Batı kültüründeki soma sema²⁸ anlayışından kurtarmıştır (Yazgünoğlu, 2021, s. 126). Posthümanizm, öte-insan bedenlerinin ortaya çıkardığı birçok alandaki gerilimleri ve söylemleri kültürel, siyasal, sosyal, teknolojik bağlamlarda tartışır. Ağın'ın da ifade ettiğı gibi, öte- insan bedenlerinin bulunduğu onto-epistemolojik düzlem "İnsan-hayvan-bitki-teknoloji-madde kümesinin tüm elemanlarının hep birlikte sürekli bir oluşta bulunduklarına, karşılıklı etkileşim halindeki tüm bu canlı ve cansız varlıkların dünyanın şekillenmesinde eşit derecede eyleyciliğe sahip olduklarına işaret etmektedir (Ağın, 2022, s. 32).

Teknoloji, insan türünün zorluklardan kurtulmasının bir aracı olduğu kadar bizatihi potansiyel insan varlığını da tehdit eden bir unsur olarak

²⁸ *Soma-Sema*: Antik Yunan filozofu Platon'un 'Beden (Ruhun) Mezarıdır' diye çevrilebilecek öğretilidir. Yazgünoğlu, K. C. (2021). Öte-İnsan Bedenleri. (Ç. Dedeoğlu, Ed.) *Pasajlar Posthüman*(7), pp. 113-128.

değerlendirilebilmektedir. Aydın'a göre (Aydın, 2021, s. 132) tanımlanan insanüstü yahut insanötesi bu güçler, toplumsal yaşam bağlamında seçkinlerin gücünü ya da bir kabile grup toplum içinde güçlü olanların statükolarını destekleme yollarından biridir. Bireyselliğin toplumsal olarak önem kazanması öteki üzerinden kimlik inşası yapılırken daha üstün daha yetkin daha ulaşılmaz olma potansiyelinin arttırılması, insan türünün bireyci zaafından beslenmektedir. Modernite tecrübesiyle bireyin merkeze alınması söz konusu olmuşken Doğu toplumlarında ferd zaten özne olarak görülmekteydi.²⁹ Vahyin muhatabı doğrudan insandır. Dolayısıyla tüm bu süreçler bilhassa Batı toplumlarında gerçekleşen tarihsel kırılmaların ve yüzleşmelerin bir çıktısı olarak görülebilir. Nitekim Hıristiyanlığa savaş açmış, Tanrıyı yerinden etmiş olan insan bu hikâyenin etrafında dolaşıp durmaktadır. Ulukütük, Batı felsefesinde bilinecek şeylerle bilginin kendisinin süreklilik içinde dünyadaki şeyleri gerçekten bilmeyi sağlayan ve bilginin hata ve yanılsama olmamasını sağlayan unsurun Tanrı olduğunu söyler. Ona göre Descartes'ten beri Kant da dahil olmak üzere bilgi ve bilinecek şeyler arasında bir uyum olmasını sağlayan bu ilkedir (Ulukütük, 2020, s. 39).

Bilginin dünyadaki şeyler üzerinden temellendiğini kabul etmek için Descartes Tanrı'nın varlığını kabul eder (Foucault M. , 2015, s. 173). Bilgi ve bilinebilecek şeyler arasında hiçbir ilişki yoksa bilinen şeyler arasındaki ilişki keyfi ise bu artık Tanrının değil birliği ve içindeki öznenin de yok oluşudur (Foucault M. , 2015, s. 173). Bilgi sisteminin merkezinde Tanrının zorunluluğu ortadan kalktığında bilginin garantörü olan Tanrının ölmesiyle birlikte insanın verili bir hakikati araması ve kabul etmesi de söz konusu değildir. Bilgi ilahi olanla bağını kopartmıştır (Ulukütük, 2020, s. 39-40). Ritüellerin ve toplumsal normların araç olmaktan öte anlam değerleri vardır. Bu değerlerin itibarını yitirmesine dünyanın "büyüsünün çözülmesi"³⁰ denmektedir. Bu çözülmeye birlikte her şey büyüünden bir şeyler yitirmiştir (Taylor, 2011, s. 11).

²⁹ Kur'an'da En'am Suresi 156. ayette "Ve O, sizi yeryüzünde halife kıldı" ayeti ile insan bizatihi özne olarak görülmektedir.

³⁰ İlk olarak şair Friedrich Schiller tarafından ortaya atılan bu fenomen, Alman bilim insanı Max Weber'in çalışmaları sayesinde daha yaygın olarak tanınmıştır. Max Weber'e göre "dünyanın büyüünün bozulması", antik çağlardan beri başlayan bilimsel çalışmaların sonucunda doğal fenomenlerin mistik, büyülü ve diğer dünyasal güçler aracılığıyla açıklanmasının reddedilmesiyle başlayan bir süreçtir. Bu "büyüsüzlüğü" doruk noktası, dinin dikkati dünyevi görevlerden dünyevi görevlere ve sorunlara kaydırması Protestanlık çağının gelişmesidir. Jenkins, R. (2000). Disenchantment, enchantment and re-enchantment: Max Weber at the millennium. *Max Weber Studies*, 1(1), 11-32.

Birkaç yüzyıldır bu tartışmalar iyi bir şey olup olmadığı yönünde sürmektedir. Bu sürecin insan yaşamı ve anlamı üzerinde bazı sonuçları olmuştur. Taylor’a göre (Taylor, 2011, s. 11) daha geniş toplumsal ve kozmik eylem ufkuyla birlikte bireyin önemli şeyler kaybettiği kaygısı sürekli tekrarlanıyor. Bu sürece yaşamdaki kahramanlık statüsünün yitirilmesi olarak da bakılmaktadır. İnsanların artık daha yüce amaçları ve uğrunda ölmeye değecek bir şeyleri yok. Nietzsche’nin “son insanlar”ı da bu çöküşün vardığı son noktalardan biri olarak görülmektedir. Onların “acınacak rahatlıkları” dışında yaşamdan hiçbir beklentileri kalmamıştır (Nietzsche F. , 1964, s. 11). Modern dönemde her şeyin ölçüsü maksimum verimlilik en iyi birim maliyettir. Taylor eski düzenlerin kenara itilmesinin aklın merkeze alınıp yayılmasından çok daha fazla etkiye sahip olduğunu söyler. “Toplumsal kutsal yapısı bir kez ortadan kalktığında, sosyal düzenlemeler ya da eylem tarzları artık varlıkların düzeni ya da Tanrı buyruğu temeline oturmada, bunlar çıkar için kullanılmaya açıktır; bireylerin mutluluğu ve iyiliğine yönelik olarak istenildiği gibi dönüştürülebilirler.” (Taylor, 2011, s. 12). Asıl ölçüt birey için araçsal akıldır. Bu düzlemde çevredeki tüm varlıklar varoluş zincirindeki konumlarının getirdiği önemi kaybettiklerinde birey için hammadde ya da araç olarak görülmektedir. Bu durum bir yanıla özgürlük sağlamış gibi görünse de öte yandan yaşamı ele geçirme tehlikesi taşımaktadır.

Konu güç ve iktidar olduğunda küresel ekonomi düzleminde ekonomiyi yöneten şirketler, örgütler ve ülkeler için teknoloji dahası insan-ötesi kapasitesi bir güç ve varoluş stratejisi olarak karşılık bulabilmektedir. Bugün modernite her failin sağlığıyla ilişkisini tümüyle bir tıp meselesi haline getirmiştir. Acı manevi ve kültürel anlamını kaybetmiştir. Anestezi talebi tıbbın beden üzerindeki keyfi ve sınırsız gücüyle ilişkilidir (Ulukütük, 2020, s. 47). Acı ve ölüm benimsenmemekte ve her türlü kaçınma eylemi sergilenmektedir. İnsan acıya artık yaşamın bir parçası gibi katlanmaz (Breton, 2010, s. 155). Aynı anlayış tıp gibi başka alanlara da hâkim olmaktadır. Tıpta gerçekleşen teknolojik yaklaşıma bakıldığında hastayı bir yaşamöyküsü olan bütün bir insan olarak değil teknik bir sorunla karşılaşılacak yer olarak görülme eğilimi hakimdir (Taylor, 2011, s. 13). Teknolojinin mevcut konumu yaşamları tatsızlaştırmakta ve daraltmaktadır. İnsani olan ne varsa bir kayıp olduğu söylenebilir.

Marx yaklaşık 150 yıl önce *Komünist Manifesto*’da “katı olan her şey buharlaşıyor” diyerek geçmişten bugüne var olan sürekliliği ve katılığı olan şeylerin

geçici ve taklit mallar uğruna bir kenara itildiğini vurgular (Marx & Engels, 2018, s. 56). Çok yönlü ilişkilerden kaçınarak daha birey merkezli ve çıkarın maksimize edildiği ilişkilere yönelmektedir modern insan. Hannah Arendt günümüzde kullanılan nesnelerin ömrünün git gide kısaldığına dikkat çekmiş ve “insan yaşamının gerçekliği ve güvenilirliğinin öncelikle bizi kuşatan nesnelerin onları üretme etkinliğinden daha kalıcı olması gerçeğine” dayandığını belirtmiştir (Arendt, 1994, s. 83). Modern dünyada insana dair olan ne varsa bilhassa bedeni ve ruhu tehdit altındadır.

Teknoloji ile tasarlanan yeni siber dünya içerdiği ütopya ve distopyavari unsurlarla görsel ve imajlara dayanan bir dünyadır. Burada her şey kurguya ve tasarıma açıktır. Bireyler siber dünyada bedenin kısıtlılıklarından arınmış bir şekilde var olmakta ve teknoloji ile yaratılan görsel dünyanın yeni bireyleri olarak sunulmaktadır (Robins, 1995, s. 136). Postman’a göre (Postman, 2019, s. 95) bir araç olarak medya ve teknoloji zihinlerimizi düzenleyip dünyaya ilişkin deneyimimizi bütünleştirmeye yönelttiğinden kendi bilincimizi ve toplumsal kurumlarımızı melez bir şekilde kabul ettirmeye zorlamaktadır. Küresel etkileri de düşünüldüğünde son yıllarda dünyayı ve insanları etkileyen ciddi bir süreç yaşanmaktadır. Bu sürece Antroposen yahut İnsan çağı denilmeye başlanmıştır. Bu hızlı değişimler iklim değerlerini de etkilemiş ve bir krizin eşiğine gelinmiştir. Krizden etkilenen bilhassa insanlar olmak üzere tüm varlık alemidir.

Teknoloji başlangıçta hayatı kolaylaştırmak için geliştirilen bir unsur olsa da zaman içerisinde gelişmiş bir güç unsuru haline gelmiştir. Toplumsal gündelik hayatın her zerresine öyle bir sirayet etmiştir ki, artık onsuz yaşanılmayacağı yargısı benimsenmiştir. Teknolojiyi sadece kendi hayatını kolaylaştırmak için kullanmayan aynı zamanda başkalarının hayatını dönüştürmek için de kullanan insanın teknoloji ilişkisi çok daha karmaşık bir hale gelmiştir. Doğayı kontrol altına alarak ve teknoloji sayesinde insanın kontrolüne veren bu düşünce sistemi dünyaya hâkim olma amacı uğrunda üstesinden gelinmesi zor krizlere neden olmuştur. İnsanın bedenini dış müdahaleye açık hale getirmesi bizatihi varlığını tehlikeye sokmaktadır. İnsanı, geleceği, zamanı kontrol altına alma girişimleri siyasi, kültürel, etik vb. alanları da dönüşüme uğratmıştır. Tüm bu süreçlere neden olan teknolojiyi merkeze alan insan bilimi her şeyin hâkimi olarak kabul etmekte kendisi de bu sürece kullanışlı bir alet olmaktadır. İnsanın teknolojikleşmesi, siborglaşması

ve teknokültüre süratle dahil olması insanı posthüman yapmıştır (Fakılı, 2021, s. 71).

Hümanizm ile başlayan transhümanizm ile devam eden tarihsel süreç posthümanizm ile şu an tecrübe edildiği söylenebilir. Posthümanizmin transhümanizmden sonra geldiği ifade edildiğinde Posthümanizmin transhümanizmin tamamlayıcısı olduğu anlaşılmamalıdır. Bu kavramların öncelik sonralık ilişkisi içinde düşünülmesinin nedeni posthüman kavramının ortaklaşa kullanılıyor olmasıdır. Belirtilmelidir ki, transhümanizmin ve Posthümanizmin amaçları, alanları ve yöntemi birbirinden farklıdır (Fakılı, 2021, s. 72). İnsanın teknolojiyle var olma durumu transhümanizmin öncelik verdiği bir durum iken Posthümanizmin de inceleme alanına girmektedir. Transhümanizm bu durumu olumlarken posthümanizm eleştirel yaklaşmaktadır. Transhümanizm teknolojiyi ve insanı ilerlemeci olarak ele almakta ve ne kadar teknolojiyi insanın hayatına dahil etmeyi başarırlarsa insanı o kadar üstinsan haline getirebilecektir. H + (humanity plus) olarak nitelendirdikleri mükemmel insana ulaşma amaçlarına Posthümanistler uçuk bir istek olarak bakmakta ve insanlığa zarar veren bir durum olarak görmektedirler.

3.2 Yeni İnsan Olma Biçimleri: Siborgyen Beden, Siberuzam ve Beden

İnsan kendini ancak bedeni üzerinden tanır ve insan zihninin kendi bedeninde algılayamadığı hiçbir şey yoktur. Fakat Tanrı gibi her şeyin bilgisine sahip değildir. Kendi bedenini insan zihni duygulanımlar üzerinden algılar. İnsan zihninin bedenini bilmesi esasen kendini bilmesiyle yakından ilişkilidir (Elmas, 2023, s. 156). Spinoza'ya göre (Spinoza, 2017, s. 426) bir beden kendisini oluşturan diğer bedenlerin, zihinde kendisini oluşturan fikirlerin bir terkididir. Her bir teklik aynı zamanda çokluktur. Bedeni mekanik bir işleyişin ürünü olan bir sanat eseri olarak kavrar. İnsan bedeni bileşimi ve uyumu bakımından bileşiktir ve bedenlerin birliği de bireyin birliğini oluşturur (Rizk, 2012, s. 133). İnsanın kendi dışındakilerle arasındaki yeri ve onlarla ilişkisini açıklamanın etik üzerinden iyi tanımlanmış bir özne ile mümkün olduğunu söyler Braidotti. Ona göre dönüşüme denk yeni etik, toplumsal ve söylemsel özne şemaları tasarlanmalıdır. Bu anlayışın temelinde ise iyi tanımlanmış özne vardır. Bu özne temelcilik karşıtı olmamalıdır

ve süreç halinde bir yapı olma özelliği gösterir (Fakılı, 2021, s. 77). Braidotti'nin bedensel materyalizm anlayışında, insan ile insan olmayan varlıkların iç içe geçmiş haline (Bu iç içe geçmişlik durumunda ise karşılıklı etkileşim söz konusudur, üstün olan bir taraf yoktur değişkenlik söz konusudur) *zoe* adını vermiştir. *Zoe*'nin karşıtı da *bios*'tur. *Bios* geleneksel *anthropos*³¹ ile ilgili maddi ve söylemsel bir yapıya karşılık gelmektedir. Bu kavramlar Antik Yunanda da tanımlanmıştır. *Zoe*, Aristoteles için doğa için verili olan en özel ve ayırıcı olanı ifade eder. *Zoe* insanlar için algılama ve düşünmedir. Aristoteles'e göre *bios*, beslenici ruhun hâkim olduğu hayvani hayatı anlatan bir kavramdır (Holmes, 2020). Atfedilen anlamlar farklı olsa da insanın kendisi ile ve diğer varlıklarla ilgili tanımlamalarını açıklamaktadır. Küçükalp'e göre (Küçükalp, 2020, s. 21) bedende gördüğümüz her etki nöro-biyolojideki gelişmelere paralel bir biçimde beyinle ilişkili bir açıklamaya tabi tutulmaktadır. Bugün ki zekâ, yapay zekâ, transhümanizm ve posthüman tartışmalarının kökeninde ruhun yerine bilincin, zekanın ikame edildiğini görmek mümkündür. Modern zamanlarda insan ruhunu kaybederek insan bilince ve zekaya indirgenmektedir.

Geleneksel beden anlayışı, insanın biyolojik sınırları çerçevesinde tanımlanırken, çağdaş teknolojik gelişmeler bu sınırları sorgulamamıza neden olmaktadır. Bu bağlamda ortaya çıkan siborgyen beden kavramı, insan bedeni ile teknoloji arasındaki simbiyotik ilişkiyi ifade eder. Siborgyen beden, organik ve inorganik unsurların birleşmesiyle ortaya çıkan hibrit bir varoluş biçimi olarak düşünülebilir. Dağ'a göre (Dağ, 2020, s. 13).Siborg (cyborg) terimi, 1960'larda Manfred Clynes ve Nathan Kline tarafından uzay araştırmalarında insanın biyolojik sınırlarını aşmasına yardımcı olacak teknolojik entegrasyonları tanımlamak için ortaya atılmıştır. Ancak bu kavram zamanla genişleyerek yalnızca uzay keşfiyle sınırlı kalmamış, biyonik uzuvlar, yapay organlar, sinirsel implantlar ve dijital biyoteknoloji gibi alanları da kapsar hale gelmiştir. Haraway Batı ontolojisinin bir neticesi olan siborg'u; köklü tarihsel ihtimalleri olan iki merkezin (tahayyül- ve maddi gerçeklik) imgesi olarak görür.

Posthümanist düşünürlerden Donna Haraway, *Siborg Manifestosu* adlı çalışmasında siborgyen bedeni, biyolojik olan ile mekanik olanın kaynaştığı melez, kurgusal toplumsal gerçekliğe ait bir varlık olarak tanımlar (Haraway, 2006, s. 2).

³¹ Anthropos: Yunancada İnsan. GreekLexicon.org. (2025). *ἄνθρωπος (anthropos)*. In *Greek-English Lexicon of the New Testament*.

Haraway'e göre (Haraway, 2006, s. 10) siborg, geleneksel kimlik ve sınırları aşarak yeni bir beden ve varoluş anlayışı sunar. Bu yaklaşım, feminist teori ve queer çalışmalar gibi alanlarda da yankı bulmuştur. Batılı bilim anlayışı teknik, mekanik, teknolojik bir süreçten 4. aşama olan dördüncü sanayi devrimi denen sibernetik-robotik bir sürece gelinmiştir. Bernal, *The World, The Flesh and The Devil- 1929* adlı eserinde insanların makinelerle bağlantılı beyinleri ve genetik olarak dönüştürülmüş olan siborg vücutlarıyla uzayda kolonileştirileceğini söyler. 1970'lerden sonra yüksek-teknoloji sürecinde insan bedeni ve zihni teknolojiyle yoğun etkileşim içine girmiştir (Dağ, 2020, s. 13). Bedenler büyük bir değişim sürecine girmiş ve dijitalleşmeye maruz kalmıştır. Bu dönüşüm dijitalleşmiş beden/digitized body kavramını ve sorununu ortaya çıkarmıştır. Bu süreçle birlikte insan davranışları farklılık göstermeye başlamış, beden ve zihin yapıları bir makine gibi hareket etmeye başlamıştır.”

Siborgyen bedenin birkaç unsuru vardır. Bunlardan biri olan Biyoteknolojik Entegrasyon; Protezler, yapay organlar ve sinirsel implantlar gibi teknolojik gelişmeler insan bedenini dönüştürmektedir. Beden ve Zihnin Dijitalleşmesi Siborgyen bedenin oluşması için ortaya konulan çalışmalardan biridir. Bu çalışmalara bakıldığında Beyin-bilgisayar arayüzleri, artırılmış gerçeklik uygulamaları ve nöroteknolojiler, insan zihni ile makineler arasında doğrudan bağlantılar kurulmasını sağlamaktadır. Sosyal medya uygulamalarıyla birlikte dijital imgeler ve dijitalleşmiş beden benliklerinin zemini oluşmuştur. Dijital bireyler adeta makinalara evrilerek siber-mekanlarda algıları zayıflamış olarak hayat sürmektedir. Kimlik ve sınırların esnekliği söz konusudur. Siborgyen beden, insan ve makine arasındaki sınırları sorgularken, toplumsal cinsiyet, kimlik ve özne kavramlarını da yeniden tanımlamaktadır. Yalnızca teknolojiler bedenleri ve zihinleri dönüştürmemekte eş zamanlı olarak bedenler ve bilinçlerde teknolojiyi dönüştürmektedir.

Dijital dünya bedenin bir uzantısı haline gelmiştir. Taşınabilir teknolojik aletler dışında giyilebilir bilgisayarlar, deri altına uygulanan çipler beden- makine bilgisayar- zihin ikiliklerini birbirlerine yaklaştırmaktadır (Dağ, 2020, s. 13). Bu üretilen dijital icatlar bedenin bir parçası olarak düşünülmekte ve kullanılmaktadır. Teknolojinin gittikçe radikalleşmesi insan bedenini ve zihnini dönüşüme mecbur bırakmaktadır. Böylece evrilen insan öncekinden varlık gösterme biçimi olarak farklı biridir. Siborgyen Beden günümüzde kendini birçok alanda gösterdiği gibi

gelecekte de gündelik hayatın her alanına sirayet edecek uygulamalar olduğunu söylemek mümkündür.

Siborg teknolojisi günümüzde sağlık, sanat, askeriye ve gündelik yaşamda kendini göstermektedir. Örneğin, tıbbi uygulamalar alanında çeşitli teknolojik icatlar ortaya konulmuştur. Biyonik uzuvlar, kalp pilleri, retina implantları ve beyin çipleri sayesinde engelli bireyler için yeni hareket ve duyuşsal yetiler sağlanmaktadır. Yeni teknolojik gelişmeler yeni düzenlemeleri de doğal bir ihtiyaç olarak ortaya çıkarır. İnsan doğasının teknolojikleştirilmesinin tıbben daha sağlıklı ve uzun bir ömür sağlayacağı beklentisi devam ettiği müddetçe toplum tarafından kabul görmeye devam edecektir. Özerk yaşama arzusu daha uzun ve sağlıklı yaşama arzusu ile düşünülebilir. Tıp tarihi açısından bakıldığında ise “insan doğasının ahlakileştirilmesi “girişimlerini kuşkuyla karşılamak gerekir (Habermas, 2022, s. 214). Kutsal bir emanet olarak görülen insan bedeni teknolojinin bir parçası haline gelen, eklemenebilen bir yapı olma durumundadır.

Sağlık, sağlıklı hissetmek, acı duymamak kutsanmış ve tüm marazları ortadan kaldıracak teknolojik arayışlar içine girilmiştir. Ağrı duymak bedeni hissetmek beşerî bir tecrübe gibi görünse de anlaşılması kolay değildir. Nitekim Ulukütük’e göre (Ulukütük, 2020, s. 50) ağrının kendisi sadece fiziksel bedenle ilgili değildir vücut kimyasında bir dengesizlik ve biyolojik sistemde meydana gelen patoloji neticesinde beşerî öznenin tecrübesindeki dönüşümdür. Ağrının sekülerleşmesi aynı zamanda bedenin de sekülerleşmesi anlamına gelmektedir. Bu dönüşümle birlikte hücrelerin yaşlanmasını engelleyen teknikler, hastalıkların tedavi edilmesi ile ömrün uzaması ve organ nakilleri ile eskiyen, yaşlanan işlevini kaybeden organların tamir edilmesi gibi teknolojik gelişmeler ölümün de bir hastalıkmiş gibi algılanmasına neden olmaktadır (Ulukütük, 2020, s. 50). Bu gelişmeler trans-hümanist paradigma etrafında hastalık ve yaşlılık engellenebilir ölümde engellenebilir kanaatini desteklemektedir (Dağ, 2018, s. 171). Bu dünyada sadece bedenin görünümünü kutsayanlara, profesyonel uzmanlara ve endişe verici istatistiklere yer olduğu düşünülür. Oysa *Korku Kültürü* kitabının yazarı Frank Furedi’nin de vurguladığı gibi bilgilendirme mutlak bir olumluluk değildir. Aksine aşırı bilgilendirilmiş modernlerin karşı karşıya oldukları asıl kördüğüm anlam üzerinedir (Furedi, 2001, s. 222).

Protez gözlerin ortaya çıkacağı süreçte kontak gözler ve gözlükler eski ve âtil hale gelecektir. Beden üzerinden hormonal ve kimyasal müdahalelerde

bulunuyor olmaları insanın orijinal fiziksel konumundan uzaklaştığını göstermektedir. Yapay beden parçalarının bedene eklenmesiyle insan bedeni kendi bedeni olmaktan çıkıp siber bedenin kendisi olmuştur. Bu bağlamda Halacy hibrit insanın geleceğin insanının öncüsü olduğunu söylemektedir (Dağ, 2020, s. 14). İnsan bedeninin protezlerle birleştirilebileceği görüşü insanın siborglarla birleşebileceğini de öne sürmektedir. Sorgner'e göre (Sorgner, 2021) teknoloji, genetik, morfoloji, farmakolojik veya cybor-teknolojik olarak (mekanik veya dijital siborg yaratarak dijital varlığı geliştirme ve bilgisayara zihin aktarma vasıtasıyla) çeşitli şekillerde gerçekleştirilebileceğini söyler. Birtakım fütürologlar gelecek bilimciler avatarlaşmaktan bahseder. Avatarlaşmak avatar filminden de hareketle, insanın bedeninden kurtulunarak zihnin başka bir yapıya nakledilmesi suretiyle bedenin zayıflıklarından kurtarılmış bir zihin haline getirilmesi ya da başka bedenleri kullanabilir hale getirilmesi durumuna karşılık gelir (Küçükalp, 2020, s. 30).

Sanat ve aktivizm konusunda sanatçılar, bedenlerine çipler veya sensörler yerleştirerek insan deneyimini genişleten performanslar sergilemektedir. Neil Harbisson,³² renkleri duymayı sağlayan bir anten kullanarak bu alandaki en bilinen örneklerden biri olmuştur. Harbisson'ın orijinal "eyeborg"u- Plymouth Üniversitesi sibernetik uzmanı Adam Montandon tarafından on yıl önce tasarlanmıştı- bir dizüstü bilgisayara bağlı kulaklık takmasını gerektiriyordu. Daha sonraki operasyonlar, titreşimli bir çipin önce kafatasına, sonra da içine yerleştirilmesiyle tüm bunlardan kurtulmasını sağladı. Bu süreçte, dünyanın ilk cyborg sanatçısı oldu (Harbisson, 2014). Ona göre Siborg olmak sadece bir yaşam kararı değil sanatsal bir ifade olsa da henüz tam olarak benimsenmiş değil. Cyborg etik konusunda uzun süren tartışmalar devam edecektir.

Transhümanist harekette ise, İnsan bedeninin biyolojik sınırlarının aşılmasını savunan transhümanistler, siborglaşmayı insan evriminin bir sonraki aşaması olarak görmektedir. Küçükalp'e göre (Küçükalp, 2020, s. 30) transhümanizm ve posthümanizm tartışmaları insanın zihne, bilince ve zekaya

³² İrlanda'da yaşayan Neil, kafasına taktırdığı anten ve beyinde bulunan çip sayesinde renkleri duyabiliyor. Anten renkleri algılıyor ve beyinde bulunan çipe iletiyor. Çip algıladığı renkleri beyinde müzik notalarına çeviriyor. Harbisson, N. (2014, 05). Neil Harbisson: Dünyanın ilk sibernetik sanatçısı. *Neil Harbisson: Dünyanın ilk sibernetik sanatçısı*. (S. Jeffries, Interviewer) The Guardian. Retrieved from The Guardian

indirgenmesinin kaçınılmaz sonucudur. Zihin veya zekanın mekânı olarak görülen beden aynı zamanda tehditkâr bir unsur olarak kurtulunması gereken bir varlık olarak görülmektedir. Tartışmaların ekseriyeti bedenin zihnin hapisanesi olduğu yönünde ivme kazanmaktadır. Bedenin kısıtlayıcı tarafları zekâ için ortadan kaldırılmalıdır Transhümanistlere göre. Böylece bedenin oluşturduğu kusur ve hastalıkları zihin yoluyla bedeni aşarak kurtulabilirsiniz. Fakat avatarlaşan bedenle birlikte sadece insan makineleşmemektedir makine de insanlaşmaktadır.

Siborgyen beden, insanın biyolojik varoluşunu köklü bir şekilde değiştiren ve teknoloji ile bütünleşmesini sağlayan bir kavramdır. Haraway'ın insan ve makine bileşimi olan siborgları maddiğiliğin duyum kapasitesi olan ara formlardır. Ona göre insan, sonsuz sanal bir dünyada savunmasız ölümlüler olmaktan ziyade sağlam siborglar yahut ölümsüz zihinler olarak yaşayabilirler (Dağ, 2020, s. 15). Transhümanist düşünürler bu tasarımların beşerî toplumda var olabileceğini düşünmektedir. Aşamalı olarak insanın önce hibrite sonra siborga dönüşebileceğini bu genetik değişim için kısa bir vadeye ihtiyaç olunduğunu savunurlar. Gelecekte, insan bedeninin makinelerle nasıl evrileceği ve bu dönüşümün etik, felsefî ve toplumsal sonuçlarının nasıl olacağı önemli tartışma konularından biri olmaya devam edecektir. Spinoza'da fiziksiz bir etikten söz edilmez. Onun sisteminde beden bir yönüyle fizik diğer yönüyle ise etik bir mekanizmadır. Etik olanı anlamak için bedenle ilişkisi düşünölmek zorundadır (Elmas, 2023, s. 179).

Teknolojiyle insan arasındaki bu simbiyotik ilişki, sadece fiziksel sınırları değil, aynı zamanda kimlik, toplum ve insan doğası hakkındaki düşüncelerimizi de yeniden şekillendirmektedir. İnsanın konumlandırılmayışı insan veya hayvan olmayan ve cinsiyet sorununu aşacak olan siborg varlık üretme arzusu ve çabasını ortaya çıkarmıştır. Siborg yahut andoid varlıklarla insandan uzaklaşılacağı değil daha fazla yakınlştırılacağı ileri sürölmektedir. Nedeni ise dişı-erkek, idealizm-materyalizm, madde- ruh gibi ikilikleri ortadan kaldırıp aşılacağıının düşünölmesidir. Haraway'a göre (Haraway, 2006, s. 71) bir bahçede (cennet) doğmayan ve üniter kimlik arayışı olmayan bir tür dağılma ve toplanma olan siborg, uzlaşmaz ikiliklere son veren kolektif ve kişisel bir benliktir. Manipöle edilmemiş kalıtsal donanımın bütönlüğünü koruma girişimi kişisel kimliğin biyolojik esasları üzerinde tasarrufta bulunamazlık ölçütüyle sınırlandırılmıştır. "Yapay yollardan müdahale edilmemiş bir kalıtsal donanıma sahip olma hakkı" ile hukuki koruma altına alınmıştır Avrupa Konseyi Parleментар Meclisi tarafından. Sadece gen

değiştiren müdahalelerin ötesinde biyopolitik konular da söz konusudur. Yeni tip üreme teknikleri, organ ikameleri yahut tıbbi olarak desteklenen ölümler kişisel özerklik artışı olarak değerlendirilmektedir. Elbette bu konular toplumsal krizleri de beraberinde getirmektedir (Habermas, 2022, s. 216).

Sentetik robotların icadını konu alan bir dizi-film olan Real Human'da (Gerçek İnsan)³³ sentetik robotların bilinç kazanmasında rol oynayan kişi neredeyse bilinç ve özgürlük kazanmış robota ölümden korkup korkmadığını soruyor. Sentetik robot insan duygularına ve bilincine sahip olmasına rağmen ölümden endişe etmediğini söylüyor. Bunun üzerine tasarımcı, eğer ölümden endişe etmiyorsan yaşamıyorsundur ifadesini kullanıyor. Ölümlü düşünmek ölümden korkmak insan olmanın gerekliliklerinden biridir. Üretilen tüm bu araçlar insanı dışarıda bırakarak bazen insanın hizmetinde olması için bazen de kapitalist sermaye gereğince her türlü tatmine ulaşmak için tasarlanan sanal teknolojilerdir. Fakat tüm bunların temelinde ise insanların ruhsuz gayb aleminden kopuk bir bilinç ve zekâ kaynağı olduğuna inandırılıyor olmalarıdır (Küçükalp, 2020, s. 31). Dönüştürülmüş insanlar ve ara varlıklarla yaşayacak olduğumuz dünyanın hukuki, iktisadi, ahlaki, siyasi ve toplumsal tüm süreçleri değişecek gibi görünmektedir. Henüz tamamlanmamış bir süreç olması nedeniyle neler olacağını kestirmek mümkün değildir.

Günümüzde sermaye piyasaları, kapitalist şirketler ve bazı yapılar başta olmak üzere zihin, nöro-biyoloji, nöro-felsefe vb. alanların yanı sıra televizyon ve sinema üzerinden insana olan inancın altı oyulmaktadır. Bilimsel çalışmalar insana dair söz söyleme hakkını kendinde bulsa da insan bir muamma olup bilimsel çalışmalardan fazlasıdır. Küçükalp'e göre (Küçükalp, 2020, s. 31-32) insanın hikayesinde değişen bir şey yoktur. Hümanistik düşüncenin seküler hümanizme, seküler hümanizmin de post-hümanizme dönüşme serencamı olarak okumak mümkündür. Zihin ve bilinçten bahsedilirken hümanizmde bugün zihni bedenden kurtarma telaşına düşülerek bir nevi robotik boyut ve sentetik boyut kazandırarak bedenden kurtarılmış ve zihinden özgürleştirilmiş insanlar yaratma girişimi olarak okunabilir. Her türlü transformasyonu mümkün ve gerekli gören bu yeni özgür beden efsanesi esasında kendi iddiasının aksini kutsamaktadır. Bedeni kolayca

³³ Real Humans, 2012 yılında Harald Hamrell tarafından çekilen bilimkurgu isveç yapımı bir dizi-filmdir.

güdülenebilir ve yönlendirmeye açık hale getirmektedir. Bu durum ise bedeni özgürlük kıstasları içinde bedeni sahibinden kopartarak dışsal her uyarıcıya açık ve savunmasız hale getirir (Demir S. T., 2022, s. 76). Aşının bulunuşundan kalp ve beyin üzerinde yapılan ilk ameliyatlara, organ nakillerinden yapay organlara hatta gen tedavilerine kadar insanın sınırlarına ulaşıp ulaşılamadığı ve bunları gerekçelendirmenin mümkün olup olmadığına dair pek çok tartışma yürütülmüştür. Fakat tartışmaların hiçbiri teknolojik ilerlemeyi durduramamıştır (Habermas, 2022, s. 214). Bu bağlamda birçok biyoetik sorun olduğu söylenebilir. Çoğu girişim insan doğasına tanısıl bakımdan nüfuz etmeyi ve tedavi amacıyla egemen olunmasıyla ilgilidir. Fakat seçme ve nitelik değiştirmeye dayalı gen teknolojisinin yanı sıra bunu yapabilmek için geliştirilmeye çalışılan gen tedavi yöntemlerine yönelmiş araştırmalar ve tıbbi uygulamalarla birlikte yepyeni türden bir meydan okumayla karşı karşıya kalınmıştır. Zira bunlar doğal olarak olduğumuz fiziki durumları tartışmalı hale getirmektedir. Habermas’a göre (Habermas, 2022, s. 217) zamanında Kant’ın “zorunluluklar alemi”ne dahil ettiği şeyler evrim kuramsal açıdan bakıldığında “rastlantılar alemi”ne dönüşmüştür. Burada mesele insanı bir ara varlık olarak görmekle ilgili değildir. Yeni bir varlık türünün insanı ikame etmesi söz konusu olmasa bile mevcut insanlığın muhafazası insanın kendine gelmesi ve kendini bulmasına bağlıdır (Görgün, 2022, s. 57).

3.3 Türlerin Ötesinde: Hareket Halindeki Bedenler ve Kapitalist Bedenler

Bedene dair yürütülecek her çalışma kendi içinde bazı temel zorlukları barındırır. Beden dediğimiz olgu, biyolojinin, tıbbın, fizyolojinin ötesinde ekonomik, toplumsal, kültürel, politik ve hukuki yönü olan çok boyutlu bir olgudur. Bu olgu cinsiyetten, iktidar ilişkilerinden ve kadın erkek bedenine yüklenen anlamlardan ve kapitalist sermayeden bağımsız değerlendirilemez (Timurturkan, 2023, s. 189). Geleneksel beden algısı, biyolojik sınırlarla tanımlanırken, günümüzde bedenin hareketliliği ve kapitalist sistem içindeki yeri giderek daha fazla sorgulanmaktadır. Hareket halindeki bedenler, göç, teknolojik gelişmeler ve kültürel dönüşümlerle şekillenirken, kapitalist beden ise üretim ve tüketim süreçlerine entegre olmuş bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Bu iki kavram,

modern dünyada bedenin nasıl algılandığını ve nasıl şekillendirildiğini anlamamıza yardımcı olur.

Hareket halindeki bedenler denildiğinde ilk akla gelen kimlik, sınırlar ve değişimdir. Bedenin hareketliliği, sadece fiziksel anlamda göç ve yer değiştirme ile sınırlı kalmaz, aynı zamanda sosyal, kültürel ve teknolojik dönüşümleri de içerir. İnsanlar, savaş, ekonomik koşullar veya politik baskılar nedeniyle fiziksel olarak yer değiştirirken, dijitalleşen dünyada beden kavramı da sanal ortamlarda yeni biçimlere bürünmektedir. Dijital çağda beden, fiziksel sınırlarının ötesinde, sanal dünyada da varlık göstermektedir. Dijitalizm, kapitalist beden anlayışını yeniden şekillendirerek, bedeni veri odaklı bir yapıya dönüştürmektedir. Beden endüstrisi kendisini de yiyerek büyüyen bir canavarı anımsatmaktadır. Modern bireyin Tanrı'yı ilga ederek yerine koyduğu beden ve sağlık miti tinsel olanı işgal etmiştir. Beden döngüsü ve bedenin geri dönüşüm endüstrisine tabi olması baskıcı bir mekanizmadır. “Yapabilirsin” demek aynı zamanda “yapmalısın da” demektir (Demir S. T., 2022, s. 76).

Günümüz dünyasında beden, sadece biyolojik bir varlık olmanın ötesinde, politik ve ekonomik süreçlerin merkezinde yer almaktadır. Göç olgusu, bireylerin fiziksel hareketliliğini içermekle kalmaz, aynı zamanda bedenlerin devletler, kurumlar ve toplumlar tarafından nasıl kontrol edildiğini ve şekillendirildiğini de gözler önüne serer. Bedenin sınırları aşması, kimlik, vatandaşlık ve aidiyet gibi kavramların yeniden sorgulanmasını beraberinde getirir. Küreselleşme çağında beden, biyopolitik kontrol mekanizmalarıyla düzenlenmektedir. Pasaportlar, biyometrik veriler ve sınır güvenliği uygulamaları, hareket eden bedenleri yönetme çabalarının bir parçasıdır. Göç, yalnızca bir coğrafi hareketlilik meselesi değildir; aynı zamanda bedenin biyopolitik bir nesne haline gelmesini sağlar. Devletler ve uluslararası kurumlar, göçmen bedenleri kayıt altına almak, denetlemek ve yönlendirmek amacıyla biyometrik sistemler, pasaportlar ve sağlık taramaları gibi yöntemler kullanmaktadır. Göçmen bedenler, yalnızca fiziksel olarak hareket etmekle kalmaz, aynı zamanda kültürel kimliklerini, geleneklerini ve toplumsal bağlarını da taşır. Göç, kültürel alışverişi teşvik ederken, aynı zamanda kimlik krizlerine, dışlanmaya ve asimilasyon baskılarına da yol açabilmektedir.

Sınır kontrolleri ve biyopolitika bağlamında hareket halindeki bedenler söz konusu olduğunda günümüzde, sınır geçişleri, bedenin kimlik belgeleri, parmak izleri ve yüz tanıma teknolojileriyle tanımlandığı karmaşık sistemler aracılığıyla

düzenlenmektedir. Mülteci Kampları ise bu sürecin başka bir boyutunu, bedenlerin yalıtılması üzerinden anlatmaktadır. Göçmen bedenler, mülteci kamplarında veya gözetim merkezlerinde sınırlandırılarak hareket özgürlüğü kısıtlanmaktadır. Bu durum, bedenin yalnızca bir coğrafi konumdan ibaret olmadığını, aynı zamanda bir iktidar nesnesi haline geldiğini gösterir niteliktedir. Göç ve beden politikaları, modern dünyada hareketliliğin ve iktidarın nasıl iç içe geçtiğini anlamamızı sağlar (Foucault M. , 2004, s. 20). Göçmen bedenler, biyopolitik denetim, ekonomik sömürü ve kültürel dönüşüm süreçlerinin kesiştiği bir noktada yer alır. Ancak beden aynı zamanda bir direniş ve dönüşüm alanıdır.

Gelecekte, göçmen bedenler dijital bedenler, artırılmış gerçeklik ve sanal kimlikler, bedenin fiziksel sınırlarını aşarak yeni bir hareket alanı yaratmaktadır. İnsan bedeni, sosyal medya avaturları ve sanal gerçeklik platformları aracılığıyla çok katmanlı bir yapıya dönüşmektedir.³⁴ Diğer bir tartışma alanı olan sanat konusunda sanatçılar için göçmen bedenler, yalnızca kontrol edilen nesneler değildir; aynı zamanda direnişin ve dayanışmanın araçlarıdır. Göçmen sanatçılar ve performans sanatçıları, bedenin hareketini bir ifade biçimi olarak kullanarak sınırları ve kimlikleri sorgulayan eserler üretmektedirler. Kendisini haz ve hız varlığı olarak tanımlayan insan çağdaş tüketim kültürü içerisinde kendisini büyük ölçüde beden ve arzular üzerinden kurgulamaktadır. Kapitalizmi geç kapitalizm evresi içerisinde düşündüğümüzde içerisinde arzu, konfor, kalite, simülasyon ve imaj gibi birçok unsurun birlikte düşünülmesi gerekmektedir (Küçükalp, 2020, s. 22). Kapitalizm noktasından hareketle bakıldığında beden ve bedene dair tezahürler imajların oluşturulmasında zemin teşkil etmektedir. Kapitalist yaşam pratiği içerisinde beden, herhangi bir arzuyu kışkırtacak bir arzu nesnesi hüviyetiyle nesne-arzu diyalektiğinin başat unsurlarından biri haline gelmiştir.

Kapitalizm, bedeni bir üretim ve tüketim nesnesi olarak konumlandırır. Modern toplumda beden, emek gücünün kaynağı olmanın ötesine geçerek, pazarlanabilir ve optimize edilebilir bir varlığa dönüşmüştür. Üretim teknolojilerini Marx'ın kapitalizmde üretimin doğasına ve kendini gerçekleştirme koşullarına ilişkin teşhisinde önemli bir yer tutan bu arka plandır. Teknoloji anlatısı aşamalardan geçerek makine ile zirveye ulaşır. Marx bu durumun işçi sınıfını tamamen pasifize ederek vasıfsızlaştırdığını dolayısıyla daha da fakirleşeceklerini

³⁴ Üçüncü bölümde ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

söyler (Hansen, 2023, s. 45). Kapitalist beden, bireyin ekonomik sistem içerisindeki yerini belirleyen, çalıştırılan, yönlendirilen ve tüketim süreçlerine entegre edilen bir formdur. Endüstriyel kapitalizmde beden, üretim süreçlerine entegre edilerek makineleşmiş bir yapıya bürünmüştür. Fordist üretim sistemlerinden günümüz otomasyon süreçlerine kadar, işçi bedenleri verimlilik artırma amacıyla biçimlendirilmiştir. Reklam ve medya, idealize edilen beden imgeleri yaratarak bireyleri tüketim alışkanlıkları doğrultusunda şekillendirmektedir. Psikanalitik çalışmalardan istifaade edilerek belirli birtakım imajlar etrafında beden üzerinden incelikli bir arzu-nesne ilişkisi kurulmaktadır. İmajinatif varlık algısının oluşması için piyasa denilen vahşi ve sınır tanımaz bir gösteri dünyası tasarlanmıştır. Özellikle reklam endüstrisinde psikanalizin tüm yöntemleri seferber edilerek her şey pazarlanılabilir bir duruma getirilmiştir. İlgisiz duran şeyler bile belirli bir hissiyat etrafında pazarlanmak maksadıyla ilmek ilmek alıcısı için örülmüş bir ağın parçası haline getirilebilir. Bunu sağlamak için nesnelerle birtakım varlıklar arasında imajinatif ilişkiler kurulur ve o hissiyata ulaşmak için bireyler çeşitli manipülasyon teknikleriyle rızaya³⁵ dayalı olarak ikna edilirler. Bir iktidar biçimi olan kapitalizm kitleler üzerinde hegemonyasını üretim süreçleri ile bağlantılı olarak kurmuştur. Gramsci'ye göre (Gramsci, 2011, s. 194) burjuva hegemonyası son derece güçlüdür ve rezervleri çok geniştir. Dolayısıyla da insanın gerçeklik algısı değişmiş var olmanın ölçütü düşünmek değil görünmek olarak yeniden tasarlanmıştır. Pazarlanan şeyde bir var olma hissiyatıdır. Sinema ve televizyon aracılığıyla bilhassa sosyal medya platformlarıyla birlikte imajlarda ve nesnelerin algılanmasında seküler parametreler söz konusudur. Tüm bu kusursuz süreci baltalayan ise ölümün bizatihi kendisidir. Yaşam ve ölüm beden üzerinde gerçekleştiği için zamansal değişime bağlı olarak ortaya çıkan her şey ortadan kaldırılabılır imajıyla servis edilmektedir (Küçükalp, 2020, s. 23). Güzellik endüstrisi, spor ve beslenme sektörleri, kapitalist bedenin şekillendirilmesinde büyük rol oynamaktadır. Sağlık uygulamaları, fitness trendleri ve genetik

³⁵ Gramsci hegemonyayı temel ögesi rıza ve ikna olan entelektüel ve ahlaki (kültürel) bir liderlik olarak tanımlamaktadır.

Gramsci'ye göre, modern toplumlarda iktidarın doğası hegemonik olup, hegemonya, iktisadi ve siyasi olduğu kadar ahlaki (kültürel) bir görünüm de arz etmektedir. Yani mücadele sadece üretim araçlarının mülkiyeti üzerinde değil aynı zamanda bilinç, zihniyet, değerler ve normlar üzerinde de cereyan ettiği savunulmaktadır. Gramsci, A. (2011). *Hapishane Defterleri Cilt 1*. (J. A. Buttigieg, Dü., & E. Ekici, Çev.) İstanbul: Kalkedon.

mühendislik gibi alanlar, bedeni daha verimli hale getirmeyi amaçlayan kapitalist girişimler olarak öne çıkmaktadır. İmajinatif varoluş içinde görülmek ve var olmak eşanlamlı hale geldiğinden beden son derece önemli bir kullanım aracına dönüşmüştür.

Beden ve ruh arasındaki bağlantı Batı toplumlarında ortadan kaldırılmıştır. Bu durumun aksine pek çok İslam düşünürünün bedeni dolayısıyla hastalıkları psiko-somatik bir perspektifle ele almaya çalışmışlardır. Ebu Zeyd Ahmed El-Belhi'nin Türkçeye *Beden ve Ruh Sağlığı* olarak çevrilen *Mesali'hul Ebdan ve I Enfüs* eseri³⁶ ve İbn Bahtışu'nun *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri*³⁷ adlı eseri tıp fiziolojisi ve tıp teolojisi alanında psiko-somatik yöntemle ele alınan eserlerdir (Ulukütük, 2020, s. 44). İnsan bedenine makine gibi yaklaşmak bedene dair düşünceleri de köklü bir şekilde dönüşüme uğratmıştır. Mekanik yaklaşım ve Holistik yaklaşım bedene dair iki temel yaklaşım biçimidir. Mekanik yaklaşımda, makine parçalardan oluşmaktadır ve varlığını parçalara borçludur. Makine gibi insan da bozulabilir, çalışmaz hale gelebilir ve onarılabilir bozulan parçaları değiştirilebilir bir varlık olarak görülmektedir. Bu düşüncenin aksine holistik yaklaşım, insanı biyolojik, fiziolojik, psikolojik ve ekolojik özellikleri birbirinden ayıramaz bütün olarak görür. Parçayı belirleyen bu yaklaşımda bütünün kendisidir. Bütün parçadan önce gelir (Şenses, 2010, s. 10). İnsana yani bedene mekanik yahut holistik yaklaşmanın temel farkı teolojik olanlar irtibatın sürmesi ve kopması arasındaki bağlantıdan anlaşılabilir. Bedeni ruhtan bağımsız görmek bir parça olarak görmekle onu bütünün parçası olarak görmek teknik bir sorun olmanın ötesinde ontolojik bir tercihi ihtiva eder (Ulukütük, 2020, s. 44).

İnsanların belli bir tarzda görünebilmelerinin bir varoluş hissiyatına sahip olmalarının nihai yolu bir takım estetik ameliyatlar, fitness, makyaj, parfüm ve faceapp uygulamaların yanı sıra belli mekanlarda belirli tarzlarda görünme biçimleriyle ilgili bir meseledir. Varlığını bakışlara bağlı olarak ikame ettiren kişi için yüzündeki ve bedenindeki kusurların giderilmiş olması kendi içinde bir anlam muhteva etmektedir. Nihayetinde istenen gerçekten var olmaktan ziyade bakışları cezbedecek ve onay alacak bir görünüme sahip olmaktır. Görünüyorum o halde varım demek çağın yaygın düsturudur. Belli bir tarzda görünmek, hatta belirli

³⁶ Ebu Zeyd Ahmed El-Belhi'nin(2012), *Beden ve Ruh Sağlığı, Mesali'hul Ebdan ve I Enfüs* Çev. Nail Okuyucu- Zahit Tiryaki, İstanbul: Türkiye Yazma eserler Kurumu Başkanlığı.

³⁷ İbn Bahtışu (2014), *Tıp Sanatı ve Nefsin Halleri*, Çev. Abdülkadir Coşkun, İstanbul: Litera Yayınları.

kalıplarda görünmek için kullanılan korseler sayesinde benliğin belirli bir fizikle görünme ihtiyacı arzu nesne diyalektiğinin bir parçasıdır. Beden üzerinden gerçekleştirilen bu tür hamleler kapitalist yaşam pratiğinin belirli nesne ve imajlarla insanlara bir varoluş pazarlama derdinde olduğunun göstergesidir. Her türlü transformasyonu mümkün ve gerekli gören bu özgür beden miti esasında kendi iddiasının aksini kutsamaktadır. İyi ve sağlıklı bir bedene sahip olma motivasyonu beden pazarını meşrulaştırırken, televizyonlardan sokaklara hemen her yerde görünür olmakta ve bilinçaltını imgelerle beden davranışını robotikleştirmektedir (Demir S. T., 2022, s. 74). Marksist terminolojiye göre hammadde ile ürün arasında hakiki bir irtibatın olmadığı üretim mantığı içinde yeni bir artı değer olarak ortaya çıkmıştır. Herhangi bir şeyin değeri onun alınıp satılmasıyla yani tüketilmesiyle doğrudan ilişkilidir (Küçükalp, 2020, s. 27).

Hareket halindeki bedenler ve kapitalist bedenler, modern dünyada bedenin nasıl şekillendirildiğine dair iki önemli perspektif sunmaktadır. Teknolojinin ve biyopolitikanın etkisiyle beden hem bir direniş alanı hem de bir denetim nesnesi haline gelmiştir. Gelecekte, bedenin nasıl tanımlanacağı ve nasıl dönüşeceği, bireylerin ve toplulukların bu sistemlere nasıl tepki vereceğine bağlı olarak şekillenecektir. Hareket ve kontrol arasındaki bu gerilim, bedenin özgürlüğü ve kimliği konusunda yeni tartışmalara kapı aralamaktadır. Çok güçlü imajinatif bir kültürle karşı karşıya olan insanlık bilimsel anlatıların hedefinde kapitalizmin sinema ve televizyon yoluyla oluşturduğu imajlarla ikna edilmektedir. İnsanlara her istedikleri vaat edilerek ve kısmen sunularak ikna edilmektedirler. Bunun yanı sıra insani arzular kışkırtılmaktadır. Bu arzular kapitalist sistemin ürettiği kimliklerin arzularıdır. Kapitalizm de bugün bilim denilen şeyi yedeğine almış ve arzularla insanların dünyasına müdahale etmektedir (Küçükalp, 2020, s. 32).

Teknoloji vasıtasıyla insanlık belirli bir var olma yaşama ve düşünme pratiğini yeni bir öznellik deneyimiymiş gibi kabul ettirilmek durumunda bırakılmaktadır. Oysa ruhunu kaybetmiş bilince ve zekaya indirgenmiş bir insan tasarımına tüm alemin sırlarına erişmiş gibi muamelede bulunmak hata olacaktır. Zira İslam dini açısından bakıldığında müfrit bir ruh-beden dikotomisi söz konusu değildir. Nefs kavramının zihin ve beden bütünlüğünü ifade eden bir kavram olduğu söylenebilir. Küçükalp'e göre Yunan felsefesi geleneğinin özgürlük ve ölümsüzlüğü akılla ilişkilendirdikleri yerde, hâkim kelam geleneğinin 'haşır-ı cismani'yi savunmuş olmaları bundandır (Küçükalp, 2020, s. 33). Cisimsel olarak

dirilme inancı nefis denilen beden ve ruhtan müteşekkil insan varlığının bütünlüklü olarak haşredileceği anlamına gelmektedir. Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Marifetname eserinde insan bedeni ve mahiyetini nefsin bazı tasarruflarını ve beden azalarının bazı özelliklerini şöyle izah edilmiştir:

“Ey aziz, malûm olsun ki, filozoflar demişlerdir ki: İnsanın en büyük rûknü kalbi, en küçük rûknü kalıbıdır ki kalbin kabuğudur. Nitekim insan bedeni, cihanın özüdür. Bunun gibi insan kalbi, bedenlerin özüdür. Şu hâlde özlerin özü olan gönül, Rahman'ın evidir. Astronominin anatomiye yardımı olduğu gibi, anatomi dahi kalb ilmine yardımcı ve yol göstericidir. Zira ki, bedenin yaratılışında o kadar acayip sanatlar, garip hikmetler, renkli süsler ve çeşitli hizmetler vardır ki, sınırlanamaz ve özetlenemez ve sayılamazdır. Açık ve gizli olan azanın her birinde nice faydeler vardır ki, halkın çoğu onlardan habersizdir. Mesela insanda nice yüz adet kemikler ve nice yüz adet sinirler ve nice yüz adet damarlar ve nice yüz adet ihtiyarî hareketler konulmuş ve tertip kılınmıştır. Her biri bir başka yapıda bir başka sıfatta, bir başka hizmette ve bir başka harekette bulunmuştur. Her biri bir başka yararlı iş için yaratılmıştır. Yakînen anlarsın ki, hepsi topluca kaleme alınmıştır.” (Hakkı, 2011, s. 215).

Erzurumlu İbrahim Hakkı filozofların beyanını referans vererek insan bedeninin başlangıcı ve sonunun toprak olduğunu söyler. Kelam-ı Kadim’de “Sizi yerden yarattık; yine ölümünüzden sonra sizi toprağa döndüreceğiz. Hem de ondan sizi başka bir defa daha çıkaracağız.” (20/55)³⁸ "Biz insanı muhakkak ki çamurun özünden yarattık. Sonra Adem'in neslini sağlam bir yerde (rahimde) az bir su nutfeye yaptık. Sora o nutfeyi kan pıhtısı haline getirdik. Ondan sonra kan pıhtısını bir parça et yaptık; o et parçasını da kemikler haline çevirdik. Kemiklere de et giydirdik. Sonra ona başka bir yaratılış verdik. Bak ki şekil verenlerin en güzeli olan Allah'ın şanı ne yücedir!" (23/12-14)³⁹ buyurmuştur. Her bin senede bir gönül burcuna gelir, Aşk göklerinden olmuş bir yıldız. İnsan bedeninin başlangıcı bu açıklamayı esas alındığında ortaya çıkmıştır. Öyleyse, “Her şey aslına döner” hükmünce, bedenlerin sonu buradan ortaya çıkıp anlaşılmıştır (Hakkı, 2011, s. 219). Bundandır ki bedeni yaşama, yaşamı da bedensel olana indirgemek yerine ona ruh üfleyici bir değer katılmalıdır. Kadim medeniyetlerin birikiminin modernitenin vaat ettiği telkinlerden daha güvenilir daha insani olduğu hatırlanmalıdır. Gelenek ölümü

³⁸ Kur'an-ı Kerim’de Taha Suresi 55. Ayette geçmektedir. İlgili kısım Ali Bulaç'ın mealinden faydalanılmıştır.

³⁹ Kur'an-ı Kerim’de Mümi’nun Suresi 12-14. Ayetler.

merkezileştirmekte ve ölümün bedeni her durumda kaçınılmaz olarak ele geçireceğini bildirmektedir. Bedeni müphem yaşamın değil mutlak olan ölümün çatısı altında değerlendirmektedir. Bu görüş ise bedenin mutlak değil geçici ve emanet oluşunu merkeze alır (Demir S. T., 2022, s. 77). Bedenin muhtevası da emanet olmasından mülhemdir. Nitekim tek başına beden nefsanî olanın gösterdiği arzusunun hamalıdır da.

Modern kültür yüceltilmiş beden politikasını sürekli değiştirmeye zorlamanın gerisinde kaçınılmaz olan sürekli zamansal aşınmaya çözüm bulamamanın bunalımı içindedir (Ulukütük, 2020, s. 50). Teni, bedeni düzeltmeye dönük her girişim, tini yıpratır. Bu durumun bir neticesi olarak toplum içinde yer edinmeye çalışan birey kendi bedeni içinde hapsolür ve giderek çevresinden soyutlanır. Yahut anlamsız kalabalıklar içinde hedefsiz ve tatminsiz hazzın içinde kaybolur (Demir S. T., 2022, s. 15). Modernite bu bağlamda zihni mutlak şimdiye yoğunlaştırırken şimdiyi de kusursuz bir gelecek tasarısına koşutlar. Tene odaklanmak ve tini ıskalamak, tenin ve tenle ilgili unsurların sekülerleşmesi gerçekleşmeden vuku bulmaz (Ulukütük, 2020, s. 51). Hedefsiz ve tatmin olmayan bedensel hazzın aksine İslam’da insan kendisine emanet edilmiştir. Bu emanetin maddî yanı beden, manevî yanı ise akıldır. Esas olan bu iki yapının sağlığını koruması, bozulduğunda ise sağlığını tekrar kazanmasını sağlamaktır (Ulukütük, 2020, s. 51). Hz. Peygambere nispet edilen “İlim ikidir: Beden ilmi ve din ilmi” hadis-i şerifinde beden ilmi tıp ve ona ilişkin ilimler, din ilmi ise bizatihi dinin kendi ve dine ilişkin tüm ilimler olarak yorumlanmıştır (Fazlıoğlu, 2017, s. 445).

Araçsal akıl bağlantısız insan modeliyle birlikte gelişmiştir. Saf kendi kendini doğrulayan bir akılcılık haline gelebilmek için, bedensel varoluşumuza, diyalojik durumumuza hislerimize ve geleneksel yaşam biçimlerimize karmaşık bağıni koparan insan düşüncesinin ideal bir görünümünü sunar (Taylor, 2011, s. 85). Araçsal akıl her ne kadar kültürel kaynaklardan biri olsa da insan unsurunu doğru bir yere konumlandırmak gerekmektedir. Teknolojiyi alternatif bir çerçeveye oturtularak anlamak gerekmektedir. Taylor’a göre (Taylor, 2011, s. 89) teknolojiyi salt denetimi sürekli arttırmayı, ona direnen doğanın sınırlarını giderek daraltmayı amaçlayan ve bir güç ve özgürlük duygusundan beslenen bir girişim olarak uygulamaya dönük yardımseverlik etiğinin ahlâki çerçevesi içinde anlamaya başlamak gerekmektedir. Teknoloji toplumunun kurumları araçsal aklın hegemonyasını kaçınılmaz olarak dayatmaktadır. Modern diyet çağında görünmez

olanın hükmü sınır dışı edilmektir, yani tecrittir. Görünür olmak var oluşun yapıtaşı haline gelmiştir. Demir'e göre (Demir S. T., 2022, s. 77) görünür olmak, bedeninde kaybolmak demekken bir zamanlar günümüzde görünmek olmaya eş değerdir. Mahremiyetin çözülmüş olması modernitenin zaferi değildir, bilinenin aksine mağlubiyetidir. Zira gizlenecek bir şey kalmadığında gösterilecek bir şey de kalmamıştır. Çağdaş beden endüstrisinin iki yolu vardır. Ya kendisini ilga etmek ya da mahremiyeti yeniden değerlileştirip bedeni pornografik teşhirden kurtarmaktır. Kendi bedeniyle kıyasıya yarışan insanların dünyasının sonu gelmeden insanın özüne dönüp mülhem soruyu sorması gerekmektedir. İnsan kimdir? (Demir S. T., 2022, s. 78).

Günümüzde insanlığın karşı karşıya kaldığı varlık ve gelecek sorunu insanın eksik kavranışının ortaya çıkardığı aşırılıkların etkin konuma gelmesinden mülhemdir. İnsan var oluş süreçleri için bir tür aracı ve var olmalarının gayesi konumundadır. Bundandır ki insan alemdeki diğer varlıklar için ontolojik bir ilkedir. Öte yandan Tanrı'nın alemini yaratmasındaki gaye olan bilinmeye duyduğu sevgi en kâmil haliyle insan vasıtasıyla kendini gösterir (Bedirhan, 2022, s. 200). İnsanın kendisini ve insanlığı nasıl bilip yorumladığı ve dahi bu bilgiye dayalı olarak dünyayı oluşturmak insan onurunun tür olarak eşref-i mahlukat olan insanı muhafaza etmenin ön şartıdır (Görgün, 2022, s. 57). Heidegger'e göre "İnsan varlığın çobanıdır" varlığın ışması olarak özünü sürdüren İnsan, varlığın kendisi tarafından varlığın hakikatine fırlatılmıştır (Heidegger, Hümanizm Üzerine, 2013). Postman'a göre (Postman, 2006, s. 130) insan zekâsı nakledilemez. Gerçek şu ki insanların biyolojik temellere sahip, maddi bir yapısı bulunmayan, eşsiz bir zihinsel yaşamı vardır ve bir dereceye kadar taklit edilebilse bilse bile kesinlikle kopyalanamaz. Makineler hissedemezler ve aynı zamanda düşünemezler. Tam da bir terapistin sorabileceği bir soru olan "Annen için neden endişeleniyorsun?" sorusunu ELIZA⁴⁰ da sorabilir. Fakat makineler bir sorunun ne anlama geldiğini hatta sorulan bir anlamının olduğunu fark edemez. Gayri-insani özelliklerin yaygınlaştığı bir mekanizasyon süreci yeni dünya tasavvurunu yansıtmaktadır. İnsan gücü etrafında şekillenen kültürel miras ve çevresel, ekolojik, tarihi birikim artık makinanın hakimiyetine bırakılmaya başlanmıştır (Mumford, 1996, s. 245).

⁴⁰ MIT'de Yapay Zekâ Laboratuvarı'nda Joseph Weizenbaum tarafından yazılan programın adı. Postman, N. (2006). *Teknopoli* (2 ed.). (M. E. Yılmaz, Trans.) İstanbul: Paradigma.

Makinaların egemenliğinin yayılması fikri tüm dünyaya yayılmaya başladı. Her yerde teknolojik yaşam formunu tecrübe etmeye yönelik zorlamayla karşı karşıya kalmaktayız. Heidegger'in değindiği üzre, modern teknoloji sahip olduğu gizli güçle yaşamla kurduğumuz ilişkiyi belirlemektedir (Heidegger, 2013, s. 14).

Posthüman bir çağda dijitalizme bağlı olarak gerçekleşen, insanın kendi bedeni ve ötekiyle kurduğu iletişimin karşı karşıya kaldığı (ya da kalacağı) en önemli sorunlardan biri, daima sonsuz bir arzuyla bedenin aşırılıklarına izin vermesidir. Bu süreç Aydınlanmadan beri süre gelmekte ve insanı özgürleştirme vaadiyle kısıp almış, mahkûm etmiştir. Adorno ve Horkheimer'ın ifadesiyle; insanları korkulardan arındırması ve efendi konumuna yükseltmesi beklenen Aydınlanma hedefine ulaştı ve büyüğü bozdu. "Ne var ki tamamen aydınlanmış şu yeryüzü muzaffer felaket alametleriyle parlıyor" (Adorno & Horkheimer, 2014, s. 19) Yeryüzünü aydınlatan bu felaket fişekleri şimdi modern insan için "ruhun ızdırap kaynağı"dır (Kuçlu, 2018, s. 89). Modern tekno-topluma uygun yeni bir insan prototipi ortaya çıkarılmaktadır: "Doğumundan itibaren tekniğin bütün formlarının emarelerini taşıyan bir tip: Görüntülere ve seslere, şekillere ve somut nesnelere doğrudan doğruya tepki vermeyen, kuruntuya, endişeye kapılmadan işlev görme salahiyeti bulunmayan makinanın izni ve komutası ve Makina-Tanrı'nın sağladığı organik olmayan aygıtların yardımı olmadan yaşayamayan bir tip" (Mumford, 1996, s. 480).

Bilimin önderliğinde beklenen tüm sınırların özgürleştirilmesi idi. En başından itibaren zorlamaya ve dayatmaya özgü olan bu macera bugün kendisini amacından tamamen uzaklaştıran teknolojik maceracılık bataklığına saplanmıştır. Teknoloji savaşçıların öngördüğü gibi tabiatı fethetmekle sınırlı kalınmadı sınırlar tahrip oldu ve gayri-insani sonuçlara kapı araladı (Virilio, 2003, s. 8). Hep fazlasını talep eden yetinmeyen günümüz toplumu aşırılıkların toplumudur. Byung-Chul Han, hep daha fazlasını talep eden sınır tanımayan insanların aşırılık toplumuna ayak uydurmaya çalışırken toplumun yorgunluk toplumuna dönüştüğüne dikkat çeker. tek yeterli hız vardır; daha hızlı, gidilecek tek cazip bir yer vardır; hep daha ileri arzu edilecek tek bir büyüklük vardır; daha büyük tek niceliksel hedef vardır: daha fazla (Han B. C., 2017, s. 25). Bu daha fazlanın sonu yoktur, pazarlanacak bir şey kalmadığında ürün insanın ta kendisi olmuştur. Performans sergilemek zorunda bırakılan toplum tükenmenin eşiğine gelmiştir. Peter Handke'nin *Yorgunluk Üzerine Deneme*'de belirttiği gibi bu yorgunluk

insanın hava alabildiği ve düşünebildiği bir bitkinliğe bırakmış yorgunluk değildir. İnsanı naçar bırakan, işlevsiz kılan ve tükenmişliğe yol açan usandırıcı bir yorgunluktur (Handke, 1991, s. 14). Performans öznesi olan insanı harekete geçirecek olan bir nöro-doping toplumu ortaya çıktı.

Aşırılık gerçeğin kendisine, Tanrıya ve bizatihi insanın kendine de sırt dönmesine körelmesine neden olmuştur. Bu aşırılıkların düzeninde istikrar yoktur, süreklilik yoktur. Her an her şey yer değiştirebilir. Yüzyıllardır tartışılan insanın ontolojisi bugünlerde teknoloji vasıtasıyla “geleceğin insanı” “insanötesi” şeklinde yeniden tasarlanmaktadır. Bu bağlamda yaşadığımız çağ insanın gözden geçirilip yeniden inşa edilen bir varlık haline dönüştürüldüğü çağdır. Bu aşamada özne kendi kendisinin tutsağı haline gelmiş ve kendisiyle savaş haline giren insan bu durumdan nasıl kurtulacağını bilemez durumdadır (Baudrillard, 2015, s. 33). İnsanın olmadığı robotların dünyasında insan ne işe yarar sorusu bundan sonraki yıllarda zihinleri meşgul edecektir.

4. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: DİJİTAL DENEYİM MEKÂNLARI VE BEDENİN HAFIZASI

4.1 Dijital Deneyim Mekanları: Sanal Gerçeklik, Artırılmış Sanallık, Artırılmış Zekâ

Bilimsel çalışmalar için gerekli olan zemin Aydınlanma çağı ile hazırlanmıştır. Felsefî düşüncenin ortaya çıkardığı fikirler birçok teknolojik ilerleme ile insanlığın etkileneceği ve dönüşeceği fikrini beslemiştir. Özellikle bilgisayarın gelişimi ve yapay zekâ çalışmaları post-insan düşüncesinin bilimsel kaynağı haline gelmiş denebilir. Yapay zekâ, nanoteknoloji ve diğer yeni nesil teknolojiler geliştirildikçe insan ve insana dair her şeyin de paralel olarak dönüştüğü söylenebilir (Çöğender, 2022, s. 16). Bostrom'un vurguladığı üzere, uzak bir gelecek ve olası olmayan bir süreç gibi görünse de yakın zamanda sanal gerçeklik, genetik mühendisliği, performans artırıcı ilaçlar, hafızayı, konsantrasyonu, ruh halini iyileştiren ilaçlar, protezler, yaşlanma karşıtı ilaçlar, cinsiyet değişikliği ameliyatları gibi teknolojilerin hayatımıza dahil olduğu ve dönüştürdüğünü görebiliriz (Bostrom, 2005, s. 10) Bu teknolojiler geliştikçe insanlığın durumunun da büyük oranda değişeceği söylenebilir.

Çağdaş toplumlara özgü olan teknoloji paradigması dijitalleşmeyle birlikte ortaya çıkmış yeni medya teknolojileri mekânı dönüştürmüştür. Yeni dijital medya ve iletişim teknolojileri ile toplumsal yaşamın hayat bulduğu mekanlar melez/hibrit mekanların oluşmasına neden olmuş ve mekânı deneyimleme biçimlerimize etki etmiştir. Dijital teknolojiler, birey, toplum ve mekân arasında değişim ve dönüşüme neden olmuştur. Kapitalizm, modernite ve medya teknolojileri gözetim ekseninde yeniden gündeme getirilmiş ve tartışmaya neden olmuştur. Dijital konumsal medya teknolojileri fiziksel mekanla iç içe geçmiş ve bu iki dünya arasındaki geleneksel ayrımlar ortadan kalkmış yeni bir mekân ve deneyimi algısı ortaya çıkmıştır. Dijital melez mekanlar sadece bireyin değil toplumsal yaşamın bütünü de yeniden inşa etmiştir. Fiziksel mekanlar dijital mekanlar ekseninde dönüştürülmüş böylece bireylere dair mekânsal verilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu durumda yeni bir gözetim türü olan jeogözetimi meydana getirmiştir. Dijital mekanlar, teknolojinin gelişimiyle birlikte ortaya çıkan ve fiziksel dünyadan bağımsız olarak

var olan sanal alanlardır. Bu mekanlar, kullanıcıların etkileşimde bulunabileceği, deneyimleyebileceği ve keşfedebileceği çeşitli dijital içerikler sunmaktadır.

Dijital deneyim mekanlarını ve bedeninin hafızasına etkisini anlayabilmek için mekânın tarihsel gelişimine kısaca değinmek gerekmektedir. İnsanlık tarihi boyunca devamlı olarak, değişen dönüşen farklı boyutları ile değerlendirilen mekânın yaşadığımız çağda toplumsal hayatın her alanında öne çıktığını görmek mümkündür. Çağdaş dünyayı anlamada mekânın önemli bir kategori olduğu söylenebilir. Mekanlar çağdaş toplumların hâkim üretim şekli olan küresel kapitalizm koşullarında yükselen bir değer olarak görülmekte ve mekanlar yıkıma maruz bırakılarak yeniden tasarlanıp metalaştırılarak tüketim nesnesi haline getirilmektedir. Siyasal ve ideolojik perspektiften bakıldığında da iktidarlar mekân üzerinden gözetim, denetim ve disiplin alanı olarak günümüzde işlevini sürdürmektedir.

Medya ve iletişim teknolojileri bu süreçlerin hızlı ve kolay bir biçimde ilerlemesini etki alanının genişletilerek toplumun her alanına yayılmasını sağlayacak gerekli araçları sunmaktadır. Yeni ortaya çıkmış konumsal medya teknolojileri medyanın mekânsallaşmasını sağlarken yeni bireysel ve toplumsal boyutlar kazanmasına etki etmektedir. Bu araçlar geleneksel olanın kökten dönüşmesine ve “sanal mekân” olarak ifade edilen medya ortamının da deneyim biçimini etkilemiştir.

Mekân birey ve toplumsal düzeyde aralarındaki ilişki bakımından farklı düzeyde önem taşır. Mekanla birey arasındaki ve toplum arasındaki bağlantı biçimleri enformasyona⁴¹ bağlı olarak insanlar arasındaki iletişimde değişime neden olmuştur. Kişiler ve gruplar arasındaki fiziksel engeller ortadan kalkmış iletişimin önemi değişmiştir. Küresel enformasyon ağlarının yoğunluğu düşünüldüğünde geniş bir alanı kapsadığı görülmektedir. Mekânsal engeller saliseler içinde aşılrken zaman- mekân ve insan- mekân ilişkisi yeni bir boyut kazanmaktadır. Yaygın olarak kitle iletişim araçları boyutuyla tartışılan bu konular zaman içerisinde bilgisayar, internet teknolojileri ve dijitalleşmeyle ortaya çıkan “dijital medya” diğer bir ifadeyle “yeni medya” ekseninde tartışılmaya başlanmıştır.

⁴¹ Enformasyon, insanların anlayabileceği ve kullanabileceği işlenip düzenlenen ham gerçekler yığınlarının (veri) anlamlı ve kullanılabilir hale getirilmesine denir. Can, S. (2022). *Transhümanizm ve İnancın Geleceği* (1 ed.). Ankara: Tezkire Yayınları.

Enformasyon insana dair tüm süreçleri biçimlendirmek yönetmek anlamı da taşımaktadır. Tüm yazılım ve donanım sistemleri dijital teknolojiler enformasyonun kendisidir denilebilir. Enformasyon teknolojisi transhümanistlerin amaçlarını gerçekleştirmede önemli bir araçtır (Aydoğan, 2021, s. 143). Bu teknoloji ile amaçları bilinç aktarımı yöntemi kullanılarak insanoğlunun ölümsüzlük fikrini gerçekleştirmektir (Can, 2022, s. 36).

Sosyal bilim alanında medyanın son on yıldır merkezi bir konumda olmasının önemli birkaç nedeni vardır. Jensen'e göre (Jensen, 2010) bu nedenlerden birincisi, gelişmiş ülkelerde bireylerin sabit coğrafi sınırlarda yaşamamasıdır. Ya fiziki olarak dünyayı dolaşmaktalar ya da sanal ortamlar aracılığıyla zihinsel bir hareket halindedirler. İkinci olarak, medya oldukça etkileşimli hale gelmiştir çoğunlukla da bu kullanıcı odaklıdır. Medya kullanıcıları üretici ve tüketici rolleri arasında hareket ederler. Web siteleri, bloglar, çevrimiçi sosyal ağlar yönetirler. Üçüncüsü ise en kritik olanıdır, medya artık sadece kitle iletişim aracı değildir. Kişiler medyayı kendileri etrafında kişileştirmekte böylece dünyayı çevrelemektedir. Bugünün medyası "Daily Me" kavramı etrafında şekillenmekte "biz" medyası yerine "ben" medyası olarak yapılanmaktadır. Dördüncü neden, yüz yüze deneyimler ile medya ile sağlanmış deneyimlerin birbirinden ayırt edilemez olmasının imkânsız hale gelmesidir. Medya sosyal eylemin formunu, koşullarını tamamen değiştirmiştir.

Medyanın yapısında görülen mekânsallık ve konumsallık özelliği tüm değişimler göz önünde bulundurulduğunda yeniden değerlendirilmelidir. Toplumsal teorilerde ve medya iletişim çalışmalarında mekâna gittikçe daha fazla yönelmesine neden olmuştur. Gündelik hayatımızın etrafında şekillendiği medya dijitalleşme ile çeşitli pratiklerle çok daha büyük anlatılara ulaşmıştır. Mekân ve sanal mekân arasındaki ayırım ortadan kalkmaya başlamış bu iki mekân arasındaki enformasyon iç içe geçerek arttırılmış mekanları da içeren büyük bir topografya oluşturmuştur (Toprak, 2019, s. 16). Bireyin hareketliliği azalmış olsa da özne toplumun kendisine böylesi bir genişlik bahşetmediği duysal doluluğu simülasyonlar sayesinde -tehlikelere rağmen- yaşar. Birey yeniden kurulmuş bu soyut evrende gezinir durur.

Dijital mekanların kendine özgü belli başlı özellikleri vardır. Bunlardan ilki, *sınırsızlık*'tır. Dijital mekanlar, fiziksel dünyanın sınırlamalarından bağımsızdır.

Kullanıcılar, istedikleri gibi tasarlanmış mekanlarda dolaşabilirler. Diğer özelliği ise esneklik ilkesidir. Bu dijital mekanlar, sürekli olarak değişebilir ve güncellenebilir. Kullanıcıların ihtiyaçlarına göre özelleştirilebilir. En yaygın ve karakteristik özelliği ise etkileşimdir. Kullanıcılar, dijital mekanlarda diğer kullanıcılarla veya sanal nesnelerle etkileşimde bulunabilirler. Bu etkileşim, deneyimi daha zengin hale getirir. Bu dijital mecrada algoritmaların çalışma prensibi üzerinden düşünüldüğünde sürekli akışta olan birey gerçeklik algısını yitirecektir. Chul Han'a göre "Aşırı- enformasyon ve aşırı- iletişim hakikat eksikliğinin, dahası varlık eksikliğinin belirtisidir." (Han, 2020, s. 23). Son belirgin özellik ise sanal gerçekliktir, kullanıcıların gerçeklik algısını değiştirebilir ve sanal ortamda gerçek gibi hissetmelerini sağlayan deneyimler yaşayabilirler. Bu durumu dahada öteye taşıyan post-truth gerçekliğinden bahsedilebilir. Post-truth⁴² genel olarak, gerçeklik algısındaki değişme olarak nitelendirilebilir. Dijital teknolojiler döneminde gerçek olan farklı algılanıp, algılatılıp kitleler istenilen şekilde kanalize edilmektedirler. Bir kırılmaya neden olan kullanımı ABD başkanı Donald Trump'ın kullanımından sonra 2016 yılında Oxford sözlüğü tarafından hakikatin bükülmesi olarak tanımlanmış ve yılın kelimesi seçilmiştir. McIntyre'e göre "Hakikat sonrası kelimesi son zamanlarda Brexit ve ABD başkanlık seçiminin bir sonucu olarak ilgi duyulmuş gündem edilmiş olsa da olgunun kökleri binlerce yıl geriye gerek liberallerin gerekse muhafazakârların paylaştıkları bilişsel mantıksızlığa kadar dayanmaktadır." (Mcintyre, 2019, s. 34). Post-truth'un ortaya çıkması bir kitle iletişim aracının ortaya çıkıp dönüşmesinin neticesidir. Post-truth da olan, öznenin kendisinin ortadan kaldırılmasıdır. Özne ortadan kalkıyorsa bu durumda zihin ve bilinç de ortadan kalkar. Hakikat dediğimiz mevhum ise zihnin varlığına ihtiyaç duymaktadır. Zihnin yani öznenin ortadan kaldırılmasıyla hakikat form değiştirmiştir. Öyleyse hakikat artık, yanıltılması gereken bir şey bile değildir. Baudrillard hakikat ve simülark üzerine yaptığı yorumda, hakikat olgusal olarak bulunamaz ve gerçeklik çoktan kaybolmuştur iddiasında bulunmuştur (Alpay, 2020, s. 120).

⁴² İlk defa kullanımı Steve Tesich tarafından 1992 yılında yazılan *The Notion* makalesine dayandırılan Post- Truth Türkçe'ye kullanımı açısından gerçek ötesi/gerçek sonrası olarak çevrilmiştir. Oxford sözlükte şöyle tanımlanmaktadır: "*Post- Truth bir sıfat olarak nesnel hakikatlerin belirli bir konu üzerinde, kamuoyu belirleme de duygulardan ve kişisel kanaatlerden daha az etkili olma durumu, bir yalan için de yaşama.*" Oxford University Press. (n.d.). *Post-truth*. In *Oxford English Dictionary*. Retrieved 05,20, 2025, from <https://www.oed.com>

Enformasyonun mekânsallaşması aynı zamanda mekânın da enformatikleşmesi olarak görülebilir. İki mekânsal unsur arasındaki enformasyonun çift yönlü bir etkileşimi söz konusudur. Dijital teknolojiler tarafından dolayına girdirilen fiziksel mekanlar ağı dahil edilmekte ağlar da içinde bulunduğumuz fiziksel dünyayı belirlemektedir. Fiziksel dünyaya ait her unsur dijital ağlara aktarılırken aynı zamanda içinde yaşanan fiziksel mekanların deneyimlenmesi dijital ağların etkisiyle mevcudiyet kazanmaktadır. Bu teknolojiler gündelik hayatın hemen her yerinde kendini göstermektedir. Yerel sınırlılıklardan insanları çıkarıp fiziki mekanlarda hareket halindeyken küresel ağı dahil ediyor olması insanlarla iletişim kurulmasına aynı anda olanak sağlaması mekânsal anlamda büyük bir dönüşüme işaret etmektedir. Google da yapılan bir arama dijital mobil telefondaki herhangi bir uygulama kullanıcının konumunu tespit ederek telefondaki enformasyonları ortaya çıkarmaktadır. Kullanıcılar dijital ortamlarda bulundukları yerleri etiketleyerek fiziksel mekanla dijital mekânı ilişkilendirmektedir. Böylece veriler artık her yerde dolaşımdadır. Veriler kim ve ne olduğuna göre değil nerede olduğuna göre de sıralanmakta ve sürekli olarak konumlandırılmaktadır.

4.1.1 Sanal Gerçeklik

Sanal olan yapaydır, insan tasarımıdır. Dolayısıyla sanal, gerçekliğin kopyası olarak kabul edilmektedir. Bilinç de dahil olmak üzere duyuşsal alıcılarımız kapalı olsa bile bağımsız olarak varlığını sürdürmektedir. Sanal gerçeklik ise algılanmadığı müddetçe var olamayandır. Duyularımızın gerçek-miş gibi algılatıldığı simüle edilmiş ortama sanal gerçeklik olarak ifade edilebilir (Can, 2022, s. 37). Günümüzde sanal gerçeklik teknolojilerin mevcut tecrübe edilen dünyayı tamamen sanal ortama aktarabilmekte ve gerçeğinden ayırt edilemez halde tasarlayabilmektedir (Kurt, 2021, s. 48). İnternet, yazılım, donanım sistemlerinin birlikte kullanılarak bireylere kurgusal gerçeklikler sunulmuştur. Yakın gelecekte sanal gerçeklik ve artırılmış gerçeklik teknolojilerin lider sektörlerden biri haline gelecektir (Işıklı & Aksu, 2019, s. 70).

Sanal gerçeklik (Virtual Reality - VR), kullanıcıların tamamen dijital olarak oluşturulmuş bir çevreye daldığı, gerçek dünya ile etkileşimi asgariye indiren bir teknolojidir. Sanal gerçeklik, dijital teknolojilerin kullanıcıya duyuşsal bir gerçeklik

hissi yaratacak şekilde kullanılmasıyla ortaya çıkan bir deneyim biçimidir. Bu teknoloji, özellikle son yıllarda gelişen donanım ve yazılım olanaklarıyla geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Sanal gerçeklik sistemleri, görsel, işitsel ve hatta dokunsal girdilerle kullanıcıyı gerçek dünyadan koparıp dijital bir ortama taşır (Lanier, 2017). Bilgisayar ve bedensel etkileşim arasındaki bağlantının varlığı ve gerçekliği sanal ve gerçek olanı paylaşılan, artırılmış bir alana getirir (Kurzweil, 2016, s. 470)

Sanal gerçeklik, kullanıcıyı tamamen sanal bir ortam içine yerleştiren, genellikle başa takılan ekranlar (HMD), hareket izleyiciler, el kumandaları gibi donanımlar aracılığıyla çalışan sistemlerdir. Bu sistemler, gerçek zamanlı grafik motorları ve yüksek çözünürlüklü ekranlar ile kullanıcıya gerçek bir ortamdaymış hissi verir (Burdea & Coiffet, 2003). Sanal ortamlar yaşadığımız dünyanın birebir kopyası ya da çok farklı şekilde tasarlanabilecek kendisine ait kuralları ve kanunları olan fantastik mekanlar da olabilecektir (Can, 2022, s. 37). Teknolojik gelişmeler, daha hafif, kablosuz ve erişilebilir sanal gerçeklik cihazlarının geliştirilmesine olanak tanımıştır. Sanal gerçeklik teknolojisi, eğitimden sağlığa, mimariden eğlenceye kadar pek çok alanda kullanılmaktadır. Eğitim alanında, sanal gerçeklik ile karmaşık konuların görselleştirilmesi ve deneyimlenmesi kolaylaşmakla birlikte öğrenme motivasyonunun da arttığı söylenebilir. Tıpta, cerrahi simülasyonlar ile öğrencilere risk içermeyen pratik imkânı sunulmaktadır. Oyun ve eğlence sektöründe ise sanal gerçeklik, kullanıcılara yüksek düzeyde etkileşimli ve sürükleyici deneyimler sağlamaktadır. Ayrıca, uzaktan iş birlikleri, endüstriyel tasarım ve rehabilitasyon uygulamaları da önemli kullanım alanları arasında yer almaktadır. Sanal gerçeklik, sunduğu deneyimlerin yoğunluğu nedeniyle etik ve psikolojik açıdan dikkatle ele alınmalıdır. Çevrimiçi olarak birçok insanın dahil olduğu ortak yaşam alanları şeklinde kullanılabilen aynı zamanda bireysel olarak kişinin kendisine inşa ettiği bir dünya da olabilecek (Kurzweil, 2016, s. 470). Uzun süreli sanal gerçeklik kullanımı, bireylerde gerçeklik algısında geçici değişikliklere neden olabilir. Ayrıca, içeriklerin uygunluğu, kullanıcı verilerinin gizliliği ve çocukların sanal gerçeklik deneyimlerine erişimi gibi konular tartışmalıdır.

Gelecekte sanal gerçeklik teknolojisinin daha da gelişmesiyle birlikte, günlük yaşamın birçok alanında yaygın kullanımı mümkün olacaktır. Özellikle yapay zekâ ve artırılmış gerçeklik teknolojileriyle bütünleşerek, karmaşık eğitim senaryoları ve sanal iş ortamları oluşturulabilecektir. Transhümanistlere göre

“sanal” olarak ifade edilen sözcük her ne kadar “gerçek olmayanı” ifade ediyor olsa da sanal beden, tüm unsurları itibariyle fiziksel bir beden kadar gerçektir (Can, 2022, s. 37). Gelişen duyuşal arayüzler, daha gerçekçi ve etkileyici deneyimlerin önünü açacaktır. Sanal gerçeklik, dijital deneyimlerin doğasını kökten değiştiren yenilikçi bir teknolojidir. Eğitimden sağlığa, oyunlardan endüstriyel simülasyonlara kadar birçok alanda çığır açan bu teknoloji, aynı zamanda sosyal ve etik tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Teknolojik ilerlemelerle birlikte sanal gerçekliğin daha erişilebilir, etkili ve güvenli hale gelmesi beklenmektedir.

Sanal gerçeklik, kullanıcıların bilgisayar tarafından oluşturulan bir ortamda etkileşimde bulunmalarını sağlayan bir teknolojidir denilebilir. Bu teknoloji, genellikle özel gözlükler veya başlıklar aracılığıyla deneyimlenir. Kullanıcılar, bu sanal ortamda hareket edebilir, nesnelerle etkileşime geçebilir ve farklı senaryoları deneyimleyebilirler. Sanal gerçeklik, gerçeklik algısını değiştiren özelliklere sahip olmasıyla dikkat çekmektedir. Sanal ile gerçeklik sınırlarının kalktığı bir yaşamda nanorobot teknolojisi etkin rol oynayacaktır. Sanal gerçekliğin biçimi dönüştürülebilecek ve herhangi bir fiziksel yapının kopyasını yapabilecek durumda olacaklardır. Kurzweil nanorobotların insan beynindeki sinirsel ağlarla ilişkisinin bizleri bambaşka bir sanal gerçeklik dünyasına dahil edeceğini söyler (Kurzweil, 2016, s. 469). Sanal gerçekliğin biyolojik yaşamdan farklı olmayacağı üç boyutlu bir inandırıcı bir dünya ortamı sağlayacaktır. Nanorobotlar sayesinde nöronlardan gelen sinyaller sayesinde anında sanal dünyaya geçme imkânı tanınabileceği savunulmaktadır (Kaya, 2022, s. 88). Sanal gerçeklik (VR) dijital mekanların en çarpıcı örneklerinden biridir. Kullanıcılara, gerçek dünyadan farklı bir deneyim sunarak, sanal ortamda var olma hissi vermektedir. Breton’a göre sanal dünya, beden ile deneyimi birbirinden kopararak dünyayla ilişkinin gerçekliğini ortadan kaldırarak ve onu verilerle ilişkili olarak dönüştürür. Zihin ile beden arasındaki kökten karşıtlığı meşrulaştırır. Zihnin mutlak erki düşüncesine varır. Sanal gerçeklik bedenin hem berisinde hem de ötesindedir. Bedeni bu ortamda görüntünün tetiklediği sayısız duyuşsal uyarıcı etki ve heyecanla titreşse bile edilgen olduğu savunulmaktadır (Breton, 2019, s. 151).

Sanal dünya bazı aygıtları kullanarak belli durumların simülasyonunu sağlayarak bedeni başka kullanımlara açar. Birey görsel, duyuşal yapay araçlarla donanmış bilgisayar tarafından simüle edilen sentetik imgeler dünyasına girer. Burada her şey yeniden üretilmiştir. Duygular, deneyimler aygıtlar sayesinde

belirlenir ve birey yeni bir kalıba girdirilir. Mekânın kendisi ve içeriği sanal bir dünyadan oluşmaktadır. Basitleştirilmiş ve anahtarları kolayca çevrilmiş dünya karşısında alışıldık bedensel kısıtlılıklardan kurtulmuş bir sanal gezgindir artık birey. Bu sanal gezgin yapay dünyayı gerçekmiş gibi yaşar, tensiz dünyayı fiziksel olarak hisseder (Breton, 2019, s. 151). Bu sanal dünya insanlara kelimenin tam anlamıyla büyümlü bir gezegen sunar. Burada sanal bir şehir kurup içinde yaşamak mümkündür. Gösteri salonlarına katılır, insanların hayatlarını puanlar, sesini duymadığı arkadaşlar edinir bu sanal mecrada başkalarına her şeyi sormak ve cevap vermek mümkündür. Bireylere göre güvenli bir alan sağladığı düşünülür, kaybedecek bir şey yoktur. Gündelik hayat internete sızmıştır denilebilir. Ya da tam tersi bir okumayla internet gündelik hayata daha da ötesinde bireylerin ruhlarına sızmış sirayet etmiş özneyi kontrol altına almıştır. Bu sanal gezginler gündelik hayatlarını tüm mahrem alanlarını internet gezginlerine açarak mahrem ile kamusal arasındaki sınırları ortadan kaldırmıştır.

Yetkin araçlarla dünyalar alemler arasındaki sınırlar ortadan kaldırılır. Fakat bedenden ayrılma her türlü başkalaşımı da beraberinde getirmektedir. Dönüşen bu yeni insan formu bedeni bir yükmüş gibi görmeye başlar ve bilgisayarın bir uzantısı olarak konumlandırılır (Breton, 2019, s. 156). Nanoteknoloji ile atom üzerinde gerçekleştirilen mühendislik sayesinde hücre düzeyinde yaşlanmanın önüne geçilerek ölümsüzlüğe ulaşılması nanorobotlarla beden sensörlerinden gelen sinyallerle zihnin bilgisayara yüklenmesi mümkün olacaktır (Barrat, 2020, s. 38). Bu teknoloji sayesinde sinirsel ağlar aracılığıyla sanal gerçeklik dünyasında anlık olarak kendini bulabilecektir (Kurzweil, 2016, s. 469). Sinir sisteminin içindeki ve çevresindeki nanorobotlar görme, işitme, dokunma, koku alma gibi bütün duyular için uygun şekilde tasarlanmış sinyalleri üretebileceklerdir. Sinyaller sayesinde gerçek deneyime yakın olacağı için iletiler beyin için sorun teşkil etmeyecektir ve olduğu gibi algılayacaktır (Acungil, 2019, s. 38). Kurzweil'e göre acıyı beyin duyumsamaktadır ve tüm duyuşal süreçler beyindeki histen ibarettir. Dolayısıyla bireylerin biyolojik bedenleri olmasa bile cinsel haz dahil tüm duygular yaşanabilecektir (Kurzweil, 2016, s. 476).

Dünyada deneyimlediğimiz her şey beynimizdeki hareketliliğe bağlıysa nanorobotlar tarafından sinyaller aracılığıyla yansıtma, taklit yahut kopyalama yapılabilirse teorik olarak gerçek dünyadan ayıramayacak sanal bir dünya

yaratmanın mümkün olduğu transhümanistler tarafından ileri sürölmektedir. sanal gerçeklik dünyasından gelen verilerin daha fazla tecrübe edilmeye başlanmasıyla birlikte, sanal gerçekliğin inandırıcılığı arttığında deneyimlerde giderek sanal ortamda oluşmaya başlayacaktır (Kurzweil, 2016, s. 53-54). Buradaki sorunlardan biri sanal ortamlarda vakit geçirdikçe gerçeklik algımızın bozulacak olmasıdır. Dahası Baudrillard'ın dediğı gibi sahip olunmayan bir şey sahipmiş gibi gösterilmektedir. Yani simüle edilmektedir (Baudrillard, 2011, s. 16). Sanal gerçekliğin bizatihi kendi gerçekliğı yoktur, var olan dünyanın ve yaşamın gerçekliğini simüle ederek bilinçli bir karşıtlık ve tasarım söz konusudur. Bilim artık gerçeklik ilkesini koruyamamaktadır. Böylece mekân yeniden tasarlanmakta ve kurgulanmaktadır. Buna örnek olarak Disneyland verilebilir. Amerikan değerlerinin zıtlıklarla sergilenmesinden öte Disneyland, ideolojik bir tezgâh olarak simölasyonun gizlenmesini sağlamaktadır. Disneyland “gerçek” Amerikan'ın “gerçek” ülkenin Disneyland'a benzediğini gizlemeye yaramaktadır. Baudrillard bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Bu durum sıradan gündelik yaşantısının bir hapisaneyi andırmadığını gizlemeye çalışan toplumsal bir yapının hapisaneler inşâ etmesine benzemektedir. Disneyland'ı çevreleyen Los Angeles ve Amerika, gerçeğe değil hipergerçeğe ve simölasyona aittir. Burada sorun yanıltıcı bir yeniden canlandırılmış gerçeklikten (ideoloji) çok, gerçeğin gerçeğe benzemediğini gizleyebilmek ve gerçeklik ilkesinin devamını sağlayabilmektir.” (Baudrillard, 2011, s. 30). Fiziki mekânın sanal mekâna doğru -her ne kadar fiziki mekân varlığını korusa da işlev ve kullanım olarak- dönüştüğünü söylemek mümkündür.

Görünen o ki teknoloji ilerledikçe yakın zamanda pek çok insan kişiliğinin siber uzayda simölasyonunun yaşayabileceğini düşünecek ve buna razı olacak gibi görünmektedirler. Transhümanistler gelişmiş bir simölasyonun bugün yaşanan hayattan pek farkı olmayacağını, eddiğimiz besinlerin verdiğı enerjiyi kısa vadede daha az kaynakla elde edebileceğimizi ve benzer zevkleri alabileceğimizi öne sürmektedirler (Treder, 2004, s. 193). Bunun yanı sıra sanal gerçeklik teknolojilerine dair diğeri bir mesele de kimlik konusudur. Sanal gerçeklik ile başkasının bedeni üzerinden ait olunan bedenin değiştirilebileceğı ve yeni bir bedene sahip olunabileceğı iddiası mevcuttur (Arvas, 2022, s. 160). Sınırsız fiziksel değişim ilgi çekici dursa da estetik ve kusursuzluk iddiasına hizmet etse de büyük bir soru işaretine neden olmaktadır. Peki beden benim değilse ben kimim?

Değiştirilen beden bir başkasının beden parçalarını taşıyorsa edinilen kimlik de o kişiden parçalar ve izler taşıyacak demektir. Fakat vaat edilen gerçek gerçeklikteki beden fiziki özelliklerinin aynı kalacağı sanal gerçeklikte istenilen fiziğe ve bedene sahip olunacağı ise bu durumda modernitenin bir neticesi olan parçalı benliklere neden olacaktır. Birey böylece zaman ve mekân algısını da korumakta zorlanacak, gerçeklik bulanıklaşacaktır. Aynı anda birçok yerde hem anne hem kardeş hem arkadaş olmak insanın tabi kimyasına uygun değildir. Dahası beden bir bütün olduğu iddiasından yola çıkarak zihni bölmenin bedeni bölmek demek olduğunu söyleyebiliriz. Transhümanistler için ise bu durum başka bir gerçekliğe kapı aralamaktadır. Gerçek tam anlamıyla taklit edildiği zaman gerçeği çok farklı boyutlarda istenilen şekilde kişi ve mekanlara çevrilebileceklerdir.

Dünyada bulunan kişi ve kurumların başka bir ortamda yeniden tasarlanması sanal gerçeklik deneyimi ile artırılmış gerçekliğe dönüşebilecektir (Kurzweil, 2016, s. 475). Sanal gerçeklikteki beden gerçek gerçeklikteki bedenle aynı olmaması geçişkenliğin kolay olması rollerde karmaşaya neden olacak ve kimlik krizi yaşanacaktır. Kadının erkek, erkeğin kadın oluyor olması insanın biziatihi varlığına bir saldırıdır. Zira akıl sağlığının korunması böyle bir durumda mümkün görünmemektedir. Buna çözüm olarak da sanal bedenlere, avatarlara ihtiyaç duyulacaktır (Demircan, 2016). Diğer uygulama alanlarından biri de zihin aktarımı ve beden diriltme olarak ifade edilebilir. Beden canlandırmayı konu alan birçok film ve dizi bulunmaktadır. Örneğin, "Self/less" filminde, Ryan Reynolds'un karakteri, ölmeden önce vücudunu başka bir vücuda aktararak yaşamını sürdürmeyi amaçlar. Ayrıca, "Birth/Rebirth" adlı korku filminde, ölü bir çocuğun bedenini canlandırmaya çalışan bir kişi anlatılır. "Ghost in the Shell" gibi siberpunk yapımlar da beden ve zihin arasındaki sınırları sorgulayarak canlandırma teması işlenmektedir.

4.1.2 Artırılmış Sanallık

Karma gerçeklik teknolojileri, fiziksel ve dijital dünyaların birleşimini sağlayarak kullanıcı deneyimini yeniden tanımlamaktadır. Bu teknolojiler arasında yer alan artırılmış sanallık (Augmented Virtuality-), sanal ortamlara gerçek dünya unsurlarının entegre edilmesini ifade eder. Günümüzde sanal ve fiziksel gerçekliklerin kesiştiği noktada gelişen teknolojiler, yeni deneyim alanları

yaratmaktadır. Bu teknolojilerden biri olan artırılmış sanallık, fiziksel dünya verilerinin dijital ortama aktarılması yoluyla oluşturulan hibrit deneyimleri kapsamaktadır. Sanal gerçeklikten farklı olarak, artırılmış sanallıkta sanal ortam baskındır fakat bu ortam, gerçek dünyanın verileri ile zenginleştirilmiştir. Artırılmış sanallık, karma gerçeklik yelpazesi içinde sanal uca yakın bir konumda yer almakta ve özellikle etkileşimli içerik üretimi açısından önem kazanmaktadır (Milgram & Kishino, 1994). Dijital mobil telefonlar ve bu cihazlarda yaygın olarak kullanılan dijital haritalar (ör. Google Haritalar), jeo-sosyal ağlar (Facebook, Instagram, Twitter, Foursquare vb.), fiziksel mekâna bindirilen artırılmış gerçeklik uygulamaları ve benzeri medya pratikleri insanları fiziksel mekân ve dijital mekân arasında yeni bir mekânsal formun içinde konumlandırmaktadır.

Fiziksel mekân üzerine inşa edilen bu yeni dijital katmanlar mekânı da yeniden tanımlamayı zorunlu kılmaktadır. Halihazırda bu değişim literatürde “melez/hibrit mekân”, “artırılmış mekân” (Manovich, 2006), “digiplace”, ve “karma gerçeklik” gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Dolayısıyla bugün artık mekân dediğimizde sadece fiziksel ya da sanal olan değil, dijitalleşmeyle birlikte artık her ikisinin de bir aradalığını vurgulayan melez mekânlardan söz edebilmekteyiz. Mekânın kendisi bizzat medya ile bütünleşirken, medya mekânsallaşmaktadır (Toprak, 2019, s. 4).

Artırılmış sanallık, fiziksel dünyanın unsurlarının (canlı video, kullanıcı hareketleri, ses vb.) sanal bir ortama yerleştirilmesini sağlayan teknolojilerdir. Bu sistemler; artırılmış gerçeklik gözlükleri, 3D tarayıcılar, hareket izleyiciler ve gelişmiş işleme algoritmalarının bir arada kullanılmasıyla çalışır (Speicher, Hall, & Nebeling, 2019). Artırılmış sanallık sistemlerinde kullanıcılar, tamamen sanal bir dünyada bulunurken, bu dünyanın içerisine gerçek zamanlı olarak fiziksel veriler dahil edilebilir. Bu durum, kullanıcı deneyimini daha etkileşimli ve gerçekçi hale getirir. Artırılmış sanallık teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte, daha sürükleyici ve etkileşimli sanal ortamlar yaratmak mümkün olacaktır. Yapay zekâ ve bulut bilişimle bütünleşmiş çalışan artırılmış sanallık sistemleri, bireysel ve toplumsal düzeyde eğitim, sağlık hizmetleri ve uzaktan çalışma gibi alanlarda dönüşüm yaratacaktır (Will, Sherman, & Craig, 2021). Ayrıca, dijital ikizler (digital twins) ve nesnelerin interneti (IoT) ile kullanıldığında, fiziksel dünyanın dijital yansımaları daha gerçekçi biçimde modellenebilecektir.

Artırılmış sanallık, dijital ve fiziksel dünyanın entegrasyonunu sağlayarak yeni deneyim biçimlerinin önünü açmaktadır. Farklı alanlarda uygulamaları olan bu teknoloji, özellikle sanal gerçekliğin sınırlarını genişletmektedir. Teknolojik altyapının gelişmesiyle birlikte artırılmış sanallığın toplumun farklı kesimlerinde yaygınlaşması ve günlük yaşamın bir parçası haline gelmesi beklenirken çatışma alanlarının meydana gelmesi ve tam anlamıyla bir entegrenin mümkün olmadığını da söylemek mümkündür. Artırılmış sanallık ortamlarında oluşturulan dünyada insanlar her şeyi özgürce yapabilir ve hareket edebilirler imajı çizilmektedir. Dahası geçmişten ve gelecekte birçok kişinin simüle edilebileceğini ve onlarla doğrudan irtibat kurulabilecek bir alan olacaktır (Aydoğan, 2021, s. 156). Bu süreci mümkün kılan ise ağ teknolojileridir. Altyapının olmadığı kabloların kesildiği bir dünyada artırılmış gerçeklikten ve artırılmış sanallıktan bahsetmek mümkün değildir.

Transhümanistler sevdiğimiz insanlara dokunabileceğimiz, görebileceğimiz onlarla etkileşime geçebileceğimiz varsayımından hareketle sanal gerçekliği cazip kılmaya çalışmaktadırlar (Treder, 2004, s. 191). Fakat fiziki bir temas mümkün olmayan, bedenlerin ruhtan ve manadan yoksun olduğu dahası yapay bedenlerin olduğu bir yerde insanın en önemli gerçekliği ıskalanmaktadır. Breton'a göre (Breton, 2019, s. 158) bugünün sanal, kırılgan ve geçici sohbetleri, toplumsal bağ eksikliğinin göstergesidir. Yer değiştirmek zorunda olmadan iletişim için gerekli araçlarla aşırı donatılmış (cep telefonu, e-posta, internet vb.) kişinin başkalarıyla buluşmaya artık ihtiyacı yoktur; taşınabilir telefon ya da bilgisayar sahiplerinin görünmez ve konuşkan muhataplarıyla girdikleri tutkulu diyalog karşısında, aylıklığın ya da sessizliğin rehaveti içinde beden bedene iletişim hezimete uğramış gibi görünmektedir.

4.1.3 Artırılmış Zekâ

Zekâ bilgiyi anlama, kullanma ve üretme konusunda ölçülen yetenek ve insanın dünyaya sağladığı uyum becerisi olarak tanımlanmaktadır. Makine zekâsı olarak bilinen yapay zekâ pek çok farklı disiplini içine alan kapsamlı bir kavramdır (Watson, 2019, s. 234). “Bilgisayar uzmanı Elaine Rich yapay zekayı; şu anda insanların daha iyi oldukları birtakım şeylerin bilgisayarlara yaptırılma çabası” olduğunu ifade etmiştir (Kurzweil, 2016, s. 392). Yapay zekâ genel olarak insan zekasının tespit edilebildiği ölçüde dijital ortamda taklit edilebilme çabası olduğu söylenebilir. İnsan zekâsı gerektiren, öğrenebilme, düşünebilme, yorumlayabilme

yetilerini programlama yoluyla taklit etmektir (Barrat, 2020, s. 15). Bu doğrultuda bakıldığında yapay zekanın insanın yaşamını doğrudan etkileyeceği söylenebilir. Bilgiyi işleme dahası kullanma süreçleriyle ilgili olması yönüyle doğal olarak bir etkileşim gerçekleşecektir. Nitekim günümüz toplumunda çokça yapay zekanın kullanımının yaygınlaştığını ve etkilerini görmek mümkündür. Transhümanistler de gelecek tasavvurları için yapay zekanın çok önemli bir teknoloji olduğunu söylerler. Yaşamın uzatılması, ölümsüzlük fikri ve zihinsel eylemlerin yapay şekilde oluşturulması, zekanın geliştirilmesi gibi konularda kullanmak istemektedirler (Demir A. , 2018, s. 102). Genel yapay zekâ bir kez başarıldığında insan zekasını aşan yapay sistemlerin gelişimi çok hızlı gelişecek, kendisini geliştiren tasarımını yenileyebilen, yazılımını güncelleyebilen bir sistem olarak insandan milyonlarca kat zeki bir araç olacaktır (Bostrom, 2020, s. 41). Bostrom ve Kurzweil gibi transhümanistler yapay zekanın insanı her yönüyle kat be kat aşacağını söylemektedirler (Kurzweil, 2016, s. 383). Transhümanist savunucuları ve karşıtları için bu süreç insanın geleceği adına tehlikeli görünse de yapay zekâ teknolojilerinin kullanımını insanın dönüşümü ve ilerlemesi için neredeyse zorunluluk olarak görmektedir transhümanizm savunucuları. İstenilen seviyede bir yapay zekâ gelişimi gerçekleşirse, insanın fiziksel bedensel ve zihinsel sınırlılıkları aşılacak insanlığın yararına olacaktır (Dağdelen, 2021, s. 8). Yapay zekanın ilerleyen yıllarda gelişmesiyle toplumsal yaşam teknoloji ve dijitalleşme ekseninde ciddi bir dönüşüme tabi olacaktır.

Artırılmış zekâ (Augmented Intelligence), yapay zekâ teknolojilerinin insan zekâsını destekleyici ve tamamlayıcı şekilde kullanılması yaklaşımı olarak ifade edilmektedir. Bu kavram, yapay zekânın insan karar alma süreçlerine yardımcı olmasını hedefler ve insan-makine iş birliğine odaklanır. Yapay zekâ teknolojilerinin hızlı gelişimi, sadece otomasyon ve veri analitiği alanlarında değil, aynı zamanda insan yeteneklerini güçlendirme potansiyeliyle de dikkat çekmektedir. Bu kapsamda ortaya çıkan 'artırılmış zekâ' (augmented intelligence) kavramı, yapay zekânın insan zekâsını destekleyici rolünü vurgular. Artırılmış zekâ, karar destek sistemlerinden sağlık tanı araçlarına kadar birçok alanda insanın sezgisel ve bilişsel kapasitesini tamamlar niteliktedir (Davenport & Ronanki, 2018). Hastalıkların teşhisinden trafik ışıkları sorununa kadar kirliliğin azaltılmasından ekonomik büyümeye kadar birçok alanda çözüm üretilmesine fayda sağlayacaktır (Can, 2022, s. 46). Genel olarak olumlu yanları ileri sürülse de eşitsizliklerin

azaltılacağı ve adil bir düzen sağlanacağı yönünde bu bir umuttan yahut temenniden öte gitmeyecektir. Nitekim bu sistemler kapitalist sistem ile içkindir. Dolayısıyla adil ve eşitlik olan bir dünyayı vaat ediyorsanız öncelikle sermayenin dağılımını değiştirmeniz gerekmektedir.

Artırılmış zekâ, yapay zekâ sistemlerinin yalnızca özerk kararlar almak yerine insanın karar alma süreçlerini güçlendirmek için kullanılmasını ifade eder. Yapay zekâ genellikle insan benzeri zekâ üretmeyi hedeflerken, artırılmış zekâ insan zekâsını güçlendirmeyi amaçlar. Bu bağlamda artırılmış zekâ, insan-merkezli bir yaklaşımı benimseyerek yapay zekanın etik, sorumlu ve açıklanabilir biçimde kullanılmasını destekler (Raisch & Krakowski, 2021).

Artırılmış zekanın kullanıldığı pek çok alan mevcuttur. Birçok sektörde yenilikçi çözümler sunmaktadır. Sağlık sektöründe, doktorlara tanı koymada yardımcı olan yapay zekâ destekli görüntüleme sistemleri artırılmış zekâ örneklerindendir (Topol, 2019). Demans ve Parkinson gibi hastalıkları doktorların fark etmesi pek mümkün değildir. Yapay zekâ bu konuda daha iyi ve zamanında teşhis konulmasına fayda sağlayabilir. DBS elektrotları akımı beyne ileterek titremeleri durdurmak için varlar. Yapay zekayı beyni modelleyerek sarsıntıların ne zaman olacağını tahmin etmek için kullanılıyordu fakat yapay zekanın asıl gücü sınıflandırma kapasitesidir. Temel amaç erken uyarı sistemi geliştirmektir böylece hastalığın teşhisi ve çözümü daha hızlı olacaktır (Parker, 2023, s. 158). Finans sektöründe, risk analizi ve dolandırıcılık tespitinde karar destek sağlayan sistemler, insan uzmanlığı ile yapay zekanın ortaklaşa çalışmasını sağladığı, eğitimde ise öğrenci performanslarını analiz ederek öğretmenlere kişiselleştirilmiş öneriler sunduğu söylenebilir.

Etik ve toplumsal yönleri hala su götürür tartışma alanları olarak güncelliğini korumaktadır. Artırılmış zekâ sistemleri, kullanıcıların güvenliğini kazanabilmesi için şeffaflık, açıklanabilirlik ve veri gizliliği ilkelerine uygun olmalıdır. İnsan kararlarının yapay zekâ tarafından desteklenmesi, hataların önlenmesi açısından faydalı olsa da karar sorumluluğunun kimde olduğu gibi etik soruları gündeme getirmektedir. Bu nedenle, artırılmış zekâ uygulamalarında kullanıcı eğitimi ve denetim mekanizmaları kritik önem taşıdığı söylenebilir. Gelecekte artırılmış zekâ sistemlerinin daha fazla yaygınlaşması ve insan becerilerini daha üst düzeyde desteklemesi beklenmektedir. Süper zekâ, nanoilaç gibi yöntemler kullanılarak kendini yükleme yoluyla yaşlanmanın önüne geçilerek

yaşam döngüsü tersine çevirilerek sonsuz yaşam döngüsünün mümkün olacaktır (Kurzweil, 2016, s. 383). İnsan-makine iş birliğine dayalı hibrit modeller, iş gücü dönüşümünde önemli bir rol oynayacaktır. Ayrıca, etik ilkelerle bütünleşmiş artırılmış zekâ sistemleri, toplumsal kabulü artırarak dijital dönüşümün güvenli ve sürdürülebilir olmasına katkı sağlayacaktır. Artırılmış zekâ, yapay zekânın insan merkezli bir şekilde kullanılmasını sağlayarak bilişsel süreçleri destekleyen bir yaklaşımdır. Etik kurallar ve insan denetimiyle birlikte geliştirildiğinde, artırılmış zekâ dijital çağın en önemli dönüşüm araçlarından biri olmaya aday olduğu söylenebilir.

Genel kanı yapay zekâ teknolojilerinin bilim kurgulardan hareketle robotları ve bilgisayar sistemlerini insan yaratıcılarından bağımsız ve çoğu zaman onlara zıt olarak hayal etmektedirler. Ekseriyetle yapay zekanın güçlü bir araç olduğu düşünülmektedir. Güçlü olduğu kadar bir kontrol sorunu olarak da görülebilmektedir. Faydaları insanlara karşı bir tehlike olabilecek niteliktedir. Basit bir sistemi insan düzeyinde bir zekaya yüklemek olarak görülmesi yanıltıcı olabilir. Nitekim Alan Turing'in "çocuk makine" kavramı öğrenmeden yararlanma fikrine hizmet etmektedir. Turing 1950 yılında, yetişkin zihnini simüle edecek bir program üretmeye çalışmak yerine çocuğun simüle etmeye yarayan bir program geliştirmenin daha makul olduğunu öne sürmüştür. Eğer bu başarılırsa ileride bir yetişkin beynine sahip olacaktır nitekim (Bostrom, 2020, s. 40). Bu örnek Platon'un makul ve makbul vatandaşlar yetiştirmek için ideal devlet düzeni, sağlıklı ve mutlu bir toplum adına planlanmış bir şekilde çocukların bir üreme göreviyle ailelerinden alınıp bir sistem içinde yetiştirilmesi önerisi de bu minvalde düşünülebilir. "Çocuklar doğduktan sonra görevli memurlar tarafından alınacak. Çocukların kız ya da erkek olmalarının bir önemi yoktur, çünkü daha önceden de söylediğimiz şekilde devlet işlerinde kadın ya da erkek olmak fark etmez." (Platon, 2016, s. 198). Her iki durumda da zihinleri kontrol edilen yarı insanlardan bahsetmek mümkündür.

Yapay zekâ teknolojileri araştırmalar için çok güçlü analizler ortaya koyabilir, asistan doktorlardan çok daha başarılı teşhislerde bulunabilir fakat bir profesör yetkinliğinde hiçbir zaman olamazlar. Asıl sorun yapay zekanın sınırlama sorunudur. Geleceğin doktorları yapay zekaya kendilerinden çok güvenirse uzman olmak için yeterli deneyimi asla kazanamayacaklardır. Parker'a göre tam olarak burada ürkütücü bir belirsizlik hakimdir. Yapay zekâ bir otonom araçları

sürmemize yardımcı olabilir fakat yapıları o kadar karmaşıktır ki tasarımcısı tarafından neyi nasıl hangi amaçla yaptıkları anlaşılamamaktadır. Yapay zekâ bizim zekamızı geçecek mi? Asileşip insanlık için bir tehdit mi olacak? (Parker, 2023, s. 160). Bu soruların yanıtı henüz bilinmemektedir. Güçlü yapay zekanın yükselişi insanlığın başına gelmiş en iyi ve en kötü şey olabilir.

Yapay zekâ popüler olarak insan yapımı ama özünde insanlık dışı olarak görülür; burada soğuk, mantıksal yazılım, insan zekasını karar alma sürecinden çıkarmaktadır. Gerçekte olan biraz daha karmaşıktır (Boschert, Coughlin, Ferraris, & vd., 2019). AI sistemleri birçok teknolojik yapı için uygun olsa da özünde zekâları itibariyle sınırlı uygulamalardır. Yapay zekâ, teknolojilerin otonom olarak çalışmasını sağlayarak insanların işlerini kolaylaştırma amaçlı tasarlanan yapay zekâ türlerinden biri olan artırılmış zekâ (zekâ amplifikasyonu veya IA olarak da bilinir) bilinenin aksine insan zekasının yerini almak yerine onu geliştirmek makine öğrenimini hızlandırmak amacıyla üretilmiştir. “*Zekâ güçlendirme* terimi 1956'ya dayanır ve William Ross Ashby'nin *Introduction to Cybernetics* kitabından türetilmiştir (Boschert, Coughlin, Ferraris, & vd., 2019). Terimin kendisi, insan zekasının yerini almayı ima eden, kabul edilebilir derecede yapay zekadan daha az tehdit edici olduğu düşünülmektedir.

Artırılmış zekâ, insan zekasını bağımsız olarak çalıştırmak veya tamamen değiştirmek yerine geliştirmek için geliştirilen AI makine öğreniminin bir alt bölümüdür. Bunu, insan karar alma sürecini ve dolayısıyla iyileştirilmiş kararlara yanıt olarak gerçekleştirilen eylemleri iyileştirerek yapmak üzere tasarlanmıştır” (Boschert, Coughlin, Ferraris, & vd., 2019). Tüm bu teknolojik devrim niteliğindeki girişimler transhümanistlerin umudu ve iştahlı bir ölümsüzlük arzusunun çıktısıdır. Gelecek tasavvurlarında evrimin bizlere vermiş olduğu zayıf, kötü tasarlanmış bedenlerden kurtulacağımız düşünülür. Kevin, Elon Musk gibi insanlarda bu sürecin yol göstericileri olma rolünü üstlenmişlerdir (Parker, 2023, s. 162). Elon Musk bir makine- beyin arayüzü geliştirmeye çalışan Neuralink şirketinin sloganı olarak *iyi ayarlanmış bir gelecek* yaratmak olarak ifade etmiştir. Musk katıldığı lansmanda “iyi huylu bir yapay zekâ senaryosunda bile geride kalacağız. Ancak yüksek bant genişliğine sahip bir beyin makine arayüzüyle yolculuğa devam edebiliriz” sözlerini dile getirmişti (Parker, 2023, s. 161). Yüzyıllardır bedene kutsal bir inançla tutunan insanlar için büyük bir dönüşümün eşiğine gelinmiştir. Hayatlarımız pek çok teknoloji ile kuşatılmışken bu durum aynı zamanda ciddi

eşitsizliklere de neden olmuştur. Bu fırsatlarla dolu teknoloji dünyasına kim nasıl ulaşacak? Sanıldığıının aksine eşitsizlikleri arttıracak mı yoksa önüne mi geçecek? Huxley'in meşhur distopyası *Cesur Yeni Dünyada* öjenik⁴³ sisteme dayalı bir dünyanın kurulup herkese bir rol verilmiş olması, seçim ve özgürlüklerin ortadan kaldırılıyor olması örneği bize bir projeksiyon tutmaktadır. Bu yeni dünyaya dahil olmak istemeyenler ise “Vahşi Bölge’de” yaşamaktadır.⁴⁴ Öte yandan Orwell’in *Hayvan Çiftliğinde* “Bütün hayvanlar eşittir” cümlesi zamanla “Bazı hayvanlar eşittir” e dönmüştür (Orwell, 2021, s. 6) *Hayvan Çiftliği* romanına atıfla kullanılan, “Bazı hayvanlar eşittir, bazıları daha eşittir” sloganı eşitsiz bir dünyanın göstergesi niteliğinde makro bir söylem niteliği taşımaktadır.

Beden sınırları dışındaki bir ağa ulaşmak hatta ayrı insan zihinlerini birbirine bağlayan sinir sistemine sahip olmak, insanın kendi beynini başka bir beyne bağlamak diğer bir ifadeyle entegre etmek ilk başta heyecan verici bir teknolojik yenilik gibi görünse de toplumsal sınırları aşındıracak eşitsizliği körükleyecek bir yapı olduğu söylenebilir. Kendi duygu düşüncelerini arttırabilmemizi sağlayan, eğlenceli oyunlar oynamamızı, kişisel gelişime ve ideallere yakın yaşamamızı sağlayan deneysel bir dünya yaratmak mümkündür (Kurzweil, 2016, s. 383). Bu duruma örnek olarak *Black Mirror* dizisi 7. Sezon 1. Bölüm *Sıradan İnsanlar* (Common People) örnek verilebilir (Alniak, 2025). Dizi bir aşk hikayesi gibi başlasa da çok geçmeden insan bilincinin dijitalleştirilmesi, teknolojik şirketlerin kontrolü ve “ölümsüzlük” pazarlaması üzerine çarpıcı bir konuya dönüyor. Dizi aracılığıyla teknolojinin sadece bir araç olmadığını aynı zamanda bir pazar alanı olduğunu görüyoruz. Yaşamının kendisinin bile satın alındığı bir düzenden bahsediliyor. Yaşıyor muyuz yoksa sadece bir abone miyiz? Rivermind adlı bir şirketin sunduğu “bilinci buluta yükleme” seçeneği umut gibi görünüyor. Amanda’nın dijital benliği, fiziksel bedeninin sonunu beklemeden sanal

⁴³ Genetik Uygulaması aracılığıyla insan nüfusunun karakteristik özelliklerini geliştirmenin yollarını araştıran sistem.

⁴⁴ Dünya Devleti belirli bir düzenle işletilirken bu sistemi kabul etmeyen eski hayatlarını devam ettiren bir toplum daha vardır, bu toplumun yaşadığı yere “Vahşi Bölge” denilmektedir. Vahşi bölge dünya devletinden elektrikli tellerle ayrılmıştır. Buradaki insanlar inançları olan ve bilinen anlamda aile kavramını sürdüren insanlardır. Bu bölgede İnsanlar birbirlerini severek evleniyorlar normal yollarla çocuk sahibi oluyorlar. 60 bin kişi bu bölgede yaşamaktadır. Bu yer, yeni kurulan Dünya Devletine uyum sağlayamayanlarında yaşadığı yerdir aynı zamanda. Huxley, A. (2013). *Cesur Yeni Dünya* (9 ed.). (Ü. Tosun, Trans.) İstanbul: İthaki Yayınları.

bir dünyaya aktarılıyor. Ancak teknoloji bir kurtarıcı olmaktan hızla uzaklaşıyor. Rivermind, kullanıcılarına vaat ettiği “cennet”i sürdürmek için onları mikro ödemelere, reklamlara ve sürekli güncellenen paketlere mahkûm ediyor. İnsan bilincini yüklediğiniz yerin bir süre sonra insana hizmet etmekten öte insan beynini kullandığını görmek insanı insan olmaktan çıkaran bir sürece evrilmektedir. Bedene müdahalenin “rıza”ya dayalı en trajik örneklerinden biri haline gelmektedir. Dizi de vurgulanan çarpıcı olaylardan birisi de insanların belirli bir para karşılığında akıl almaz şeyleri yapıyor ve yaptırıyor olmaları. İnsanlar mevcut hayatlarını kazanmak için insanlık dışı, yasal olmayan birçok yola tevessül etmek zorunda kaldıklarını görüyoruz. Amanda’nın eşi de plus paketi alabilmek için bu uygulamayı kullanıyor. Bu durum da sanılanın aksine teknolojinin eşitsizlikleri ortadan kaldıracağı iddiasına ters düşen örneklerden biri olmaktadır. Bireyin özgürlüğü meselesi yüzyıllardır tartışma konusu iken teknolojik determinizm akıl almaz bir uçurumu büyümektedir. Breton’a göre (Breton, 2019, s. 158) internetin birilerini yaklaştırırken başkalarını ışık yılı kadar uzaklaştırdığını, bağlantılı olanlarla olmayanlar arasında yeni gettolar yarattığının da ilave edilmesi gerektiğini söyler.

Transhümanistler hayatı kökten belirleyen ve değiştiren iki önemli olay olan doğum ve ölüm üzerinde çok az kontrole sahip olduğunu söylerler. İnsanın kendi hayatını kendi istekleri doğrultusunda değiştirme özgürlüğüne sahip olması ve bireyin kendi hayatına ne olacağı hususunda karar veren tek merkez olmasını savunurlar (Can, 2022, s. 114). Transhümanistlere göre ölümden tıpkı yaşam gibi bireyin kontrolü altında yaşama hakkı Tanrının elinde olmamalıdır (Kurzweil, 2016, s. 22). İnsanın eceliyle ölmemesi gerektiğini öne sürerler. Tanrının aksine insanlar savaşlarda ya da kazalarda hayatlarını kaybedebilirler fakat bunlar olmadığı müddetçe sonsuza dek yaşayabilecekler (Harari, 2016, s. 37). Ta ki herhangi birinin canı sıkılıp kodları değiştirmek istemeyene kadar ya da bu teknolojiye sahip olmak için canınız pahasına para kazanmanız gerekirken ölmezseniz şayet. Bu süreç tam olarak transhümanistlerin öngöremedikleri ya da görmek istemeyecek kadar gözleri dönmüş bir gerçekliği göstermektedir. İnsanlar birçok sebepten ölürken, insan yaşamının kutsallığı düşünüldüğünde ölümsüzlük arzusu duymaları anlaşılır gibi gözükmektedir. Harari’ye göre (Harari, 2016, s. 40) Bilimsel kurumlar ve kapitalist ekonomi bu mücadeleyi sürdürmekten ziyadesiyle memnun olacaktır.

Bostrom'a göre mevcut insan zekasından daha büyük bir zekaya giden üçüncü bir yol mevcuttur. O da biyolojik beyinlerin çalışmasını iyileştirmektir. İlkel olarak bakıldığında, bunu teknoloji olmadan, seçici yetiştirmeyle sağlamak mümkündür. Klasik bir büyük ölçekli öjeni programı başlatma girişimiye siyasi ve ahlaki açıdan büyük engellerle karşılaşacaktır. Ayrıca seçim son derece güçlü değilse, ciddi sonuçlar elde etmek için birçok kuşak gerekecektir (Bostrom, 2020, s. 55).

4.2 Bedenin Hafızası ve Dijital Mekânın Bedenin Hafızasına Etkisi

Kartezyen akıl ve beden dikotomisine dayanan bilimin bir parçası olan aklın ve düşüncenin zihinde konumlandırılması ile hafızanın da bedenden ayrı bilişsel bir sistem depo olarak tanımlanmasına neden olmuştur (Kaderli, 2017, s. 353). Bu yaklaşıma göre beden beyne ve hafızaya veri ileten araç konumundadır. Her koşulda beden ya beyinden gelen komutlara uyan ya da beyne ileti taşıyan bir pasif bir araç konumundadır. Bu bağlamda algılama işleme ve anlamlandırma süreçleri üzerinde etkisi olmadığı varsayılan bedenin hem hafızanın yapılandırılmasında etkisinin söz konusu olmadığı hem de kendine ait bir hafızanın olmadığı düşünülmektedir. Kaderli buna itiraz ederek bu yaklaşımın geçersizliğini ortaya koymak için akıl ve beden ayrıştırmasının ontolojik değil analitik bir yaklaşım olduğunu öne sürmektedir. Beden ve hafıza arasındaki ilişkiden söz ederken fenomenolojik çerçevede etrafında algının kendisinin en başından bedenleşmiş bir durumda olduğu belirtmek gerekir (Kaderli, 2017, s. 353). Anlamlandırdığımız ve algıladığımız deneyimlerimiz daha hafızadan bahsetmeden önce bedenleşme üzerinde yaşanmaktadır. Diğer bir ifade ile hafıza her yönüyle bedenleşmiş niteliktedir.

Beden ve hafıza konusuna ilişkin yaklaşımı fenomenolojik yaklaşım içinden değerlendirmek mümkündür. Merleau-Ponty ve Husserl'in düşüncelerini temel alan bu yaklaşıma bakıldığında beden hafızası, beden tarafından aracılık eden algısal ve davranışsal yönelimlerimizin tamamını kapsamaktadır. Bu durumda beden hafızası fenomenolojik ve yönelimsellik formu olarak yorumlanabilir (Ponty, 2017, s. 325). Beden hafızası bedensel yapabilirliklerimiz için bir koşul olarak görülmektedir. Algı bedensel bir özne tarafından deneyim gerçekleştiğinde duyumun gerçekleşmesinde rol oynamasından dolayı alışkanlık haline getirme sürecini bedensel hafıza formu olarak düşünmek mümkündür (Summa, 2012, s. 33).

Fenomenolojik yaklaşımın diğer önemli isimlerinden biri olan Fuchs'a göre bu içkin hafıza/beden hafızası dünyaya bağlayan yönelimsellikler nedeniyle bedenın alışkanlıklarına dayanır. Beden hafızasında biriken bu veriler kendilik ve kimlik deneyiminin temelini oluşturur (Fuchs, 2012, s. 9-11). Beden hafızası saf bilince de fiziksel bedene de indirgenemez. Bilinçli hatırlamadan ayrı olarak bedenın bir hafızası vardır (Kaderli, 2017, s. 355). Gündelik yaşamdaki davranışlarımız tekrar ve egzersizlerle alışkanlık haline gelir böylece beceriler bedenleşmektedir.

Yaşanmış geçmişimin beden hafızası olduğunu aktaran Fuchs'göre beden hafızası formları vardır. Bunlar; yöntemsel hafıza, durumsal hafıza, özümseyici hafıza, acı hafızası, bedenler-arası hafıza ve travmatik hafıza'dır (Fuchs, 2012, s. 11-14). Temel tutum ve tavırlarımız tipik reaksiyonlarımız ve ilişki kalıplarımız özetle bütün kişiliğimiz bedenın hafızasına dayanmaktadır. Beden hafızası olmadan herhangi bir hafızadan bahsetmek mümkün değildir. Ne zaman hatırlama eylemi gerçekleşecek olsa beden hafızası ile bağlantıya geçilir. Deneyimin temel zemini olan bedenın hafızası olmaksızın herhangi bir hatırlama söz konusu değildir (Casey, 2000, s. 166). Beden hafızası, hafızanın bedene içkin olduğunu dahası kendi hatırlama yolları olduğunu iddia etmektedir. Bedenın işleyişinde gerçekleşen anormal süreçler bedenın kendini yabancı ve kontrol edilemeyen bir varlık olarak algılamasına bu durumunda bilince ağırlı bir şekilde dayatılmasına neden olmaktadır (Kaderli, 2017, s. 357). Bu durumlarda sıradan olarak yapılan eylemlerin kesintiye uğradığını söylemek mümkündür.

Casey, beden hafızasının başka bir hatırlama türünün yedeğı olmadığını yaşam içindeki bozulma ve travmalardan etkilendiğini ve bunun sürekli olabileceğine dikkat çeker (Casey, 2000, s. 166). Beden hafızasına “kinestezi” bağlamından bakılırsa bilinçli-bilinçsiz, bildirimsel- bildirimsel olmayan gibi ayrımlara gerek olmayacaktır. Nitekim insanlar hareketle doğmuştur. Kinestezi bastırılamazdır ve bu hafıza türü yaşamın bütünüdür dolayısıyla ayrıştırıcı bir yerden bakmak yerine bütüncül bakmayı gerektirmektedir (Kaderli, 2017, s. 359). Beden hafızası geçmişi bize göstermez bize doğrudan canlandırır ve şimdi ile içkindir.

Beden hafızası oluşum süreci itibariyle içselleştirilerek alışkanlık düzeyine getirilmesi ve hatırlanması için bedensel eylemi gerektirmektedir. Travmatik deneyimlerin özellikle beden hafızasına kazınması daha sonraki süreçlerde bedensel uyaranlara bağlı olarak aktivite olmaktadır. Dolayısıyla herhangi bir

zihinsel sorun yaşandığında da beden acıyı hatırlayabilmektedir (Kaderli, 2017, s. 364). Kolektif hafıza bu bağlamda ritüeller üzerinden tekrara ve ritüelistik canlandırmaya dayanmaktadır. Bu canlandırma özünde geçmişin şimdiki zaman içinde yeniden yapılandırılmasıdır. Toplumlar bedensel uygulamalı performanslar yoluyla anımsarlar (Kaderli, 2017, s. 366).

İnsanlık tarihinde iletişim araçları açısından bakıldığında yaygın görüşün aksine önce sözün değil bedenın olduğu söylenebilir. Bu ilkselliğe rağmen beden zamanla sembolik düşünce ve iletişimin üstünlüğü karşısında değersizleşmiş ve diğer iletişim araçlarının kısmen güvenilir yardımcısı haline gelmiştir (Kaderli, 2017, s. 371). Beden doğadaki diğer canlılar olan hayvanlar içinde iletişim aracı olarak kullanılmaktadır. İnsanı insan yapan ise bedenini aşarak sembolik iletişim ve kültürü icat etmiş olmasıdır. İster mental ister kinestetik⁴⁵ olsun tüm iletişim araçları bedenselliğe dayanmaktadır. Kaderli'ye göre insanın önce söz sonra yazı ardından elektronik iletişim araçlarını önceleyerek bedeni yardımcı statüye indirgemıştır. Bunun nedeni ise iletişim araçlarının bilginin içine konulup karşı tarafa iletildiği araçlar olmadıkları gerçeğini vurgulamaktır (Kaderli, 2017, s. 371). İcat edilen her iletişim aracı insanın görme, algılama, tanımlama ve anlamlandırma yetileri üzerinde dönüştürücü bir etken olmuştur. Bu bağlamda insanlık tarihi gelişimi ve dönüşümü dikkate alındığında iletişim araçlarına göre bölümlere ayrılabilir. Gündelik yaşam içinde bedenın iletişim içindeki rolü yadsınamazdır. Bedensel iletişim, birçok iletişim terimi ile kullanılmaktadır. En yaygın ve dikkat çekenı ise sözlü olmayan davranış ya da sözlü olmayan iletişimin kullanılmasıdır. Bu da bedenın sözlü iletişimin devamı yahut bir alt bileşeni olduğunu göstermektedir (Kaderli, 2017, s. 372). Bunun yanı sıra insan bedeni duyguların, kültürün, düşünce dünyasının dışı vurduğu bir alandır da aynı zamanda (Ekman, 1977, s. 62). Ekman'ın duyguların dışavurumu ile ilgili nosyonu Goffman'ın kendiliğin temsili ve sunumu yaklaşımını hatırlatmaktadır. Goffman'ın yaklaşımına göre kendilik bağlamsal izlenim yönetimine göre ve bu yönetimi belirleyen kurallara göre dışı vurulmaktadır. Bu dışıavurum ise kendiliğin sosyo-kültürel

⁴⁵ *Kinesics* terimi Yunanca “hareket” kelimesinden gelmektedir. Bir başkasının bedenine fiziksel temas dışında, tüm beden hareketlerini içine almaktadır. Popüler kullanımda ise beden dili adı verilmektedir. Kaderli, Z. (2017). *Tarihsel ve Sosyo- Kültürel Bağlamı İçinde Beden ve Bedenleşme Deneyiminin Teorik Çerçevesi* (1 ed.). Ankara: Grafiker Yayınları.

dışavurumdur ancak bu durumun bir de sahne arkası vardır ve birey burada bu sunum kurallarından ayrı bir kendilik algısına sahiptir (Goffman, 2004, s. 126).

İnsan bedeni sadece bir araç değil geçmişin de izlerini taşıyan, hatırlayan aynı zamanda anlam inşa eden canlı bir bellektir. Merleau-Ponty'nin fenomenolojisinden hareketle ortaya konan "bedensel bilinç" anlayışı bedenin sadece fiziksel bir araç değil aynı zamanda deneyimsel ve bilişsel bir varlık olduğunu da ortaya koymaktadır (Ponty, 2017, s. 213). Ponty'ye göre beden olmak belirli bir dünyaya bağlı olmaktır ve bedenimiz öncelikle mekânın içinde değildir. Bedenimiz mekâna aittir (Ponty, 2017, s. 213). Dijitalleşmenin yaşamın tüm alanlarını dönüştürdüğü günümüzde, bireylerin mekânla olan ilişkisi de değişime uğramaktadır. Fiziksel mekânların yerini sanal alanlar alırken, bedenin bu yeni dijital çevreye verdiği tepkiler ve hafızasında bıraktığı izler önemli bir araştırma alanı hâline gelmiştir.

"Bilişsel" kavramı kesin terimlerle çalışabilen her türlü zihinsel süreç için kullanılmaktadır. Bilişsel bilim ise akıl ve zihin üzerine yapılan bütün bilimsel çalışmaları kapsamaktadır. Dikkat, bilgi işleme, öğrenme gelişim, hafıza, algı, yapay zekâ ve eylem gibi alanları inceler (Can, 2022, s. 42). Genellikle bilişsel bilim araştırmalarında beyin tarama teknikleri, nörobiyolojik metotlar ve bilgisayarlı modelleme işlemleri kullanılmaktadır. Bostrom'a göre uygun şekilde hedef alınmış hafıza silme işlemleri daha ileri nöroteknolojiye sahip biyolojik beyinlerde pekâlâ mümkün olabilir, hatta mimarilerine bağlı olarak makine zekalarda daha kolay bile olabilir (Bostrom, 2020, s. 214). Bedenin dijital mekânlardaki deneyimi, hafıza ve mevcudiyetin günümüz kültürünü derinden şekillendiğini söylemek mümkündür.

Yapay zekanın, insan zekasını kopyalayan veya geliştiren herhangi bir makine öğrenme sistemi olduğu yaygın olarak düşünülür. Yapay zekâ veya makine zekâsı, akıllı kararlar alabilen algoritmaları tanımlar, ancak bu tür yazılımlar nadiren insanların yaptığı gibi "düşünür". Tepkisel makineler verileri, sensörleri ve diğer girdileri izleyerek bu girdilere dayanarak kararlar alırlar. Hafızaları yoktur, bu nedenle öğrenemezler. Bunun yerine, tüm kararları programcılarının belirli koşullara yanıt olarak karar verdiği kriterlere göre alırlar. Sınırlı hafıza Yapay zekâ, verileri saklar ve geçmiş deneyimlerden öğrenebilir. Otonom araçlardaki yapay zekâ sistemleri, doğal dil işleme gibi sınırlı hafızalı yapay zekâ gerektirir. Kendinin farkında olan ve zihin teorisini (kişinin kendi veya

bir başkasının zihinsel durumunu tanıma yeteneği) anlayan bir makine olan yapay zekanın popüler kavramı, mevcut teknolojiyle mümkün olmadığı ve gerçeğe dönüşmesine onlarca yıl olduğu iddia edilse de yapılan çalışmalar aksini kanıtlar niteliktedir.

İnsan bedeni ve beynindeki gelişme hayatta kalmak için esastır. Parker'a göre amaç genetik giyilebilir ürünlerle insan- bilgisayar etkileşiminin insan türünün teknolojiyle gelişmeye devam eden bir dönüşümünün yaratıldığı uzun ömür ve ölümsüzlük arzusudur. Yani yakın gelecekte makine zekasının kendi kendini geliştirdiği ve insan yeteneklerini geride bıraktığı bir süreçtir (Parker, 2023, s. 162). Ponty'ye göre ise bir bedenle bağdaştırılamayacak o zemine yerleşmeyecek bir zihin konusunda henüz bir tahayyül yoktur. Zihin bedenin öte yüzüdür nitekim. Zihnin bir bedeni bedenin bir zihni vardır yani aralarında bir kesişme söz konusudur (Merleau-Ponty, 2023, s. 329). İnsanlığın içinde acı çektiği düşünülen bedenin ortadan kaldırılması, dönüştürülmesi ve bu sayede teknoloji ile özgürleşileceği umudunu taşımaktadırlar. Öyle ki eğer mümkün olsaydı Kevin⁴⁶ gibi beden hackerleri kendilerini teknolojik bir yapay araca yükleyeceklerini söylemektedirler. Bu durumun insan beyninin nasıl işlediğinin henüz tam bilinmemesi nedeniyle uyum sorununa neden olacaktır (Parker, 2023, s. 163).

İnsan anatomisinden hareket eden transhümanizm savunucuları fiziksel bedenin algıları alan bir araç olduğunu asıl duygunun beyinde gerçekleştiğini belirtir. Örnek olarak elimiz kesildiğinde bunu doğrudan hissedenin beynimiz olduğunu savunurlar. Dolayısıyla beynimiz ya da yapay bir zekanın beyni birisinin sanal bir kola sanal bir dokunuşla benzer sinyaller alması durumunda arada ayırt edilemez bir fark olmayacaktır (Kurzweil, 2016, s. 292). Fakat burada atlanılan çok bariz bir durum söz konusudur. Eylem ilk nerede gerçekleşiyorsa hatırlama da orada gerçekleşmektedir. Dolayısıyla beyin arayüzünü kopyalamak bir insan tasarımı oluşturmak için yeterli olmayacaktır.

Hisseden bir bütün beden söz konusudur. Aristoteles'in De Anima (Ruh Üzerine) da bahsettiği psykhe değişime tabi olmayan birliktir. Akıl, öfke ve şehvet olarak ifade edilen bu psykhe hakikati oluşturmaktadır (Aristoteles, 2019). Değişime tabi

⁴⁶ Project Cyborg 2,0 arasında makinelerle iletişim kurulacağı Kevin tarafından ispatlanmıştır. İlk Sayborg; Kevin Warwick'e göre Harbisson'du. Harbisson kendisini bir sayborg sanatçı olarak tanımlasa da o bir bilim insanıydı. Parker, H. (2023). *Hibrit İnsanlar* (1 ed.). (Ç. Köföncü, Çev.) İstanbul: The Kitap Yayınları.

olmayan bu hakikat Aydınlanma ile ayrıştırılıp akıl kutsanınca hakikate dair yeni bir söylem geliştirilmiştir. Bu cihette hafıza hakikatin kendisidir. Beden bir bütün olarak değerlendirildiğinde hakikate yapılan müdahaleler bedene dolayısıyla hafızaya da yapılmaktadır. Bedenin hafızası bilinçli veya bilinçdışı deneyimlenen hadiselerin bedensel duyularla ilişki kurularak hatırlanmasıdır. Beden hafızası denildiğinde bilhassa travmalar, ritüeller, alışkanlıklar şeklinde kendini göstermektedir. Merleau-Ponty bedensel fenomenoloji de bedenin dünyayı algımlarken merkezi bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Bu anlayışa göre hafıza, yalnızca zihinsel bir süreç değil bedensel bir pratik olarak görülmektedir. Beden geçmişteki mekânsal konumlarını, duymasal deneyimlerini ve hareket şekillerini saklamaktadır (Ponty, 2017, s. 317). Bedenin hafızası, insan deneyiminin bütünselliğini anlamak için önemli alanlardan biridir. Dijital mekânların bedenin hafızası üzerindeki etkisi, çağdaş yaşam biçimlerinin dönüşümünü de yansıtmaktadır.

Transhümanizmin siborglaşma iddiasının temelinde düşünce kontrol mekanizmasının olduğu kabul edilirse Aristoteles'in ruhun hareketliliğini anlattığı bağlamda ruh acı çeken, neşelenen, öfkelenip, korkuya kapılan ve akıl yürütendir (Aristoteles, 2019, s. 65). Transhümanistlerin düşünceyi yani zihni kontrol etme çabalarının geçerli makul olduğunu söylemek mümkün değildir. Teknolojiyle bütünleşildiğinde bilinen anlamdaki insanlık çağının sona ereceği düşünülürken, bu yeni döneme bir isim verilecek olursa artırılmış çağ denilecek olması kaçınılmaz gibi görünmektedir. Bu yeni çağ transhümanistler için insan sonrası sayborgların heyecan verici düzeyde hâkim olmasını arzuladıkları bir sürece işaret etmektedir. İnsanları süper akıllı makinelerle birleştirmek ve bu birleşme neticesinde insani değerlerin yitirilmeden, insani kontrol kaybedilmeden sisteme entegre olarak yapay zekanın bir tehlike olmasının önüne geçilmesi amaçlanmaktadır (Parker, 2023, s. 164).

Dijital mekân, fiziksel olmayan ancak etkileşimli bir çevre sunan, sanal gerçeklik, artırılmış gerçeklik sosyal medya platformları ve dijital oyunlar gibi araçlarla şekillenen bir deneyim alanıdır. Bu alanlar, bedenin doğrudan fiziksel olarak yer almadığı, ancak temsil edildiği ve tepki verdiği ortamlardır denebilir. Dijital mekânda beden ya bir avatarla temsil edilir ya da yalnızca zihinsel etkileşimle varlık göstermektedir. Bu durum, bedensel hafızanın yeniden yapılanmasını beraberinde getirmektedir. Bu duruma örnek olarak, sosyal medya

deneyimleri bir "duygulanımsal beden belleği" oluşturabilirken, sanal gerçeklik deneyimleri somatik belleği etkileyebilir. Dijital deneyimler, bireyin fiziksel çevre ile ilişkisini zayıflatırken, bedensel hafızayı yeniden yönlendirebilmektedir. Bir mekânda bulunmanın duyusal bütünlüğü dijital ortamda kısıtlıdır. Ancak yine de yoğun duygusal bağlar ve anılar oluşabilir. Bu durum kişinin zihinsel algısına bağlı olarak değişiklik gösterir. Dijital beden temsilleri (avatarlar, filtreler, dijital profil görüntüleri), bireyin kendilik imgesini dönüştürerek beden belleğinde yeni katmanlar oluşturur. Bu durum beden yabancılaşması gibi olumsuz sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Travmatik deneyimlerin tekrarlandığı veya yeniden canlandırıldığı dijital alanlar (örneğin, dijital oyunlarda savaş sahneleri, sosyal medyada tacize maruz kalma vb.), bedenin travma hafızasında yeni izler bırakabilir. Bu hafıza türü duyguların kalıcı ve travmaların derinliği nedeniyle öngörülemeyen sonuçlara sebep olabilir.

Dijitalleşmenin etkisiyle bedenin hafızası, yalnızca geçmiş deneyimlerin depolandığı bir alan olmaktan çıkarak, sürekli yeniden şekillenen bir yapıya dönüşmektedir. Beden artık yalnızca fiziksel ortamlara değil, dijital mekânlara da tepki verir hâle gelmiştir. Bu, bedenin hem dış dünya ile hem de kendilikle kurduğu ilişkinin dönüşmesi anlamına gelmektedir. Goffman'ın kendilikle ilgili kurduğu ilişki de beden sahne önünde ve sahne arkasında farklı benliklere ve kendilik algısına sahiptir. Sahne arkası ilişkileri performansın sunumunda iş birliği yapan kişilerin seyircinin olmadığı yerde rollerinden sıyrılmak için performanslarına ara verebilirler böylece beden performansı kendisinden daha yapmacık hale gelebilir. (Goffman, 2004, s. 131). Dijital mekanlar yeni bir kendilik algısı oluşmasına ya da sahne arkasındaki kendilik algımızın boyutlanmasına neden olacaktır.

Modernite ile tüm anlatılar geçerliliğini neredeyse kaybetmiştir. Modernite ile herkes ve her şey performansın bir parçası haline gelmiştir. Hannah Arendt'in "vita activa" olarak isimlendirdiği faal yaşamı düşünce öznesinin yani insanın hiperaktivitesine dönüştürmüştür (Han B. C., 2017, s. 35). Huxley'in meşhur distopyası *Cesur Yeni Dünya*'da Sistemin istikrarı için tarih asla öğretilmemekteydi ve tarihin boş bir şey olduğu aşılarmaktaydı. Zaten 150 yıl öncesine ait bütün eserler yok edildiği için de tarih geçmiş aidiyetleri asla oluşmuyordu (Huxley, 2013, s. 77). Böylece hafıza oluşmadığı için kolektif bir bilinç ve hareket de söz konusu değildir. Toplumsallığın devam etmesi kültürün sürdürülebilir olması hafıza ile yakından ilişkilidir. Geleneksel toplumlara hafıza toplumları denmesinin nedeni de

bundan sebeptir. Kızılkaya'ya göre (Kızılkaya, 2024, s. 385) yaşlılarda bu toplumların tarihi hafıza ve bilgelik kaynağı kişilerdir. Orta çağ gibi bir dönemde yaşlıların hürmet görmesinin önemli sebeplerinden biri bu bilgelik misyonlarıydı. Günümüzde moderniteyle birlikte yaşlılar âtil hale gelmiştir. Modernite toplumdan yaşlıyı dışlarken hafızayı da dışlamaktadır. Beden öz formundan edilmiş dolayısıyla yeni bir beden hafızası gelişmesine neden olmuştur dijital iletişim teknolojileri. Modernite teknoloji vasıtasıyla her şeyi yeniden keşfediyormuş algısı yaratmaktadır. Oysa hafıza geçmişin birikimini şimdiye taşıma kudretidir (Harrison, 2016, s. 77). Hafızanın taşıyıcısı insandır. Fakat dijital teknolojiler hem insanı ölümlü olmaktan kurtarıp hem de hafızasını devamlı hale getirmek istemektedir. İnsan tabiatında her şey olması gerektiği gibidir. Marc Auge “Unutma Biçimleri” eserinde, hatırlamak kadar unutmanın da tabi olduğunu hatta bazen unutmak zorunda olduğumuza dikkat çeker (Auge, 1999, s. 169).

4.3 Bedene Müdahale: Bedenin Biyopolitiği, Ahlaki Söylem ve İdeal Beden Algısı

Giddens teknoloji ve insan konusunda şunları ifade etmiştir, modernliğin sonuçları kitabında. “Eğer ciddi ve geri dönülemeyecek zararlardan kaçınılacaksa, başıboş bilimsel ve teknolojik gelişim yalnızca dış etkilerine değil mantığına da karşı çıkılması gerekmektedir.” (Giddens,2012:147). Teknolojinin insanlaştırılmaya çalışıldığından ve bu sürecin çok nedenli ve çok sonuçlu olacağından bahsetmektedir. Peki, bu bahsettiğimiz süreç insanı neye zorladı? Standart olmaya, herkesleşmeye ve tek tipleşmeye dahası ontolojik varlığını tehlikeye atmaya zorlamıştır. Artık kitleler içeriği liderlerle, kurumlarla birlikte üretmektedir. Bu üretilen söylem ise kanıtlara değil sezgilere ve duygulara dayanmaya başlamıştır. Bunun sağlayıcısı ise hiç şüphe yok ki medyanın kendisidir. Ana akım medyanın ve yeni medyanın bütün derdi, bireyi sitem içinde tutmaktır. Dolayısıyla para kazanmaktır. Bunun nasıl yapıldığının bir önemi kalmamıştır. Bunun sağlayıcısı olan algoritmalarla bireyi kendi içinde tutmayı başarıyor, uygulama da birini takip etmesen bile yahut beğenmesen bile benzer içeriklerle yahut reklamlarla bunu sana sunuyor. Hatta durum o kadar ileri boyutta ki, bu algoritmalarla fark etmeden bir ideolojiyi beğenmiş yahut desteklemiş bile olabiliyoruz. Kararlarını alma da birey artık tek başına kalmıyor. Modern döneme

geçtiğimizde bireyi, özneyi kurtarmıştık fakat şimdi de birey başka bir tutsaklık altına girmiştir. Çoğu zaman fark etmeden gönülsüz de olsa dijitalleşmenin tekelinde olduğu söylenebilir.

Post- Modern döneme geldiğimiz de ise kitlelerin düşünme yetileri manipülasyonla ellerinden alınmıştır. Postmodernizm ki aşırı parçalanma ve kopukluk bireyin zihnini ve hayatını parçalamaktadır. Dolayısıyla hayat böyle parçalı bir duruma geldiği takdirde birey olarak yaşamı itham ettirebilmek adına bir ötekine ve ötekinin uzmanlığına ihtiyaç duyar hale gelmekteyiz (Al, 2017). Bu durumda da medya yöneticileri, pazarlama şirketleri iktidarlar birey adına karar vermekte ve maruz bırakmaktadır içeriklere. Postmodernite böyle yaparak sınama durumunu elimizden almıştır. Bilgiyi sınama ihtimalini elimizden aldığı için karmaşık çok yönlü ve eksik bilgiler bize ulaştığın da anlam kurmaya yetkimiz olmadığı için, -ki bu yetki durumu da bir şekilde elimizden alınmıştır.- bir başkasına güvenmek zorundayızdır. Artık birey o kadar yalıtılmıştır ki, bizlere sunulan bilgilerle yüzleşememekteyiz. Yüzleşsek bile mekanizma onu güdülemek için yeterli olmamaktadır. Bu durumda ise kendimizden sorumluluğu atıp, kimlik politikaları uygulamaya çalışıyoruz.

Bu sürecin sonunda gelinen nokta da toplumsal izolasyon, toplumsal uzaklık ve tek başına izleyicilik durumudur. İster hakikat öncesi diyelim ister hakikat sonrası, gerçekliği göz ardı etmek son derece tehlikelidir. Hakikat sonrasının yarattığı tehlike, olgu ya da hakikat olarak düşündüğümüz şeylerin şekillenmemiz de kanaatlerimizin ve hislerimizin rol oynamasına müsaade etmemiz değildir. Böyle yaparak gerçekliğin kendisine yabancılaşma riskini alıyor olmamızdır. Hakikat sonrası gerçekliğin kendisiyle alakalı değildir, insanların gerçekliğe nasıl tepki verdiğiyle alakalıdır (Mcintyre, 2019, s. 153). Hakikat ve insanların anlam dünyası öyle bükülmüştür ki, “reality Show” diye bir program yapılmıştır. Gerçek olmayanın dünyasından, dijitalleşmenin yani üretilmiş yapay gerçeklerin dünyasına doğru. Keyes’e göre (Keyes, 2019, s. 277) başkalarının bize söylediklerine inanmaya meyilliyiz. Böylelikle içinde yaşadığımız dünya muğlaklaşmaktadır.

Enformasyon toplumunun sorunları daha fazla enformasyonla çözülemez. Zira daha fazla enformasyon doğruya ulaşmak anlamına gelmemektedir (Oruç, 2021, s. 144) Günümüz eleştirmenlerinden biri olan Byung- Chul Han’ın değerlendirmesi dikkate değerdir. “Şeffaflık toplumu sadece hakikatten değil görünüşten de yoksundur. Ne hakikat ne de görünüş şeffaftır. Tümüyle şeffaf olan

tek şey boşluktur. Bu boşluğu bertaraf etmek için bir enformasyon yığını devreye sokulur. Enformasyon ve iletişimin artması kendi başına dünyaya aydınlık getirmez. Enformasyon yığını hakikat oluşturmaz. Ne kadar çok enformasyon serbest kalırsa dünya o kadar karmaşılaşır. Hiper- enformasyon ve hiper- iletişim karanlıkta bir ışık olamaz.” (Han, 2020).

Evleri bütün hareketlerini ve bir yerden diğerine gidiş gelişlerini özel web sitelerine aktaran kameralarla doludur. İnternet live kameralarla doludur (Virilio, 1998, 76). Bugün çok küçük kameralar ve sesli iletişim hatları yerleştirmek., böylece en iyi varlık simülasyonunu Meta meleksi bir bedene dahil etmek de mümkündür. Çok çarpıcı bir ifadeye yer verir Breton, Ölüm de internetten kurtulamaz. Kanada' da bir web sitesi ağa bağlanan bir kamera sayesinde İnternet gezginlerine cenaze izleme imkânı veriyor. World Wide Cemetery adlı bir başka web sitesi hastalar ve yakınları tarafından kurulan bir sanal mezarlıktır; sitede ölmüş insanların heykelleri, ailelerinin ya da sayfaya rastgelen internet gezginlerinin yazdığı mezar yazılan görülür. Her ölüye ayrılan sayfada fotoğraflar ve metinler vardır. Mezarlara sanal çiçekler bırakılabilir (Breton, 2019, s. 156).

İnsanı güçlendirmeye odaklanan çalışmalar, bedende yerleşik mekanik unsurlarla fiziksel yeteneklerini normal insan sınırlarının ötesine geçmiş olan kişilerin sayborglar olarak gündelik yaşamda var oluyor olmaları günümüzde söz konusudur. Fakat bu süreç etik, toplumsal kültürel birçok alanda ciddi tartışmalara kapı aralamaktadır. Bilinen beden tasavvurunun aksine hem organik hem de biyomekatronik beden parçalarına sahip yarı makine yarı insan varlıkların hayatımızda olduğunu kabul etmeliyiz. Diğer bir sorun da şudur; şayet bu implantlar sadece insan bedenini güçlendirme amacıyla engellilere uygulanacaksa engellilere sayborg denilebilir mi? Beden bütünlüğü mevcut olan bir insana bir elektronik parça takıldığında ise bedene yapılmış bu müdahaleyi basit bir eylem olarak değerlendirmek mümkün mü? Yakın tarihli projelerden birini Parker şöyle aktarıyor; “Sayborg projelerinden birinde Harbisson ve Ribas birbirlerine bağlandılar. Her ikisi de transdental iletişim dedikleri şeye sahipti yani her birinin ağzına implante edilmiş birer dişe. Biri bir düğmeye bastığında diğer sayborgun dişine bir sinyal gönderiyor, sinyalde titreşim mors koduyla iletişim kurmalarını sağlıyordu” (Parker, 2023, s. 148).

Sibernetik organizmadan türetilen “siborg” teriminin ilk olarak 1960 yılında ortaya çıkmıştır (Bulut & Özkan, 2020, s. 256). İlk sayborg deneyi Project Cyborg

1.0 1998 de yapılmıştır. Koluna silikon bir RFID çipli aktarıcı yerleştirilmiş ve sinyaller bilgisayar tarafından izlenmiştir. Kapılar açılmış, ışıklar yanmış, ısıtıcılar ve bilgisayarlar otomatik olarak çalışmıştır. İsveç'te RFID implantlarına sahip yaklaşık 6000 kişi olduğu düşünülmektedir (Parker, 2023, s. 151). İmplantlar pirinç tanesi büyüklüğünde olup baş parmakla işaret parmağın arasındaki üçgene yerleştirilmektedir. İş yerinde alışveriş merkezinde elinizi kaydırarak işlem yapabilirsiniz. Bedenin dışarıdan çok az bir müdahaleyle içine sızılabilir ve kontrol edilebilir olması elbette amaçlanan olmasa da Beden korsanlığı kavramını karşımıza çıkarmaktadır. Biyohack⁴⁷ denilen bir bedene saldırı alanı bir alt kültür alanı oluşmasına olanak tanımıştır. Sağlık ve yaşam tarzı adı altında bedenin daha iyi bir performans sağlaması için hacklenebileceği fikri gündeme gelmiştir. Bostrom'a göre "Biyotıbbi ilerlemeler daha da büyük etkiler sağlayabilir. Hafızayı, konsantrasyonu ve zihinsel enerjiyi en azından bazı konularda ilerlettiği iddia edilen ilaçlar halihazırda mevcuttur" (Bostrom, 2020, s. 55). Bu uygulamalardan bazıları, aralıklı oruçlar veya kulağa egzotik gelen gıda takviyeleri, nutrigenomik (beslenmeyi kişinin spesifik DNA'sına göre uyarlama) metabolik süreçleri tetiklemek için cilde yakın kızılötesi ışık veren ışık tedavisi, ses sürüklenmesi, kriyoterapi ve meditasyon ve pozitif psikoloji bilinen yaygın örnekleridir. Bazı uygulamaların insan sağlığı için güçlü argümanları varken bazıları hala çok zayıftır. Bu durumda bir pazarlama aracı haline gelmektedir. Bilginin paylaşılabılır olması gerektiği, hayatlarımızı daha iyiye doğru değiştirebileceğimizi ve otoritenin sözlerine fikirlerine güvenmememiz gerektiğini savunur (Parker, 2023, s. 152). Bu iddialar ilk başta rasyonel ve faydacı gelse de tüm dünya toplumları için ideal ve makul bir süreç olmadığı hemen anlaşılacaktır. Öte yandan bilginin, kişisel alanın bu denli faş edilmesi mahremiyetin ilgasına da neden olmakla kalmayacak tekinsiz ve kontrolsüz bir dünyanın kapılarını da aralayacaktır.

Kendi genetiğinizle oynamanın potansiyel risklerini göze aldığınızda ihtiyacınız olan her şeyi içeren bir genetik mühendisliği kiti 1145 dolara satılmaktadır. Bedenin biyolojik talimatlarını yeniden yazmayı vaat eden uygulamalar 2010'dan bu yana hackleme sahasının genişlemesi nedeniyle biraz hız kaybetmiştir. Sözleşmeler askıya alınmış, cihazlar pazara vaat edilen tarihlerde

⁴⁷ "Biohacking" 2010 yılında Oxford İngilizce Sözlüğü'nün yeni kelimeler listesine girmiştir. Oxford University Press. (2010). *Biohacking*. In *Oxford English Dictionary*. Retrieved 05,26, 2025, from <https://www.oed.com>

çıkartılamamış finansman alanında engeller ortaya çıkmıştır. İnsanlarda da doğal olarak bir güvensizlik oluşması talebi azaltmıştır. Bu durumun bir nedeni olarak pandemi ve siyasi gerekçeler neden gösterilerek, kimlik hırsızlığı, dolandırıcılık hatta toplu aşılamanın insanları parçalamak, kontrol etmek amacıyla uygulandığı yönündeki teoriler ilgiyi azaltmıştır (Parker, 2023, s. 154). Öte yandan bu durumun bir nedeni olarak da teknolojinin henüz tam anlamıyla istenilen düzeyde gerçekleşmemiş olması kullanışlı olmamasına neden olmuştur. İmplantı hemen güncelleyemeyecek olmanız, bozulsa tamir edemeyecek olmanız bu sürecin en olumsuz yönlerinden biridir. Dahası kontrol edilemez bir sürece girildiğinde sonuçlarını kimin üstleneceği tartışma konusudur.

İnsan geliştirme dijital teknolojilerle birlikte giyilebilir cihazlarla yeni bir boyut kazanmış ve kolay hale gelmiştir. Akıllı gözlükler, protezler, dış iskeletler ve sağlık monitörleri istenilen zaman çıkarılabilen ve güncellenebilir özelliklere sahiptir. Bir girdiye bağlı olarak vücudunuzda olan akıllı yumuşak robotik giysinin hava kirliliğini algılayıp sizi uyarabildiğini buna ilaveten yürümeye destek yapay kaslar eklendiğini, kalp atış hızınızı ve kan basıncınızı kontrol ederek olağan dışı bir durumda sizi yönlendirdiğini -örneğin bugün daha fazla protein almalısın gibi- çok soğuk yahut çok sıcak bir ortamda vücut sıcaklığınızı koruyan, beden hareketlerinizden şarj olan eve geldiğinizde de çıkarıp yıkayabileceğiniz bir giysi olduğunu hayal ettiğimizde epey işlevsel ve sorunsuz görünmektedir. Şu soru böyle bir örnekle akla gelebilir; giyilebilir giysi daha sorunsuz daha güvenli ve güncellenebilir özellikler taşıyorsa neden bedenimizi kalıcı olarak değiştirelim? (Parker, 2023, s. 155).

Başarıya ulaşmış sayborg teknolojisi her anlamda yeni bir dönemin habercisidir. Uzakdoğu ve Amerika’da birçok fabrika robot seks partnerleri üretmektedir.⁴⁸ Böyle bir fikir ilk başta önemli değilmiş gibi gelse de ilerleyen teknoloji ile neredeyse insana minimum ihtiyaç duyulan bir dünyada asıl tehlikelerin ortaya çıkacağı söylenebilir (Edman, 2019, s. 14). İster kadın ister erkek olsun eşlerini bulamayanlar hatta insanlardan sıkılmış olanlar istedikleri davranış şekillerini yükleyebilecekleri dahası istedikleri fiziksel özelliklere sahip olabilecekleri “sayborg”lara sipariş usulü sahip olabileceklerdir. Bu yönüyle, günümüzdeki insanların birbirlerine olan tahammüllerinin azalması, aile

⁴⁸ Philip K. Dick tarafından yazılan "Androidler Elektrikli Koyun Düşler Mi?" romandan esinlenen Ridley Scott'in yönettiği 1982 yapımı, *Blade Runner* filmi örnek verilebilir bu bağlamda.

kurumunun zayıflatılması, sevgi ve aşktan ziyade bir iş anlaşması gibi birlikteliklerin olması bu teknolojilere sıcak bakılmasını sağlasa da böyle bir icadın sonuçlarını tahmin etmek zor olmayacaktır. “Hayali olabilirler ancak bundan sadece birkaç on yıl sonra gerçek olacakları için hiç de dünyamızın mantıksız tasavvurları değildirler.” (Edman, 2019, s. 16).

Toplumsal tüm olaylar diyalektik olarak ilerler. Kesin bir sebep sonuç belirlemek zordur. Bunun nedeni karmaşık ölçülmesi neredeyse imkânsız bir yapı olmasıdır toplumun. Teknoloji de tıpkı toplum gibi çevresel koşullara bağlı olarak etki alanını oluşturduğu söylenebilir. Bununla birlikte teknolojinin nasıl kullanıldığı da çevresine, dünyaya nasıl etki edeceğini belirler. Bostrom’a göre doğal çevreyi korumanın yollarından biri iyi teknolojinin yanı sıra siyasi iradeyi de gerekli kılmasıdır. Transhümanist vizyonu gerçekleştirmek için gerekli teknolojiler çevreye duyarlı olarak tasarlanabilir. Buna örnek olarak sağlık ve bilgi teknolojileri verilebilir. Transhümanisler teknolojik ilerlemenin transhümanist vizyona ulaşmak için ana unsurlardan biri olduğunu savunurlar. Teknoloji sayesinde insanların kendilerini bir üst insana dönüştürebileceğine insan sonrası türler olabileceklerine inanmaktadırlar (Sezen, 2021, s. 111). Teknolojinin sosyal ve politik ilerlemenin temel taşı olduğunu savunan Max More, teknolojinin sadece toplumu ve ekonomiyi daha iyiye dönüştürmekle sınırlı kalmayıp aynı zamanda insan deneyiminin bedensel gelişim yoluyla doğrudan etkilenebileceğini iddia eder (Can, 2022, s. 30). Transhümanistlerin insanlığın geleceği için teknolojik hedeflerinin gelişmesinde bazı teknoloji kümeleri olduğunu belirten Kurzweil, nanoteknoloji, genetik ve robotik gibi temel araçlar olduğunu vurgular (Kurzweil, 2016, s. 67). Bahsi geçen bu teknolojiler More’a göre biyoteknoloji, bilişim teknolojisi, nörobilgisayar, arayüz çalışmaları, genetik mühendisliği, yapay zekâ, nanoteknoloji olan teknolojilerdir (Bostrom, 2013). Bu teknoloji kümeleri genel olarak, Nanoteknoloji, Biyoteknoloji, Bilgi teknolojileri olarak NBIC olarak ifade edilirler (Dağ, 2021, s. 41).

Transhümanistler mevcut teknolojilerin sürdürülemez olduğu yönünde bir iddiada bulunarak çevreyi dönüştürebilirler. Petrol, doğalgaz, metal cevherler düşünüldüğünde çevreye oldukça zararlı ve hızla tüketilen bir kaynaktan bahsetmek mümkündür. Buna karşın önerilen sürdürülebilir, alternatif teknolojik çalışmaları daha ileriye taşımayı vaat edip çevresel anlamda uzun vadede uygulanabilir bir

seçenek olarak sunmaktadırlar. Olgun moleküler⁴⁹ ile dünyayı atık ve kirlilik olmadan yaşanabilir kılacaklarını, üretimin hemen hemen her alanda süreklilik arz edeceğini vaat etmektedirler. Transhümanist bakış açısına göre kaynak kıtlığına uzun vadeli tek çözümü uzak kolonizasyonudur (Bostrom, 2003, s. 26). Nanoteknoloji bedensel gelişim ve iyileşme bağlamında dünya çapında giderek popülerlik kazanan bir alan olarak sıkça gündem edilmektedir (İyigüngör, 2020). Moleküler seviyede işleyebilen ve mümkün olan en küçük birime indirgenmiş teknoloji olarak kabul edilmektedir (Dağ, 2018, s. 166). Nanoteknolojinin maddenin en küçük biriminin kontrolünü sağlamanın yanı sıra moleküler düzeyde değişiklikler sağlanmasına olanak tanımaktadır. Kurzweil'e göre (Kurzweil, 2016, s. 331) fiziksel dünyayı, bedenlerimiz ve beyinlerimiz dahil moleküler düzeyde yeniden kurgulamayı vaat etmektedir.

Teknolojik süreçler tamamlandığında kendilerini biyolojik yıkımlardan koruyacaklarını ve sağlıklı yaşamın uzamasını sağlayacaklarına yönelik yaşlanmayı engelleyecek, kimyasal her süreci tersine çevirebilecek nanoteknolojik yapılar oluşturabileceklerdir (Özenç, 2019, s. 93). İnsanın ölümsüzlüğe ulaşma çabasına yol açacak çalışmalardan biri de moleküler nanoteknolojilerdir. Biyoteknoloji ve nanoteknolojinin birleşimi ile “nano-tıp” kavramı geliştirilmiştir (Özenç, 2019, s. 95). Nano-tıp Robert Freitas'a göre (Freitas, 2004) moleküler araç-gereç ve insan vücudu ile ilgili moleküler düzeyde bilgiler kullanarak insan sağlığının gelişmesi ve korunmasına hizmet eden yaklaşımdır. Birçok uzman yapay zekanın, nanoteknolojinin gelişimi yolundaki en inatçı sorunlara çözüm üreteceği görüşündedir. Diğer referans olarak kabul ettikleri alanın da biyoteknoloji uygulamalarıdır (Dağ, 2018, s. 151).

Biyoteknoloji de diğer uygulama alanları gibi biyolojik bilimlere dayanarak teknik ve yöntemleri uygulayan bir teknoloji alanıdır. Buradaki amaç canlı organizmaların canlılığın moleküler temellerini kullanarak insanlığa fayda sağlamaktır. Transhümanizm ise biyoteknolojinin ve onunla bağlantılı olan diğer alanların insan bedenine yansıyan olumlu etkileri ile ilgilenmektedir (Bostrom, 2003, s. 5-6). İnsan bedenselliğinin sınırlarından ve kusurlarından memnuniyetsiz

⁴⁹ Moleküler Nanoteknoloji: “Nanoteknoloji, maddenin 1 ile 100 nanometre boyutlarındaki davranışlarını anlama ve kontrol etme bilimidir. Bir nanometre 1 metrenin milyarda biridir. Nanoteknoloji moleküler düzeyde fonksiyonel sistemler mühendisliğidir” Keskin, H. L. (2011). Nanoteknoloji Nedir?. Turkish Medical Journal, 5(1), 45-49.

olan transhümanistler biyoteknoloji yoluyla bilişsel yetenekleri geliştirmek, ruh halini iyileştirmek için mücadele etmektedirler. Biyoteknolojinin sağlayacağı en önemli şeyin morfolojik özgürlük olduğunu savunurlar (More, 2019, s. 57). Biyoteknoloji alanındaki en önemli çalışmalardan birinin “İnsan Genom Teknolojisi” olduğu söylenebilir. İnsan genom projesi ile insan gen dizilişi belirlenerek insan için pek çok sorunun çözülebileceği anlaşılmıştır. Bilhassa hastalıkların teşhisi ve tedavisi önlenmesi konusunda mühim gelişmeler yaşanmıştır. İnsan genom haritasının çıkarılması, genlerin oynanabilir hale gelmesi kişiye özel genlerin değiştirilip tedavilerin geliştirilmesi doğanın değişmezliği düşüncesini de sarsmıştır denebilir (Akçay, 2022, s. 51).

Transhümanizm düşüncesinin savunucuları nanoteknoloji ve biyoteknoloji uygulama alanlarının kesiştiği nano-tıp teknolojisi ile biyolojik yaşlanmayı geciktirmeyi amaçlarlar. Bu amaçla kişinin istediği biyolojik yaşına dönmesi dahası doğal ölümü geciktirmeyi mümkün kılmaya çalışmaktadırlar. Biyolojik yaşınız yılda bir kez, seçtiğiniz değişmek fizyolojik yaşa yaklaşık olarak getirilebilecektir (Kurzweil, 2016, s. 375). Zekâ gelişiminden fiziksel değişime kadar yaşam süresini uzatmaya kadar tüm bu uygulamalar tıbbi ve teknolojik müdahaleler ile aynı anda tıbbileşmenin transhümanistleşmesi olarak ifade edilebilir (İyigüngör, 2020, s. 20). Bir kan hücresi boyutunda insan vücudunda dolaşabilen nanorobotlar moleküler nanoteknolojinin kusursuz örneklerinden biri olarak gösterilmektedir (Kurzweil, 2016, s. 375). Nanorobotların vücutta seyahat etme, hastalıkları araştırma ve tedavi etme ihtimalini ilk gündeme getiren isim Nobel fizikçi Richard P. Feynman’dır (Freitas, 2004, s. 69). Feynman’a göre fiziğin ilkelerinde atomun tek tek düzenlenememesine dair bir kural söz konusu değildir. Böylece kimyasal bir maddenin atomlara yapacağı bir manipülasyon uygulaması ile yapay olarak oluşturulabilir (Kurzweil, 2016, s. 333). Bu öngörüler her ne kadar günümüzde uzak ihtimaller gibi görünse de uygulamalar yakın gelecekte sürecin çok daha fazlasına şahitlik edeceğimizi göstermektedir.

4.4 Bir Mücadele Alanı Olarak Beden: Kaybolan Bedeni

Sonsuzlaştırmak

Beden tarihi göz önünde bulundurulduğunda ve çalışmanın beden tarihi bölümünde değinildiği üzere Batı kültüründe beden derinleşmiş, kökleşmiş bir

biçimde aşağılandığını ve beden tarihinin göz ardı edildiğini söylemek mümkündür. Burke’a göre özellikle Platoncu *homo dublex* kavramı yoluyla madde- zihin hiyerarşisini temel alan düalisttik insan tasarımıyla Yunan felsefesi aklı öne çıkarıp övmüş bedeni kötüleyen bir kültür mirası bırakmıştır. Sonradan buna eklenen Yahudi- Hristiyan geleneği de günahkâr insanın bedensel ihtiraslarıyla kutsal ilahi olanı manastır aracılığıyla bedenin çilesini öne çıkaran kurumsal rejimi karşı karşıya getirmiştir (Burke, 2020, s. 358). Rönesansla birlikte evrensel akıl kutsanmış ve insana özgü olan rasyonel bilinci (cogito, insandaki tanrısallık ya da makinedeki hayalet) merkeze alan kartezyen düşüncenin zihin/beden düşüncesinin biçimlenmesine neden olmuştur. Viktorya dönemi ise yüksek-aklın yahut yüksek-kültürün “sefil beden” üzerindeki egemenliğinin ifadesi haline geldiği söylenebilir. (Burke, 2020, s. 358). Bedensel olmayanın üstünlüğünün kabul edildiğini söylemek mümkündür. Bundan sebeptir ki psikanaliz bilimi de zihinsel bozuklukları açıklarken bilinç/bilinçdışına öncelik vermiş nörolojiye ya da genetik sorunlara dayanan resmi tıbbi açıklamaları reddetmişlerdir. Aydınlanma düşünürleri duyular aracılığıyla tecrübe edilen bedenleşmeyi felsefi materyalizmin parçası haline dönüştürmüştür (Burke, 2020, s. 360). Avrupa merkezci değerlerle kurulan öznenin 21. yüzyılın başlarından itibaren gerçekleşen parçalanmanın ve insana dair tasavvurun dönüşü olmayan bir süreçle karşı karşıya kaldığı eleştirel bir yaklaşımdır (Braidotti, 2018, s. 5).

İnsanlığın geleceğine dair farklı seçenekler sunan 21. yüzyıl, ileri teknoloji aracılığıyla insan zihninin ve dünyasının sınırlarını zorlamaya başlamıştır. Bu zorlamaların oluşmasının temelinde, insanın sınırları aşma istenci, Tanrılaşma iddiası ve buna bağlı olarak durdurulamaz teknolojik gelişmeler yer almaktadır denilebilir. Kuşkusuz insanoğlu dünya ile ilk buluştuğu andan itibaren bir gerçeklik ile karşı karşıyadır: Yaşam ve ölüm. İnsanoğlu nasıl yaşamın olduğunu biliyorsa bir gün bu hayatın ölümle son bulacağını da farkındadır. Lokman Hekim' den bu yana insanlar ölümsüzlüğü bulmak için çabalamaktadır. Bir iksir, bir ilaç, bir yöntem bularak sonsuzluğa ulaşmak hedefi yeni bir hedef değildir. Dolayısıyla geçmişten günümüze ölümsüzlük için uğraşılmaktadır (Öztürk B. , 2019, s. 100). Anti-aging yaşlanma karşıtı uygulamalarla hayatın doğal akışı içinde yaşlanan insan bedenine müdahale edilerek insanı sonsuz bir yaşam döngüsü vaat edilmektedir. Connerton’a göre (Connerton, 2014, s. 70)bu durum şöyle ifade

edilebilir: “Çalışma süresi denetim altında tutulurken, iyi yağlanmış bir makine durumunda olmayı arzulayan insanlara ihtiyaç vardı. Şimdi ise her gördüğünü isteyen bir çocuk durumunda olmaya hevesli insanlara ihtiyaç var.”

İnsanoğlu, teknolojik gelişmeler ile merak duygusunu sürekli geliştirmekte ve nelerin olabileceğini görmek için yeni şeyler denemektedir. Birçok amaç söz konusu olsa da konunun özü itibarıyla temel amacın teknolojik yeniliklerin neleri mümkün kılabilceğini görmek ve insanlık adına faydalı çalışmalar ortaya çıkartabilmek çabası olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle ilk zamanlarda büyük yankı getiren, yeni gelişmelerin neler olduğu ve ne amaçla kullanılabileceğini görmek adına sürekli araştırılan konular her gün artmaktadır. İnsanın kavramasını zorlaştıran ise, söz konusu olan durumun mümkün kılınma ihtimalidir.

Breton’a göre beden bir kimlik gerecidir ve bireye dünyanın dokusu içinde yerini bulmasını sağlar. Fakat yerini bulurken kimi zaman sarsıntılar olur ve bu sarsıntılar hırpalar bireyi (Breton, 2021, s. 142). Modern yaşamda hakikat ile bağlar koparılmak istenmiş tefekkür yaşamı faal yaşamın içinden koparılmıştır. Aziz Gregory’e göre faal yaşam tefekkür ile faaliyet alanının birleşimidir:

“İnsan bilmelidir ki güzel bir hayat için şu gereklidir: faaliyet dünyasından nazarın (theoria) dünyasına dönmekle birlikte, sıklıkla şu da faydalıdır; ruhun nazari dünyasından faaliyetlere geri dönmek. Böylelikle faaliyete döndürülmüş nazarın kalpte tutuşan şulesi mükemmelliğe ermiştir. Faaliyetler bizi nazara vardırmalı, fakat içsel olarak tefekkür ettiklerimizden dışarı çıkan nazar da bizi faal hayata geri döndürmelidir.” (Han, 2017, s. 29).

Moderniteyle birlikte beden hem denetim hem temsil alanı haline gelmiştir. Özellikle dijital kültürde görünürlüğü yeniden inşa edilmiş ve tanımlanmıştır. Modernite insana halini unutturur ve bazı uğraşlar icat eder. İnsanın sürekli performans göstermesi modernitenin öncelikli beklentisidir. Sürekli hareket halinde olması gereken insan *homo economicus*’tur. Her şey akış ve hareket halindedir. İnsanın burada durmaya ve dahi düşünmeye dahi zamanı yoktur (Nietzsche, 1964, s. 242). Bauman’ın dediği gibi her şey akışta. Modern dünya akışkan bir toplumdur adeta (Bauman Z. , 2017, s. 136). Zaman, insan, eşya her şey üretime ve harekete dairdir. Zira sistem durmayı değil sürekli hareket halinde olmaya itmektedir. Jean Baudrillard “Kötülüğün Şeffaflığı” eserinde modern dünyanın farklıyı aynılığa nasıl sevk ettiğini ve kendisi içinde erittiğini şöyle ifade eder:

“Artık siz ne öznesiniz ne nesne ne özgürsünüz ne yabancılaşmış ne o ne bu: Birbirinizin yerine geçmenin verdiği hayranlık içinde aynısınız. Ötekiliğin cehenneminden aynılığın esrikliğine, ötekiliğin arafından özdeşliğin yapay cennetine geçildi.” (Baudrillard, 2020, s. 63). Kişi artık ötekiyle değil, doğayla yahut Tanrıyla değil kendiyle çatışmaktadır.

Chul Han bireyin sistem içinde kalabilmesi için kendini sürekli yenilemesi gerektiğini ifade eder. Tüm bu süreçler Bauman’ın “üretim ve tüketim çarkını işler tutmak için, satın alma hevesinin sönmesine asla izin verilmemelidir” (Bauman Z. , 2004, s. 228) ifadesi ile anlam kazanabilir. Nitekim bedenin yeni bir süreç zorlanması yahut rıza yoluyla ikna edilmesi tüketim kültürünün kaçınılmaz neticesidir. Tüketim kültüründe sınır ve kural yoktur. Beden de pekâlâ pazarlanabilir, tüketilebilir bir nesne olarak değerinden ve yerinden edilebilir. Bauman yaşanan bu teknolojik yeniliklerin Orwell ve Huxley’in kurguladığı kabuslardaki korkuların yerini almaya aday akışkan moderniteye uygun bir distopya olarak değerlendirmektedir (Bauman, 2017, s. 39).

Clarke’a göre yeterince gelişmiş bir teknolojinin sihirden bir farkı yoktur fakat “zaman engeli, anında haberleşmeyi medeni yaşamışın ayrılmaz bir parçası olarak görmeye alışmış bir kültür için derin bir psikolojik sarsıntı sebebi olacaktır. Bu, evrensel kanunların ve teknolojimizle aşamayacağımız sınırların ebedi bir ihtarıdır; çünkü hiçbir sinyalin, hele hiçbir maddi varlığın ışıktan daha hızlı gidemeyeceği, bir şeyin” (Clarke, 1970, s. 93). 2030 yılına Milenyum çağının başında olduğumuzdan daha yakınız. Yapay zekâ, gen biçimlendirme, nanoölçek imalat, otonom araçlar, robotlar, giysi bilgisayarlar gibi insanlığın bir sonraki kuşağını yeniden tanımlayacak teknolojiler bu çağın bir parçasıdır (King, 2020, s. 47).

Modern ve dijital toplumda beden hem bir mücadele alanı hem de bir temsil olarak konumlanmaktadır. Beden, iktidar ilişkilerinin, toplumsal normların ve kültürel kodların belirleyicisi haline gelirken; aynı zamanda dijital temsiller aracılığıyla sonsuzlaştırılmakta, görünürlüğü ve kontrolü yeni biçimlerde yeniden üretilmektedir. Beden hem kaybolan bir varlık hem de sonsuz temsillerle kendini var eden bir gerçekliktir. Dijital sonsuzlaştırma ile beden kaybolmakta mıdır yoksa yeniden mi kurgulanmaktadır? Günümüzde bunun imkânı tartışılmaktadır. Foucault’nun beden politikaları ve denetim biçimleri üzerine geliştirdiği biyopolitika yaklaşımının bugün de bedenin kontrol mekanizması olarak nasıl

kullanıldığını ve nesneleştğini açıklamada geçerli olduğu söylenebilir. “18. yüzyıl boyunca devreye sokulan bedenin anatamo-politikası, aynı yüzyılın sonlarına doğru artık insan bedeninin bir anatamo-politikası değil, insan türünün bir ‘biyo-politikası’ olarak adlandıracağım şey ortaya çıkacaktır. Beden disiplinleri ve nüfus regülasyonları, yaşam üzerinde kurulan iktidarın örgütlenmesinin iki biçimidir” (Foucault M. , 2004, s. 282). Beden sabit olmayan, yeniden üretilen ve aynı zamanda kaybolan bir alandır. Çağdaş beden uygarlık sürecinin arkasında yatan sembolleştirme, ehlileştirme ve tahakküm altına alma mantığının eseridir (Kaderli, 2017, s. 435). Bedenin analizi bedensizleşmeye doğru giden bedenin başına gelmiş yüzeye indirgenmiş bir temsil halidir.

Sosyal medya, dijital arşivler ve sanal gerçeklik teknolojileri ile beden sürekli yeniden üretilmektedir. Aynı zamanda üretilen beden sergilenmekte ve sonsuzlaştırılmaya çalışılmaktadır. Nitekim bedenin bu temsilleri gerçekliğin ötesinde bir konumu işgal etmekte ve idealize edilmektedir. Bu durum fiziksel bedenin silinmesine, öneminin azalmasına ve gözden çıkarılmasına neden olurken, yerine temsili sanal ve yapay bedenlerin geçmesine sebep olmaktadır. Bedeni bir mücadele alanı olarak görmek yadsınacak bir durum gibi görünmemektedir. Zira beden, toplumsal cinsiyet normları, ideal güzellik tasavvurları ve iktidar mekanizması yoluyla sürekli olarak müdahale ve tahakküm altındadır. Bedenin görünümü ve şekli üzerindeki denetim araçları bireyin beden üzerindeki öznel deneyimini ve özgürlük hakkını ikincil plana taşıyarak yok saymaktadır. Bu cihette beden hem direnişin hem tahakkümün sembolik alanı haline gelmiştir. Bedenin dijital platformlarda görünürlük kazanması ile bedenin aynı zamanda kaybolan bir alan olması çelişkiye neden olmaktadır. Hem denetlenen hem de kendini yeniden üreten bir alan olarak beden bir varlık mücadelesi vermektedir. Esasen bu insanın bizatihi kendinin varlık mücadelesidir.

İnsanlık tarihi içinde beden hiçbir zaman şu anda olduğu kadar görünür olmamıştır. Yine aynı beden tarihin hiçbir döneminde şu anda olduğu gibi safi bir yüzeyselliğe ve sembolik değere sahip olmamıştır (Kaderli, 2017, s. 435). Bu sembolik görüntüsü ile günümüzde beden, aklın yok saydığı, teknolojinin aştığı, kişiselliğin bir kaplama kılıf gibi sunulduğu, tüketimin metalaştırdığı bedensizleşmiş bir bedendir. Bu bağlamda dijital dönemde bedeni anlamak yalnızca fiziksel varlığıyla değil bedeni sürekli var eden ve yeniden inşa eden temsillerine de bakmayı gerekli kılmaktadır. İçinde yaşadığımız bu kontrol edilemez akışkanlık

deneyimi geldiğimiz noktada hiçbir şey tam bir kesinlikle bilinemez durumdadır (Kaderli, 2017, s. 437). Giddens’a göre radikal etkilerini gördüğümüz modernliğin dinamizmi zaman ve uzamın ayrılmasından, toplumsal sistemin yerinden edilmesinden, bireylerin ve grupların eylemlerini etkileyen sürekli bilgi girdilerinin ışığında düzenleme ve yeniden düzenleme sürecinden kaynaklanmaktadır (Giddens A. , 1994, s. 23-24).

Modern birey kendi bireyselliğini ve kendiliğini oluşturmak, sınırlarını belirlemek, geçerli referanslar bulmak, icra etmek ve sürdürmekle yükümlüdür (Kaderli, 2017, s. 441). Gelenek ötesi bu düzende kimlik öznel anlatıyı sürdürme kapasitesine karşılık gelmektedir. Özgürleşme imkânı olarak görülen bu yeni kendilik ve beden formları seçim özgürlüğünden başkası değildir. Birey kendisini görünür kılmada yardımcı olacak her türlü geleneksel unsurdan koparılmış, uzaklaştırılmış ve kimliğini inşa etme amacıyla kalabalıklar içinde yalnız bırakılmıştır (Giddens, 2010, s. 209). Bireye sunulan hayat tarzı seçenekleridir. Fakat bu seçenekler maddi kaynaklara göre belirlenmektedir. Bu kendilik ise moda, stile dayanmaktadır. Ve kendini sergilemeye zorlamaktadır modern bireyi. Beden bir mücadele alanı olmuştur ve bu anlamda kendilik uygun bir paketi olan mal haline getirilmiştir (Turner, 2019, s. 122). Bedensel görünüm bazılarımız için fiziksel ve ekonomik efora dayanmaktadır. Bu durum ileri teknolojik koşullarda da farklı olmayacaktır. Dolayısıyla eşitsizlik ve beden birbiriyle ilişkilidir. Beden tasarımlarını gerçekleştirmek için çağdaş yaşam özgürlük vaat edip tüketim imkânları sağlasa da bu beden projeleriyle birlikte anlamı beraberinde getireceği fiziksel, politik, sosyo-kültürel süreç habitusa⁵⁰ bağlıdır ve toplumsal eşitsizliği yeniden üretecektir (Kaderli, 2017, s. 447).

Fazlalık haline gelmiş, nesneleşmiş bedene elveda demenin vaktinin geldiğini öne süren Breton’a göre bedenle kurulan çağdaş ilişki, yüzyıllar boyunca, yavaş yavaş, bedenın Tanrı’nın suretinde ve dokunulmaz olduğu fikrinden kurtuldu; politika da beden üzerindeki kontrolünü gevşetti (Breton, 2025, s. 297). Kişisel iradenin kontrolünde olduğu iddia edilse de bedenın tam olarak sınırlarından kurtulması mümkün değıl. Bedene duyulan nefretin arttığı kabul edilebilir. Sanal kültürün bir parçası olarak tasavvur edilen cennet zorunlu olarak bedensiz bir dünya

⁵⁰ Habitus kavramı Pierre Bourdieu tarafından geliştirilmiştir. Bourdieu’ye göre habitus, bireyin hem özne hem de yapı tarafından şekillendirildiğini gösteren bir ara kavramdır. Detaylı bilgi için bkz: Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

inşası olarak görülmektedir. Beden bir et yığını, eşyaya benzetilir. Gnostikler özneyi ölümlü olan bedeninden ayırır ve tek değere layık gördükleri zihin uğruna bedeni silmek istemektedirler. İnsanı yok edecek şey ebedi yaşama arzusunun getirdiği sınır bilmezliktir (Fazlıoğlu, 2025, s. 84). Bugün korunulması gereken husus kendiliğinden gelişen tabi olaylar değil, ürettiğimiz teknolojinin yarattığı sorunlardır. İnsanın makine-insana karşı korunup korunamayacağı ve makine-insan insana karşı korunabilir mi ve insandan fazla bir şey olabilir mi, soruları geleceğin Aydınlanma savaşlarını da tayin edecektir.



5. SONUÇ ve ÖNERİLER

İnsanların ölümden sonra ne olacağını bilememesi ve korku duyması, tedirgin olup ölümsüzlüğe ulaşmayı istemelerine neden olmaktadır. Tarih boyunca insanlar ölümsüzlüğün peşinde olmuşlardır. Kimi zaman Gılgamış gibi ölümsüzlüğü bir otta aramışlar kimi zaman da Makedonyalı İskender gibi bir ırmakta aramışlardır. Bugün de insanlar kendi bedenleri üzerinden ölümsüzlüğe ulaşmak arzusundadırlar.

Dijitalleşme çağında Posthüman özne kavramını beden ve hafıza ekseninde yeniden düşünmeyi ve tartışmayı amaçlayan bu çalışmada, dijital deneyimlerle dönüşen insanın varoluşsal durumu; bedenin duyusal, duygusal ve tarihsel birikimleri üzerinden çözümlenmeye çalışılmıştır. Bedenin yalnızca biyolojik bir varlık değil, aynı zamanda geçmişin izlerini taşıyan kültürel bir hafıza mekânı olduğu varsayımından hareketle, dijital teknolojilerin bu hafıza üzerinde nasıl etkiler yarattığı ise literatür üzerinden örneklerle incelenmiştir. Bedene yapılan müdahalelerin bedeni hafızanın nasıl dönüştürdüğü ve beden üzerinden dünyayı nasıl anlamlandırdığımızı dijitalleşme bağlamında ortaya konulmaya çalışılmıştır. İletişim çalışmalarının da gündeminde yer alan insanın gündelik hayatı deneyimleme biçimlerine beden üzerinden bakmak, dünyayı nasıl anlamlandırdığımızla yakın ilişkilidir. Bu çalışmanın ana teması, bedeni anlama çabasının toplumsal deneyimde nasıl gerçekleştiğine ilişkindir.

Posthümanizm, insan-merkezli hümanist söylemlere alternatif bir düşünme biçimi sunarken, bedeni akıl-zihin ikiliğinden ayırarak çok katmanlı bir ontolojik varlık olarak yeniden konumlandırmaktadır. Posthümanizm felsefesi yalnızca insanı değil varlık alemindeki her şeyin kutsallığını vurgulasa da insanın merkeziliğinde sağlıklı ve mutlu bir yaşam arzusu öncelenmektedir. Batı ve Batılılaşan toplumlarda insana ve bedene bakış, varlığın tahrifi ve yerinden edilmesi sonucunda krizin eşiğine gelmiştir. Bu bağlamda tez, Batı düşünce geleneği içinde gelişen bedeni kapalı, evrensel ve tarihsel olmayan biyolojik bir varlık olarak gören düşünceye itiraz ederek, beden ve bedenleşme düşüncesi üzerinden haritalandırma yapılarak incelenmiştir.

Bedenin, ruh ve nesne kadar kültürel ve tarihsel bir özne olarak etkileme gücüne sahip olduğunun önemine değinilmiştir. Bu bağlamda beden, hem dijital müdahalelere açık bir alan hem de hafızanın taşıyıcısı olarak değerlendirilmiştir.

Anlam krizi yaşıyan modern insan kendi gerçekliğiyle ve hakikatiyle yüzleşmek ve kabul etmek yerine bizatihi varlığına açtığı bu savaşıla -üstelik bunu da insanlık ve daha iyi bir dünya tasavvuru adı altında yaptığını söylerken- çözümünden ve huzurdan daha da uzaklaşmakta ve mevcut krizi büyötmektedir. Hakikati anlam dünyasından kovmuş olan insan, bugün bedeni kutsayarak ve mükemmel beden formları oluşturmaya çalışarak buhrandan çıkmaya çalışmaktadır. Ne var ki içine saplandığı bu determinist ve haz dünyasından bir türlü kopamıyor. Bedeni hem dönüştüren hem de görünmez kılan bir yapı olarak günümüzde bedenin tasarımında önemli bir rol üstlenen teknoloji, bu dönüşümün öncüsüdür. Bu bağlamda, teknolojinin bedenle kurduğu ilişki iletişim bilimleri perspektifinden incelenmiştir.

Dijitalleşen çağda mekân, deneyim ve hafıza kavramlarının birbirine eklemlenerek beden üzerinden inşa edildiğı bu bağlamda anlaşılmıştır. Bu noktada fenomenolojik yaklaşımın sunduğı “bütöncöl beden” anlayışı, nörobilimsel temellerle desteklenerek beden-hafıza ilişkisinin yalnızca zihinsel değil, bedensel olarak da sürdüröldüğü savı ortaya konmuştur. Dijital mekânlar aracılığıyla deneyimlenen sanal alanlar yeni ve sanal varoluş biçimleri, bireylerin duyguları üzerinde beden sistemleri ve beden belleğinde kalıcı izler bırakmaktadır. Beden, yalnızca biyolojik bir varlık değil, aynı zamanda geçmiş deneyimlerin depolandığı, hatırlanan ve yeniden yazılan bir bellektir. Son yıllarda hızla dijitalleşen dünya, bedenin mekânsal ve zamansal deneyimlerini dönüştürmekte ve bu dönüşüm, bedenin hafızasına doğrudan yansımaktadır. Dijital teknolojiler, yalnızca bilgiye erişimi değil, aynı zamanda bedenin duyumsama, hatırlama ve anlam kurma biçimlerini de derinden etkilemektedir.

İnsan bedeni artık sadece biyolojik sınırlarla tanımlanamaz hâle gelmiş; teknolojik, kültürel ve dijital müdahalelerle sürekli biçimlenen bir anlam alanına dönüşmüştür. Bilgi teknolojilerinin katlanarak büyüyor olması insanı tedirgin edecek duruma ulaşmıştır. Her yıl ikiye katlanarak üzerine koyan dijital teknolojiler insanın zihninin sınırlarını zorlamaktadır. Eskiden bir binaya sığacak olan aletler bugün bir cebe sığmaktadır. İlerleyen yıllarda da kan hücrelerinin içine sığacak hale gelecektir. Bu nedenle posthüman çağda bedenin hem bireysel kimlik hem de toplumsal aidiyet açısından taşıdığı anlamlar, yeniden düşünölmeyi gerektirmektedir. Bedenin dijital ortamda sergilenmesi, kontrol edilmesi, arşivlenmesi ya da yeniden inşa edilmesi hem hafızanın doğasını hem de iletişimin ontolojisini değiştirmektedir.

Bedenin tarihsel olarak toplumsal normlara, kültürel kodlara ve politik müdahalelere açık bir yapıda olması, onu teknolojik müdahalelere de açık hâle getirmiştir. Bu durum, bireylerin beden üzerinden deneyimledikleri gerçekliği dönüştürmekte, algıyı beden merkezli değil, bedenin dijital temsil ve iz düşümleri üzerinden kurgulamaktadır. Posthümanizm, bedeni bir özne olarak konumlandırırken; bedenin akıl, bilinç ve duyumsama ile olan bütünlüğünü de ön plana çıkarır. Bu bağlamda beden yalnızca fiziksel değil; dijital, simgesel ve kültürel olarak da varlık göstermektedir. Çalışmanın bulguları, dijital temsillerin ve deneyimlerin bedenin hafızasını şekillendirdiğini ve bu hafızanın toplumsal deneyimle birlikte evrildiğini göstermektedir. Dahası bu sürece ister gönüllü olun ister olmayın bir zaruriyet içinde dahil edildiğimiz gerçekliği ayan beyan ortadadır. Nitekim William Gibson *Economist*'e verdiği röportajda, “Gelecek zaten geldi; yalnızca eşit bölüştürülmüş değil,”⁵¹ diyerek bu yolculuktan başka çıkış yolu olmadığını söylemektedir. Fakat her zaman bir başka yol mümkündür. İnsanın varlık mücadelesinin kazananı da kaybedeni de kendisi olacaktır ve kaderini de kendisi tayin edecektir. Zira modernitenin ve dijitalizmin sunduğu bu dünya tasavvurunda insan bedeni dahil hiçbir şey dokunulmaz ve kutsal değildir. Her şey yerinden edilmeye ve yeniden üretilmeye adaydır. İnsanın yaşadığı bu buhrandan çıkış yolu olarak yine kendini sunması ve tüketmesi yönünde bir algı oluşturulmaktadır. Geçici anlık duygulanımlar sayesinde bireyler hipnotize olmuş gibi sisteme entegre olmuşlardır. Kapitalist kültür, tüketim kültürü modernite üstesinden gelemediği zaman dijital platformları da kullanarak kişiye hastalıklı ve kusurlu muamelesi yaparak kendi rızasıyla sonsuz bir tüketim döngüsüne girmesine neden olmaktadır.

Sonuç itibarıyla bu çalışma, posthümanist düşüncenin sunduğu kavramsal araçlarla dijital çağda bedenin ve hafızanın nasıl yeniden tanımlandığını göstermeyi amaçlamıştır. Dijital teknolojiler aracılığıyla genişleyen beden deneyimi, iletişim bilimleri alanına yeni teorik ve metodolojik açılımlar sunmaktadır. Bedenin hafızası üzerinden şekillenen bu posthüman dijitalleşme süreci, bireyin varoluşuna, toplumsal konumuna ve iletişim pratiklerine dair çok katmanlı bir sorgulama zemini sunmaktadır. Nick Bostrom'un *Superintelligence: Paths, Dangers,*

⁵¹ Gibson, W. (2003, December 4). The future is already here — it's just not evenly distributed. *The Economist*. Retrieved from <https://www.economist.com>

Strategies (2014) adlı kitabının girişinde yer alan "Tamamlanmamış Serçelerin Hikâyesi" (The Unfinished Fable of the Sparrows), yapay zekâ (YZ) geliştirme sürecinde karşılaşılabilecek kontrol sorunlarına dair çarpıcı bir metafor sunmaktadır. Hikâyede, yuvaya kolaylık sağlaması için bir baykuş alınması teklif edilir. Diğer kuşlar karşı çıksa da evcilleşmemiş baykuş yuvaya gelir. Sonrasında ne olduğu bilinmemektedir. Dünyaya tanımadığımız ve sonucunu asla öngöremediğimiz bir yeni ara tür getirmek istiyoruz fakat sonucunun ne olduğunu en azından şimdilik yaşayarak deneyimleyeceğiz. Yaşadığımız bu belirsizlik ve tedirginlik çağında Dünyamıza uzun sürecek bir kış geldi ve nasıl yaşanılacağını henüz tahayyül edememekteyiz. Agamben bireyi doğasından uzaklaştıran bu kaotik düzenden kurtulmanın yolu olarak eylemsizliği önermektedir: Dünyada her şeyden el ayak çekmeyi. Fakat modernite her yeri öyle kuşatmış ki, tefekkür edecek bir zaman olmadığı gibi ışıkları kapatmaya bile izin vermemektedir. Bu kaotik ve anlam krizi üreten dünyadan çıkış yolu hakikate yani insanın özüne tekrar yönelmesi ile mümkün olacaktır.

Akla gelen her şeyin bir fikre ve icraata dönüştüğü bir çağdayız. Geleceğin insanlara ne yapacağı ve nasıl dönüştüreceğini zamanla görmek mümkün olacaktır. İnsan-ötesinin ne olacağı halihazırda ilerleyen ve içinde tecrübe edilen bir süreç olması nedeniyle bulanıktır. 21. yüzyılda hızla gelişen akıl almaz teknolojiler dünya tasavvurumuzu kökten değiştirmiştir. Şu an için posthümanizm düşünceleri ve tasarlamayı hedefledikleri ara yüzler insan-ötesi varlıklar bir ütopya gibi görünse de sanatçılar, mühendisler, bilim insanları, siyasetçiler arzuyla posthümanizm için mücadele ediyorlar.

Bu çalışma temel alınarak, posthüman bedenin dijital ortamlarda nasıl temsil edildiği ve bu temsillerin bireysel/kollektif hafızaya etkileri özellikle sosyal medya, artırılmış gerçeklik ve sanallık gibi platformlarda niteliksel verilerle desteklenen ampirik araştırmalarla derinleştirilmelidir. Kuramsal bir temele dayandırılmaya çalışılan bu tez, nörobilim, psikoloji, medya çalışmaları ve dijital antropoloji gibi alanlardan daha fazla yararlanılarak zenginleştirilebilir. Bedenin dijitalleştirilmesi, aynı zamanda yeni etik tartışmalara da neden olmaktadır. Posthüman öznelliğin etik, siyasi ve ekonomik boyutları, ileride geliştirilecek araştırmalarla birlikte daha sistematik olarak nicel bir yöntemle ele alınmalı ve araştırılmalıdır. Nitekim insanın kendini ve bedeni anlamlandırma çabası devam

edecek ve gelecek yıllarda dijitalleşmeyle birlikte teknolojinin merkezinde olmaya devam edecektir.



6. KAYNAKÇA

- Acungil, M. (2019). *24 Soruda Dijital Dönüşüm*. İstanbul: Tutukitap Yayınları.
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği* (2 ed.). (N. Ülner, & E. Öztarhan Karadoğan, Trans.) İstanbul: Kabcacı.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan* (2 ed.). (İ. Türkmen, Trans.) İstanbul: Ayrıntı.
- Agamben, G. A. (2017). *Çıplaklıklar*. (S. Kılıç, Trans.) İstanbul: Alef Yayınevi.
- Ağın, B. (2022). Kara Ayna, She-Hulk ve Karanlık İkiz Meselesi: Posthümanizm/Transhümanizm. *Pasajlar*(11), pp. 33-48.
- Ağın, B. (2022). *Posthümanizm Kavram Kuram Bilim- Kurgu* (2 ed.). (E. Akkaş, Ed.) Ankara: Siyasal Kitapevi.
- Akçay, E. (2022). *Biyoteknoloji Çağında İnsan Kalabilmek*. İstanbul: Sarmal Kitapevi.
- Akçiçek, A. (2011). Faşizmin kültür kodları ve ırkçılıkta bir uç nokta: Öjeni. *Birikim Dergisi*. Retrieved 02 20, 2025, from <https://birikimdergisi.com/guncel/368/fasizmin-kultur-kodlari-ve-irkcilikte-bir-uc-nokta-ojeni>
- Aktay, Y. (1997). Body, Text, Identity The Islamist Discourse Of Authenticity In Modern Turkey.
- Al, E. (2017, 12). Teknolojik Determinizm Bağlamında Bir Şiddet Formu Olarak Medya. *Marmara İletişim Dergisi*(28), pp. 47-60.
- Alighieri, D. (2020). *İlahi Komedyâ Cennet* (1 ed.). (S. E. Kara, Trans.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Alniak, M. (2025, 05 06). *Black Mirror S7 E1 "Common People" – Sıradan İnsanlar Bölümü Konusu*. Retrieved from Keyfi Sanat: <https://www.keyfisanat.com/2025/04/black-mirror-s7-e1-common-people-siradan-insanlar-bolumu-konusu.html>
- Alpay, Y. (2020). *Post- Truth Çağı- Pasajlar* (1. Baskı ed.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu*. (B. S. Şener, Trans.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles. (2019). *Ruh Üzerine* (2 ed.). (Ö. Aygün, & Y. Sev, Trans.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Arvas, S. (2022). *Dijital İşgal ve Transhümanizm*. İstanbul: Kudema Yayınları.
- Atkinson, M. (2012). *Routledge Handbook Of Body Studies*. (B. S. Turner, Ed.) New York: Raudledge Publication.
- Auge, M. (1999). *Unutma Biçimleri*. (M. Sert, Trans.) İstanbul: Om Yayınevi.
- Augustine. (2003). *Tanrı Devleti*. (Ö. Sencermen, Trans.) Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Aydın, S. İ. (2021). Gerçekliğin Yeniden İnşasında Teknoloji Pazarlaması: Transhümanizme ve Posthümanizme Dair Bir Analiz. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Aydoğan, Ü. (2021). *Ağ ve Enformasyon Teknolojileri*. Ankara: İksad Yayınları.
- Barnabas. (25). 86.
- Barrat, J. (2020). *Son İcadımız Yapay Zeka ve İnsanlık Çığının Sonu*. (L. Tayla, Trans.) Pegasus Yayınları.
- Batukan, C. (2023, 6). Transhümanizm Bir Metahümanizm Midir? (A. Dağ, Ed.) *Pasajlar- Transhümanizm*(11), pp. 15-32.
- Baudrillard, J. (2005). *Anahtar Sözcükler*. (O. Adanır, & L. Yıldırım, Trans.) Ankara: Paragraf Yayınevi.
- Baudrillard, J. (2005). *Sanat Komplosu*. (O. Adanır, Trans.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baudrillard, J. (2011). *Simülarklar ve Simülasyon* (6 ed.). (O. Adanır, Trans.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2012). *İmkansız Takas*. (A. Sönmezay, Trans.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2014). *Baştan Çıkarma Üzerine* (4 ed.). (A. Sönmezay, Trans.) İstanbul: Ayrıntı.
- Baudrillard, J. (2015). *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*. (O. Adanır, Trans.) İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2017). *Tüketim Toplumu* (9 ed.). (N. Tural, & F. Keskin , Trans.) İstanbul: Ayrıntı.
- Baudrillard, J. (2020). *Kötülüğün Şeffaflığı Aşırı Fenomenler Üzerine Bir Deneme* (8 ed.). (I. Ergüden, Trans.) İstanbul: Ayrıntı.
- Bauman, Z. (1992). *Mortality, immortality and other life strategies*. Cambridge Polity.
- Bauman, Z. (2001). *Parçalanmış Hayat Postmodern Ahlak Denemeleri* (1 ed.). (İ. Türkmen, Trans.) İstanbul: Ayrıntı.
- Bauman, Z. (2004). *Sosyolojik Düşünmek*. (A. Yılmaz, Trans.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2017). *Akışkan Modernite*. (K. Durukan, Trans.) İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Beauvoir, S. D. (1986). *Ben Bir Feministim*. (Ayşe, Minu, & Sedef, Trans.) İstanbul: Kadın Çevresi Yayınları.
- Beauvoir, S. D. (2019). *İkinci Cinsiyet, Olgular ve Efsaneler* (1 ed.). (G. Savran, Trans.) İstanbul: Koç Üniversitesi yayınları.
- Bedirhan, M. (2022). Cevamiu'l Kelim: İbnü'l-Arabi'nin Dünya Görüşünde İnsan ve Alemdeki Konumu. (D. Çiçek, Ed.) *Teklif, İnsan*(6), pp. 196-200.
- Benjamin, W. (2014). *Pasajlar* (11 ed.). (A. Cemal, Trans.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berger, P. L. (2006). Bilgi Sosyolojisinde Bir Problem Olarak Kimlik. *Uluslararası İnsanbilimleri Dergisi*(26), pp. 7-11.
- Birke, L. (2022). *Feminism and the Biological Body*. (L. Birke, Ed.) Edinburgh University Press.

- Bocock, R. (1997). *Tüketim* (1 ed.). (İ. Kutluk, Trans.) Ankara: Dost.
- Bordo, S. (2003). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture And The Body*. Berkeley-Los Angeles- London: University of California Press.
- Boschert, S., Coughlin, T., Ferraris, M., & vd. (2019). *Synbiotic Autonomous Systems White Paper 3*. (T. Cavrak, Ed.) IEEE Digital Reality.
- Bostrom, N. (2003). *The Transhumanist FAQ*. World Transhumanist Association.
- Bostrom, N. (2004). *Death and Anti-Death: Two Hundred Years After Kant, Fifty Years After Turing*. (C. Tandy, Ed.) California: Ria University Press: Palo Alto.
- Bostrom, N. (2005). A History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and*, 14(1), pp. 1-25.
- Bostrom, N. (2005, April). A History of Transhumanst Thought. *Journal of Evolution and Technology*, 1(14), pp. 1-30.
- Bostrom, N. (2013). Human Genetic Enhancemennts: A Transhumanist Perspective. In M. More, & N. More (Eds.), *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future* (p. 493). West Sussex UK: Wiley- Blacwell Publishing.
- Bostrom, N. (2020). *Süper Zeka: Yapay Zeka Uygulamaları, Tehlikeler, Stratejiler* (2 ed.). (F. B. Aydar, Trans.) İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Bottero, J. (2013). *Gilgamiş Destanı, Ölmek İstemeyen Büyük İnsan*. (O. Suda, Trans.) Ankara: Yapı Kredi Yayınları.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge Universty Press.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Trans. (R. Nice, Trans.) Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic Practice*. (R. Nice, Trans.) Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2015). *Ayırım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* (1 ed.). (D. F. Şannan, & A. Berkkurt, Trans.) Ankara: Heretik.
- Braidotti, R. (2014). *İnsan Sonrası*. (Ö. Karakaş, Trans.) İstanbul: Kolektif Kitap.
- Braidotti, R. (2018). A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. *Teory Culture & Society* 0(0), pp. 1-31. doi:10.1177/0263276418771486
- Braidotti, R. (2021). *İnsan Sonrası Bilgi* (1 ed.). (S. Sam, & E. Çaç, Trans.) İstanbul: Kolektif Kitap.
- Breton, D. L. (2010). *Acının Antropolojisi*. (İ. Yerguz, Trans.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Breton, D. L. (2019). *Bedene Veda*. (A. U. Kılıç, Trans.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Breton, D. L. (2021). *Ten ve İz*. (İ. Yerguz, Trans.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Buchanan, I. (2023). *Şiddet ve Eleştirel Düşünce* (1 ed.). (B. E. Carver, Ed., & Ç. Çıdamlı, Trans.) Ankara.

- Bulut, F., & Özkan, G. (2020). Siborg Teknolojisi ve Uygulamalarının Tıp Etiği Açısından Değerlendirilmesi. *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 46(4).
- Burdea, G., & Coiffet, P. (2003). *Virtual reality technology* (2. ed.). Wiley-Interscience.
- Burke, P. (2020). *Tarih Yazıcılığında Yeni Bakış Açıları*. (T. Sivrikaya, Özdemir Özge, U. Kara, K. Özdi, & O. Çömelekoğlu, Trans.) İstanbul: İslık Yayınları.
- Butler, J. (1989). Foucault And The Paradox Of Bodily Inscriptions. *The Journal of Philosophy*(11), pp. 601-607.
- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Routledge.
- Butler, J. (2014). *Bela Bedenler* (1 ed.). (C. Çakırlar, & Z. Talay, Trans.) İstanbul: Pinhan.
- Butler, J. (2014). *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi* (4 ed.). (B. Ertür, Trans.) İstanbul: Metis.
- Büyük, C. (2013, 03 17). Nietzsche'nin 'Tanrı Öldü' Sözü ve Değerler Sorunu. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, pp. 1-20.
- Büyükyıldırım, A. (2009). Aşık Paşa'nın Garib-Name'sinde İnsan Bedeniyle İlgili Benzetmeler. *Turkish Studies*(4), pp. 165-187.
- Cambridge University Press. (2025). Gram In Cambridge Dictionary. <https://dictionary.cambridge.org>
- Can, S. (2022). *Transhümanizm ve İnancın Geleceği* (1 ed.). Ankara: Tezkire Yayınları.
- Canatan, K. (2011). *Beden Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Canetti, E. (2006). *Kitle ve İktidar* (3 ed.). (G. Aygen, Trans.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Casey, E. S. (2000). *Remembering: A Phenomenological Study*. Bloomington-Indianapolis: Indiana Universty Press.
- Castells, M. (2008). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum, Kültür Ağ Toplumunun Yükselişi* (2 ed., Vol. 1). (E. Kılıç, Trans.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Clarke, A. C. (1970). *Geleceğin Çehresi*. (S. Ataman, Trans.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Coenen, C. (2014). Transhumanism in emerging technoscience as a challenge for the humanities and tecnology assessment. *Teorija in Praksa*, 5(51), pp. 754-770.
- Connerton, P. (2014). *Modernite Nasıl Unutturur*. (K. Kelebekoğlu, Trans.) İstanbul: Sel Yayınları.
- Corbin, A. (2011). *Bedenin Tarihi 2 Fransız Devrimi'nden Büyük Savaş'a*. (O. Türkay, Trans.) İstanbul: YKY.
- Coşkun, G. (2010). *Evrimecilerin Üstün İnsan Hayalleri*. Retrieved 02 24, 2025, from yaklaşan saat: https://yaklasansaat.com/YsVsCode/https/http-folders/dunyamiz/canlilar_ve_evrimeciler/ustun_insan_hayalleri.html
- Courtine, J. J. (2022). *Bedenin Tarihi 3- Bakıştaki Değişim: 20. Yüzyıl* (2 ed.). (S. Özen, Trans.) İstanbul: Ayrıntı.

- Craig, M. L. (2012). *Racialized Bodies*. (B. S. Turner, Ed.) New York: Routledge Publications.
- Crowley, D., & Heyer, P. (2019). *İletişim Tarihi Taş Devri Sembollerinden Sosyal Medyaya* (5 ed.). (S. Öztürk, Ed., & B. Ersöz, Trans.) Ankara: Siyasal Kitapevi. Retrieved 8 2019
- Çelebi, Ö. F. (2017, 6). Tekillige Doğru. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çiçek, B. Ö. (2021). Bir Tarih ve Teoloji Yazım Aracı Olarak Tanrıça Kültü. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çitil, A. A. (2022, 11). İnsan(Açık Oturum). (D. Çiçek, Ed.) *Teklif*(6), pp. 8-47.
- Çoban, B., & Özarslan, Z. (2016). *Panoptikon Gözün İktidarı* (2 ed.). İstanbul: Su Yayınları.
- Çonoğlu, S. (2011). Cumhuriyet Devri Türk Romanında Beden Yapısı, Bedensel Davranışlar ve Kişilik İlişkileri Üzerine Bir Çözümleme. *Turkish Studies*(6), pp. 475-496.
- Çöğender, G. N. (2022). On The Politics Of Becoming Cyborg: Politics And State In Posthuman Era. Ankara: Social Sciences University Of Ankara.
- Dağ, A. (2018). *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü* (1 ed.). Ankara: Elis Yayınları.
- Dağ, A. (2020, 5-6). İnsanın Terkedilişi: Dijital ve Siber Bedenler. (F. Bütün, Ed.) *Nida*(196), pp. 12-15.
- Dağ, A. (2021). *İnsansız Dünya Transhümanizm* (3 ed.). (A. E. Başaran, Ed.) İstanbul: Ketebe.
- Dağdelen, C. (2021). *Post- Human*. Konya: Tılsım Yayınevi.
- Davenport, T. H., & Ronanki, R. (2018). Artificial intelligence for the real world. *Harward Business Review*, 96(1), pp. 108-116.
- Davis, K. (2007). *Reclaiming Women's Bodies: Colonialist Trope or Critical Epistemology*. (C. Shilling, Ed.) Blackwell Yayınları.
- Deleuze, G. (2013). *Foucault*. (B. Yalım, & E. Koyuncu , Trans.) İstanbul: Norgunç Yayıncılık.
- Demir, A. (2018). Ölümsüzlük ve Yapay Zeka Bağlamında Trans-hümanizm. *Online Academic Journal of Information Technology*, 31(9), pp. 95-104. doi:10.5824/1309-1581.2018.1.006.x
- Demir, S. T. (2022). *Ten Medeniyeti, Modern Kültürde Beden ve Ötesi*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Demircan, K. (2016, 09 03). Retrieved 05 12, 2025, from Kozan Demircan: <https://khosann.com>
- Douglas, M. (2017). *Saflık ve Tehlike* (2 ed.). (E. Ayhan, Trans.) İstanbul: Metis.
- Duralı, T. (2015). *Sorun Nedir*. Retrieved 02 26, 2025, from teomandurali.com.tr: https://teomandurali.com.tr/wp-content/uploads/2015/08/sorun_nedir.pdf

- Dursunoğlu, İ. (2016). Sosyal Darwinizm. *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 6(1), pp. 210-221.
- Edman, R. (2019). İnsan, Teknoloji, Türkiye, Tekno- Kültür ve Transhümanizm. In R. Edman, Y. Acar, N. Çakmak Bekil, B. Öztürk, & S. Arısoy, *Transhümanizm ve Karşılaştırılmalı İzdişümü* (pp. 9-24). İstanbul: Kastaş Yayınları.
- Eisenstein, E. L. (1979). The printing press as an agent of change. Cambridge University Press.
- Ekman, P. (1977). Biological and Culturel Contributions to Body and Facial Movement. In J. Blacking (Ed.), *The Anthropology of the Body*. London- Newyork: Academic Press.
- Elias, N. (2004). *Uygarlık Süreci* (3 ed.). (E. Ateşman, Trans.) İstanbul: İletişim.
- Elmas, M. F. (2023). Hayatta Kalmak ve Yaşamak Arasında: Spinoza'da Bir Beden Ne Anlam İfade Eder? In A. Aydın, & A. Aydın (Ed.), *Beden ve Anlam* (pp. 153-187). İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Evans, B. (2003). Michel Foucault. In B. Evans, & C. Terrell, *Şiddet ve Eleştirel Düşünce* (Ç. Çıdamlı, Trans.). Ankara: Dipnot.
- Fakılı, N. (2021). Hümanizmden Posthümanizme Sıradan İnsanın Reddi. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Beşeri Bilimler Fakültesi.
- Fazlıoğlu, İ. (2017). *İlmin Yarısı: Tıp, İslam Düşünce Atlası* (Vol. 1). (İ. H. Üçer, Ed.) Konya:) Konya Büyükşehir Belediyesi.
- Fazlıoğlu, İ. (2019). *Kendini Aramak İnsan Tarih Yazıları*. İstanbul: Papersense Yayınları.
- Fazlıoğlu, İ. (2022). İnsan(Açık oturum). (D. Çiçek, Ed.) *Teklif, İnsan*(6), pp. 8-47.
- Featherstone, M. (1996). *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü* (1 ed.). (M. Küçük, Trans.) İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin Doğuşu* (6 ed.). (M. A. Kılıçbay, Trans.) Ankara: İmge.
- Foucault, M. (2001). *Essential Works of Foucault*. (P. Rabinow, Ed., & R. Hurley, Trans.)
- Foucault, M. (2004). *Biyopolitikanın Doğuşu*. (A. Tayla, Trans.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. (H. U. Tanrıöver, Trans.) İstanbul: Ayrıntı.
- Foucault, M. (2015). *Büyük Kapatılma*. (I. Ergüden, & F. Keskin, Trans.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2016). *Özne ve İktidar*. (I. Ergüden, & O. Akınhay, Trans.) İstanbul: Ayrıntı.
- Frank, A. W. (1991). *Far a Sociology of Body: An Analytical Review*. (M. Featherstone, M. Hepworth, & B. Turner, Eds.) London: Sage Publications.

- Freitas, R. A. (2004). *Nanomedicine The Scientific Conquest of Death Essays on Infinite Lifespans*. Buenos Aires: LibrosEnRed.
- Fuchs, T. (2012). The Phenomenology of Body Memory. In S. C. Koch, T. Fuchs, M. Summa, & C. Müller (Eds.), *Body Memory Metaphor and Movement*. Amsterdam- Philadelphia: John Benjamins Publishing.
- Fukuyama, F. (2004). Transhumanism. *Foreign Policy*(144), 42-43. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/4152980>
- Furedi, F. (2001). *Korku Kültürü*. (B. Yıldırım, Trans.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gatens, M. (1999). *Power, Bodies and Difference, Feminist Theory and the Body. A Reader*. (M. Shildrick, & J. Price , Eds.) Routledge Publications.
- Gelis, J. (2008). *Beden, Kilise ve Kutsal, Bedenin Tarihi 1 Rönesans'tan Aydınlanma'ya*. (S. Özen, Trans.) İstanbul: YKY.
- Goethe, J. W. von. (2007). Faust: Birinci ve ikinci bölüm (A. Tietze, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Orijinal eser 1832'de yayımlanmıştır).
- Giddens, A. (1994). *Modernliğin Sonuçları* (1 ed.). (E. Kuşdil, Trans.) İstanbul: Ayrıntı.
- Giddens, A. (2010). *Mahremiyetin Dönüşümü: Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm* (2 ed.). (İ. Şahin, Trans.) İstanbul: Ayrıntı.
- Giddens, A. (2010). *Modernite ve Bireysel Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum* (1 ed.). (Ü. Tatlıcan, Trans.) Ankara: Say Yayınları.
- Gieblin, M. O. (2023). *Tanrı İnsan Hayvan Makine* (1 ed.). (F. Sarılioğlu, Trans.) İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Goffman, E. (2004). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. (B. Cezar, Trans.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Good, I. J. (1969). *Technometrics*, 4(11), pp. 823-831. Retrieved 02 17, 2025, from <http://www.jstor.org/stable/1266902>
- Görgün, T. (2022). İnsan Üzerine. (D. Çiçek, Ed.) *Teklif, İnsan*(6), pp. 49-57.
- Gramsci, A. (2011). *Hapishane Defterleri Cilt 1*. (J. A. Buttigieg, Ed., & E. Ekici, Trans.) İstanbul: Kalkedon.
- Grosz, E. (2020). *Uçucu Bedenler Bedensel Bir Feminizme Doğru* (1 ed.). (K. Güler, Trans.) İstanbul: NotaBene Yayınları.
- Güngör, N. (2013). *İletişim: Kuramlar ve Yaklaşımlar*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Gürel, E., & Tat, M. (2019, 12). Türkçede Beden Olgusu: Atasözleri ve Deyimler Üzerine Bir İçerik Analizi. *Akdeniz İletişim Dergisi*(32), pp. 235-256.
- Habermas, J. (2003). *Kamusal Yaşamın Yapısal Dönüşümü* (5 ed.). (T. Bora, & M. Sancar, Trans.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Habermas, J. (2007). *Bölünmüş Batı*. (D. Muradoğlu, Trans.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, J. (2022, 11). İnsan Doğasını Ahlakileştirme Ne Demektir? (D. Çiçek, Ed.) *Teklif, İnsan*(6), pp. 2013-2018.

- Hakkı, E. İ. (2011). *Marifetname*. (C. Durmuş, & K. Kara, Eds.) İstanbul: Erkam Yayınları.
- Haldane, J. B. (1924). *Daedalus; or, Science and the Future*. Cambridge: E. P. Dutton and Company, Inc.
- Haldun, İ. (2014). *Mukaddime I*. (S. Belli, Trans.) Ankara: Onua Yayınları.
- Hall, S. (1993). Kodlama, Kodaçımılama. (S. During, Ed.) *The Cultural Studies Reader*, pp. 90-103. Retrieved from University of Richmond Blogs.
- Han, B. C. (2001). *Kapitalizm ve Ölüm Dürtüsü* (1 ed.). (Ç. Tanyeri, Trans.) İstanbul: İnka Kitap.
- Han, B. C. (2017). *Yorgunluk Toplumu*. (S. Yalçın, Trans.) İstanbul: Açılım Kitap.
- Han, B. C. (2020). *Psikopolitika*. (H. Barışcan, Trans.) İstanbul: Metis.
- Han, B. C. (2020). *Şeffaflık Toplumu* (5 ed.). (H. Barışcan, Trans.) İstanbul: Metis.
- Han, B. C. (2022). *Güzeli Kurtarmak* (4 ed.). (K. Filiz, Trans.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Handke, P. (1991). *Yorgunluk Üzerine Deneme*. (C. Ener, Trans.) İstanbul: Nisan Yayınları.
- Hansen, S. B. (2023). *Teknoloji Felsefesi*. (M. Bayrak, Trans.) İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus* (1 ed.). (P. N. Taneli, Trans.) İstanbul: Kolektif Yayınları.
- Haraway, D. (2006). *Siborg Manifestosu*. İstanbul: Agora.
- Harbisson, N. (2014, 05). Neil Harbisson: Dünyanın ilk siberetik sanatçısı. *Neil Harbisson: Dünyanın ilk siberetik sanatçısı*. (S. Jeffries, Interviewer) The Guardian. Retrieved from The Guardian: <https://www.theguardian.com>
- Harrinson, R. P. (2016). *Gençleşme Yaşamızın Kültürel Tarihi*. (M. Pehlivan, Trans.) İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Hassan, İ. (1977). Prometheus as the Performer: Toward a Posthumanist Culture? *The Georgia Review*, 31(4). Retrieved from <https://www.thegeorgiareview.com/posts/prometheus-as-performer-toward-a-posthumanist-culture/>
- Heidegger, M. (2008). *Düşüncenin Çağırıldığı* (1 ed.). (A. Aydoğan, Trans.) İstanbul: Say Yayınları.
- Heidegger, M. (2013). *Hümanizm Üzerine*. (Y. Örnek, Trans.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2013). *Olmaya Bırakılmışlık*. (M. Keskin, Trans.) İstanbul: Avesta Basın Yayın.
- Hobbes, T. (1993). *Leviathan*. (S. Lim, Trans.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Holmes, B. (2020, 01 23). *Bios*. Retrieved 03 02, 2025, from Sabah Ülkesi: <https://www.sabahulkesi.com/2020/01/23/bios/>
- Huxley, A. (2013). *Cesur Yeni Dünya* (9 ed.). (Ü. Tosun, Trans.) İstanbul: İthaki Yayınları.

- Huxley, J. (1957). *New Bottles for New Wine*. London: Chatto, Windus.
- Işıklı, Ş., & Aksu, Z. (2019). Teknolojik Zehirlenme, Semptomları ve Teknolojik Düzen. *ISophos: Uluslararası Bilişim, Teknoloji ve Felsefe Dergisi*, 2(2).
- İyigüngör, T. (2020). Doğal Yaşam Formundan Artırılmış Bedene Geçiş: Transhümanizm. (Ş. Işıklı, Ed.) *International Journal of Information, Technology and Philosophy*, 3(5).
- Jaggar, A. M., & Bordo, S. (1989). *Gender/body/knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. Rutgers University Press.
- Jensen, J. L. (2010). Augmentation of Space: Four Dimensions of Spatial Experiences of Google Earth. *Space and Culture*, 1(13), pp. 121-133.
doi:<https://doi.org/10.1177/1206331209353693>
- Jenkins, R. (2000). Disenchantment, enchantment and re-enchantment: Max Weber at the millennium. *Max Weber Studies*, 1(1), 11–32.
- Kaderli, Z. (2017). *Tarihsel ve Sosyo- Kültürel Bağlamı İçinde Beden ve Bedenleşme Deneyiminin Teorik Çerçevesi* (1 ed.). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Karataş, Y. C. (2022). *Posthüman: Şehir ve Beden* (1 ed.). (E. Akkaş, Ed.) Ankara: Siyasal.
- Kaya, E. (2022). *Metaverse*. İstanbul: Nemesis Kitap Yayınları.
- Keyes, R. (2019). *Hakikat Sonrası Çağ* (2. Baskı ed.). (D. Özçetin, Trans.) Ankara: Ertem Basım Yayın.
- King, B. (2020). *Augmented- Artırılmış Gerçeklik*. (K. Balaban, Trans.) İstanbul: Maltepe Üniversitesi Kitapları Yayınları.
- Kirby, A. (2009). *Digimodernism, How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure our Culture*. New York: The Continuum International Publishing Group Inc.
- Kızılkaya, Ö. (2024). İssızlaştırılmış Yalnızlık Formu: Modern Bireyin Yaşlılığı Meselesi. *Yüksek Lisans Tezi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Koltko-Rivera, M. E. (1998). Maslow's "Transhumanism": Was transpersonal Psychology conceived as "a psychology without people in it". *Journal Of Humanistic Psychology*(38), pp. 71-80. Retrieved 02 20, 2025, from https://www.researchgate.net/publication/258151960_Maslow%27s_Transhumanism_Was_Transpersonal_Psychology_Conceived_as_A_Psychology_without_People_in_it
- Kuçlu, E. (2018). Gianni Vattimo: Bir Fırsat Olarak Nihilizm. *Doktora Tezi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi.
- Kurt, İ. (2021). *Transhümanizm ve Tekillik Bağlamında Dinin Geleceği*. Ankara: Eskiyei Yayınları.
- Kurzweil, R. (2016). *İnsanlık 2.0* (1 ed.). (M. Şengel, Trans.) İstanbul: Alfa Yayınları.
- Küçükalp, K. (2020, 6-7). Beden Üzerine. *Nida*. (S. Ünğan, Interviewer, & F. Bütün, Editor) İstanbul: Step Ajans.

- Lanier, J. (2017). *Dawn of the New Everything: A Journey Through Virtual Reality*. Henry Holt and Company.
- Leder, D. (1990). *The Absent Body*. London: The University Of Chicago Press.
- Lents, N. H. (2021). *İnsanın Kusurları İşe Yaramaz Kemiklerden, Bozuk Genlere Arzalarımıza Genel Bir Bakış*. (Ş. Taş, Trans.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Leonhard, G. (2018). *Teknolojiye Karşı İnsanlık, İnsan Makinenin Yaklaşan Çatışması*. (C. Akkartal, & İ. Akkartal, Trans.) İstanbul: Siyah Kitap.
- Manovich, L. (2006). The Poetics of Augmented Space. *Visual Communication*, 2(5), pp. 219-240.
- Manovich, L. (2007). *Alan Kay's Universal Media Machine*. . Northern Lights Film and Media Studies Yearbook(5). Retrieved 02 2025, from https://www.researchgate.net/publication/233654750_Alan_Kay's_Universal_Media_Machine
- Marcos, S. (2006). *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet* (1 ed.). (B. Ş. Sibel Özbudun, Trans.) Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Marx, K., & Engels, F. (2018). *Komünist Manifesto*. (T. Bora, Trans.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Matta. (5). 29-30.
- Max More, N. V.-M. (2013). *The Transhumanist Reader*. (N. V.-M. Max More, Ed.) London: Wiley- Blackwell.
- Mcintyre, L. (2019). *Hakikat Sonrası* (1. Baskı ed.). (S. Tanilli, Ed., & M. F. Biçici, Trans.) İstanbul: Tellekt.
- McLuhan, M. (2014). *Gutenberg Galaksisi Topografik İnsanın Oluşumu* (3 ed.). (G. Ç. Güven, Trans.) Ankara: Yapı Kredi Yayınları.
- McLuhan, M., & Powera, B. (2001). *Global Köy*. (B. Ö. Düzgören, Trans.) İstanbul: Scala Yayıncılık.
- McNay, L. (2014). Foucaultcu Beden ve Deneyimin Dışlanması. *Cogito Cogito (Michel Foucault Özel Sayısı)*(70-71), pp. 315-332.
- Merleau-Ponty, M. (2023). *Görünür ile Görünmez*. (H. Güven, Trans.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Merriam-Webster. (n.d.). *Cryonics*. In *Merriam-Webster.com dictionary*. Retrieved 05,26, 2025, from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/cryonics>
- Mesthene, E. G. (1971). *Technological Change-Its Impact on Man and Society*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Mettrie, L. (2022). *Makine İnsan* (1 ed.). (A. Avcan, & E. Erkan, Trans.) Ankara: Fol Kitap.
- Milgram, P., & Kishino, F. (1994). A taxonomy of mixed reality visual displays. *IEICE Transactions on Information and Systems*, 77(12), pp. 1321-1329.

- Montesquieu. (2017). *Kanunların Ruhu Üzerine* (1 ed.). (H. Koçak, Ed., & B. Günen, Trans.) İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Moravec, H. (2009). *Rise of the Robots--The Future of Artificial Intelligence*. Retrieved 02 21, 2025, from Scientific Amerikan: <https://www.scientificamerican.com/article/rise-of-the-robots/>
- More, N. V. (2019). History of Transhumanism. In N. Lee (Ed.), *The Transhumanism Handbook*. Switzerland: Springer.
- Mumford, L. (1996). *Makina Efsanesi*. (F. Oruç, Trans.) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Mumford, L. (2017). *Teknik ve Uygarlık*. (E. C. Ercan, Trans.) İstanbul: Açılımkitap.
- Nayar, P. K. (2014). *Posthumanism*. İngiltere: Cambridge.
- Nietzsche, F. (1964). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. (A. T. Oflazoğlu, Trans.) Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Nietzsche, F. (2003). *Şen Bilim*. Bursa: Asa Yayınları.
- Nixon, D. (2021, 4). Maurice Merleau Ponty ve Arabuluculuk Olarak Beden. (C. Yılmaz, Ed.) *Düşünbil*(97), pp. 24-31.
- Okumuş, E. (2011). *Bedene Müdahalenin Sosyolojisi*. (K. Canatan, Ed.) İstanbul: Açılım Kitap.
- Oruç, M. S. (2021). *Post- Truth Durum Sosyal Medya Çağında Bilgi ve Doğruluk* (1. Baskı ed.). İstanbul: Mahya Yayıncılık.
- Orwell, G. (2021). *Hayvan Çiftliği* (1 ed.). (C. Morali, Trans.) İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Oxford University Press. (n.d.). *Post-truth*. In *Oxford English Dictionary*. Retrieved May 20, 2025, from <https://www.oed.com>
- Özdaneci, M. (2023, 6). Transhümanizm. (A. Dağ, Ed.) *Pasajlar Transhümanizm*(11), pp. 49-54.
- Özenç, A. (2019). Eski Bilim Yeni Bilime Karşı: Simyacılık ve Transhümanizm. In A. Özenç, & T. B. Edman (Ed.), *Transhümanizm ve Karşılaştırmalı İzdüşümü* (pp. 65-99). İstanbul: Kastaş Yayınları.
- Öztan, G. G. (2011). İnsan Irkının Islah: Öjeni Düşüncesi ve Soykırım. *Dipnot: 3 Aylık Sosyal Bilim Dergisi*(4), pp. 109-124.
- Öztürk, B. (2019). Aklın İsyanı: Kriyonik Ölüm ya da Modern Mumyalama. In T. B. Edman, *Transhümanizm ve Karşılaştırmalı İzdüşümü* (pp. 100-110). İstanbul: Kastaş Yayınevi.
- Öztürk, Ş. (2019). İnsan Sonrası. (Ş. Öztürk, Ed.) *Cogito İnsan Sonrası*(95-96), pp. 5-7.
- Parker, H. (2023). *Hibrit İnsanlar* (1 ed.). (Ç. Köföncü, Trans.) İstanbul: The Kitap Yayınları.
- Platon. (2016). *Devlet* (2 ed.). (F. Akderin, Trans.) İstanbul: Say Yayınları.
- Ponty, M. M. (2017). *Algının Fenomenolojisi* (1 ed.). (E. Sarıkartal, & E. Hacımuratoğlu, Trans.) İstanbul: İthaki.

- Postman, N. (2006). *Teknopoli* (2 ed.). (M. E. Yılmaz, Trans.) İstanbul: Paradigma.
- Postman, N. (2019). *Televizyon Öldüren Eğlence*. (O. Akınhay, Trans.) İstanbul: Ayrıntı.
- Raisch, S., & Krakowski, S. (2021). Artificial intelligence and management: The automation–augmentation paradox. *Academy of Management*, 46(1), pp. 192-210. doi:<https://doi.org/10.5465/amr.2018.0072>
- Ritzer, George. (2012). Modern Sosyoloji Kuramları. (Çev. Himmet Hülür). Ankara: Deki Yayınları. s. 238.
- Rizk, H. (2012). *Spinoza'yı Anlamak*. (I. Ergüden, Trans.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Robins, K. (1995). Cyberspace and the World We Live in. *Body and Society*, pp. 135-155. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/270598819_Cyberspace_and_the_World_We_Live_in
- Romalılar'a Mektup. (6). 12-14.
- Rubin, G. (1975). *The Traffic in Women, Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Ewview Press.
- Sancar, S. (2003). Kadın Hakları Siyaseti: Siyasetin Eril Karakterini Değiştirmek. *Mülkiye Dergisi*(47), pp. 447-466.
- Sennet, R. (2008). *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*. İstanbul: Metis.
- Sennet, R. (2010). *Kamusal İnsanın Çöküşü*. İstanbul: Ayrıntı.
- Sennet, R. (2013). *Kamusal İnsanın Çöküşü* (4 ed.). (S. Durak, & A. Yılmaz, Trans.) İstanbul: Ayrıntı.
- Sennett, R. (2017). *Yeni Kapitalizm Kültürü* (4 ed.). (A. Onacak, Trans.) İstanbul: Ayrıntı.
- Serres, M. (2004). *İnsanlanma* (1 ed.). (K. Kahveci, Ed., & İ. B. Tüzün, Trans.) İzmir: Livera Yayınevi.
- Sezen, A. (2021). *"Bireyin Ölümsüzlük Arayışı Bağlamında Transhümanizmi Düşünmek" Transhümanizm ve Posthümanizm*. (M. Tekin, & M. Özdemir, Eds.) Ankara: Eskiye Yayınları.
- Shildrick, M., & Janet, P. (1999). *Feminist Theory and the Body: A Reader*. (M. Shildrick, & J. Price, Eds.) Routledge Publications.
- Shilling, C. (2003). *The Body and Social Theory*. Londra: Sage.
- Smith, A. D. (2013). Alginın Teni: Merleau Ponty ve Husserl. (E. A. Ergüneş, Ed.) *FelsefeLogos*(51), pp. 41-59.
- Sparrow, B., Liu, J., & Wegner, D. M. (2011). Google effects on memory: Cognitive consequences of having information at our fingertips. *Science*, 333(6043), 776–778
- Sohn, A. M. (2013). *Bedenin Tarihi 3 Bakıştaki Değişim: 20. Yüzyıl* (1 ed.). (A. Corbin, J. Courtine, G. Vigarello, Eds., & S. Özen, Trans.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Sorgner, S. L. (2021). *We Have Always Been Cyborgs*. Bristol: Bristol University Press and Policy Press.
- Sorokın, P. A. (1972). *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri* (1 ed.). (M. Tunçay, Trans.) Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Speicher, M., Hall, B., & Nebeling, M. (2019). What is mixed reality? In. *Proceedings of the 2019 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, pp. 1-15. doi: <https://doi.org/10.1145/3290605.3300767>
- Spinoza, B. (2017). *Ethica* (4 ed.). (Ç. Dürüşken, Trans.) İstanbul: Alfa.
- Summa, M. (2012). Body Memory and the Genesis of Meaning. In S. C. Koch, T. Fuchs, M. Summa, & C. Müller (Eds.), *Body Memory Metaphor and Movement*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Synnott, A. (1993). *The Body Social Symbolism Self and Society*. Londra: Routledge.
- Şenses, M. (2010). *Bilimsel İhtilaflar Nerium Oleander Tartışması*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Şiray, M. (2013). Benedictus Spinozada Olumlayıcı bir Güç Olarak Beden Düşüncesi. *Felsefelogos*(51), pp. 7-15.
- Şişman, N. (2013). *Emanetten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset* (3 ed.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Taylor, C. (2011). *Modernliğin Sıkıntıları*. (U. Canbilen, Trans.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tazegül, T. (2023). Yapay Zeka Felsefesinde Felsefi İşlevselciliğin Eleştirisi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı.
- Tekin, F. (2016). Geleneksel Dönemden Post- Modern Döneme Beden Anlayışının Değişimi. *Turkish Studies*(11), pp. 1156-1172. Retrieved 11 21, 2024, from https://www.researchgate.net/publication/348383194_GELENEKSEL_DONEM_DEN_POST-MODERN_DONEME_BEDEN_ANLAYISININ_DEGISIMI
- Tekin, F. (2018, Ocak- Haziran). Bedenin Teşhiri: Dile Gelen Bedenden Duyuma Gelen Bedene. *Sosyoloji Divanı*(11), pp. 133-146.
- Tesla, N. (2016). *Buluşlarım* (2 ed.). (S. Bertling, Trans.) İstanbul: Say Yayınları.
- Thompson, J. B. (2008). *Medya ve Modernite* (1 ed.). (S. Öztürk, Trans.) İstanbul: Kırmızı yayınları.
- Timurturk, M. (2023). Kadın Bedeni ve Bedene Gömülü İktidar Pratikleri. In A. Aydın, & A. Aydın (Ed.), *Beden ve Anlam* (pp. 189-216). İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Topol, E. (2019). *Deep Medicine: How Artificial Intelligence can Make Healthcare Human Again*. Basic Books.
- Toprak, A. G. (2019). Dijital Medya ve Mekanın Dönüşümü(Yayımlanmamış Doktora Tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü .
- Treder, M. (2004). *Emancipation from Death. The Scientific Conquest of Death Essays on Infinite Lifespans*. USA: Librosenred.

- Turing, A. M. (1992). *Mechanical Intelligence*. (D. C. Ince, Ed.) Newyork: North Holland.
- Turner, B. S. (1992). *Regulating Bodies Essays In Medical Sociology* (1 ed.). Routledge.
- Turner, B. S. (2019). *Beden ve Toplum*. (İ. Kaya, Trans.) Ankara: Nobel Yayınları.
- Türker, S. (2010). İletişim, Sistem ve Felsefe: İletişimsel Sistem Felsefesine Giriş. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*(18), pp. 301-336.
- Ulukütük, M. (2020). Tıbbi Epistemolojinin Teolojik 'Acı'dan Kopuşu ve Bedensel 'Ağrı'nın Sekülerleşmesi. (F. Bütün, Ed.) *Nida Dergisi*(196), pp. 36-53.
- Üçer, İ. H. (2022). İnsan(Açık oturum). (D. Çiçek, Ed.) *Teklif, İnsan*(6), pp. 8-47.
- Vinge, V. (1993). The coming technological singularity: How to survive in the post-human era. (pp. 11-22). San Diego: NTRS - NASA Technical Reports Server. Retrieved 02 17, 2025, from NTRS - NASA Technical Reports Server: <https://ntrs.nasa.gov/citations/19940022856>
- Virilio, P. (2003). *Enformasyon Bombası* (1 ed.). (K. Şahin, Trans.) İstanbul: Metis.
- Virilio, P. (2003). *Enformasyon Bombası* (1 ed.). (K. Şahin, Trans.) İstanbul: Metis.
- Wagner, P. (2005). *Modernliğin Sosyolojisi*. (M. Küçük, Trans.) İstanbul, Ayrıntı.
- Watson, E. N. (2019). Humanizing Machines. In N. Lee (Ed.), *The Transhumanism Hand-book*. Switzerland: Springer.
- Weber, M. (1997). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (2 ed.). (Z. Gürata, Trans.) Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Weber, M. (1997). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. (Z. Gürata, Trans.) Ankara: Ayraç Yayınları.
- Will, J. D., Sherman, W., & Craig, A. (2021). *Developing virtual reality applications: Foundations of effective design*. Morgan Kaufmann.
- Yağcı, Z. G. (2011). *Toplumsal Bir Gösterge Olarak Osmanlı Devleti'nde Kıyafet ve Kıyafet Politikaları*. Retrieved 11 26, 2024, from Academia: https://www.academia.edu/17967947/Toplumsal_Bir_Gösterge_Olarak_Osmanlı_Devletinde_Kıyafet_ve_Kıyafet_Politikaları
- Yazgünoğlu, K. C. (2021). Öte-İnsan Bedenleri. (Ç. Dedeoğlu, Ed.) *Pasajlar Posthüman*(7), pp. 113-128.
- Yuhanna. (1). 63.
- Yuhanna. (6). 22-23.
- Zengin, N. (2003). *Dünyanın Teni Merleau Ponty Felsefesinin Üzerine İncelemeler* (1 ed.). (Z. Direk, Ed.) İstanbul: Metis.
- Zerner, H. (2011). *Bedenin Tarihi 2 Fransız Devrimi'nden Büyük Savaş'a* (1 ed.). (O. Türkay, Trans.) İstanbul: Ayrıntı.
- Zerzan, J. (2013). *Gelecekteki İlkel* (5 ed.). (C. Atila, Trans.) İstanbul: Kaos Yayınları.
- Zerzan, J. (2013). *Makinelerin Alacakaranlığı*. (R. G. Ögdül, Trans.) İstanbul: Kaos Yayınları.

Zerzan, J. (2015). *Primitivism, Progress, the Transhuman & the Technological Avalanche*. Retrieved 02 22, 2025, from <https://youtu.be/3hUbgR6YLJo?si=uzcckAlo2CS-qdOw>

