

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

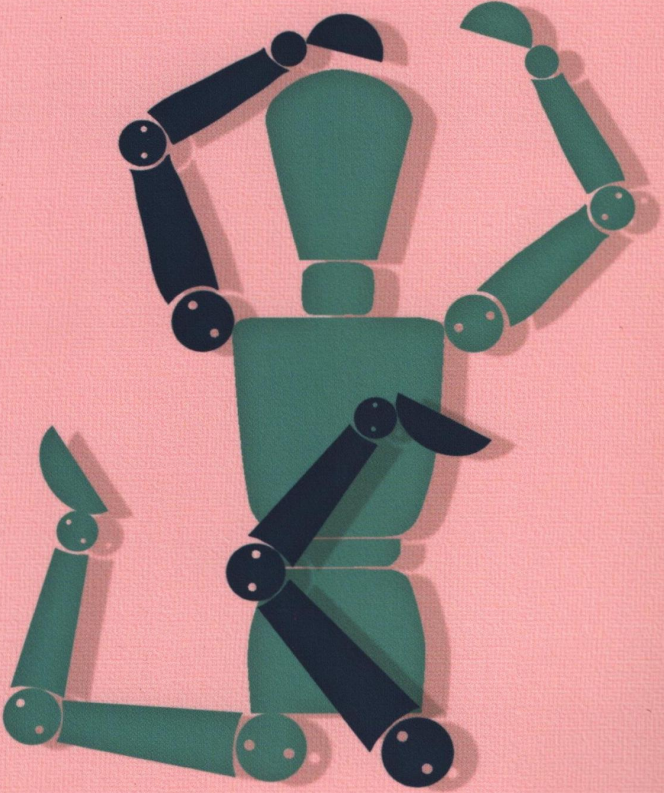
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

David Le Breton

Bedene Veda*

Türkçesi; Aziz Ufuk Kılıç



*SEL

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

2.
BASKI

BEDENE VEDA*

DAVID LE BRETON, 26 Ekim 1953'te doğdu. Strasbourg II İnsan Bilimleri Üniversitesi'nde profesördür. Araştırmalarını beden antropolojisi ve riskli tavırlar antropolojisi üstünde yoğunlaştırmış, sessizlik ya da yürüyüş gibi daha kişisel temalar üzerine de çalışmıştır.

Acının Antropolojisi (2003), *Yürümeye Övgü* (2003), *Ten ve İz* (2011), *Anthropologie du corps et modernité* (Bedenin Antropolojisi ve Modernite, 1990), *La Sociologie du corps* (Bedenin Sosyolojisi, 2002), *Le Saveur du Monde* (Dünyanın Tadı, 2006) Breton'un önemli yapıtları arasındadır. Yazarın *Du Silence* (Sessizlik Üzerine, 1997) adlı eseri yayın programımızdadır.

***SEL YAYINCILIK**

Kuloğlu Mahallesi, Turnacıbaşı Caddesi,
No: 17, Beyoğlu – İstanbul
Tel. (0212) 516 96 85

<http://www.selyayincilik.com>
e-posta: halklailiskiler@selyayincilik.com

SATIŞ - DAĞITIM:

Çatalçeşme Sokak, No: 19/1
Cağaloğlu – İstanbul
e-posta: siparis@selyayincilik.com
Tel. (0212) 522 96 72 Faks: (0212) 516 97 26

***SEL YAYINCILIK:802**
ISBN 978-975-570-820-1

BEDENE VEDA

David Le Breton
Yaşam Kitapları: 13

Türkçesi: Aziz Ufuk Kılıç

Özgün Adı:
L'Adieu au corps

© Editions Métailié, Paris 1999
© Sel Yayıncılık, 2014, 2019

Genel Yayın Yönetmeni: İrfan Sancı
Editör: Işık Ergüden
Düzeltili: Melisa Kesmez
Kapak tasarım ve teknik hazırlık: Gülay Tunç

Birinci Baskı: Ekim, 2016
İkinci Baskı: Ekim, 2019

Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaası
Fatih Sanayi Sitesi, 12/197-203
Topkapı-İstanbul, 567 80 03

Sertifika No: 44863

David Le Breton

Bedene Veda

Türkçesi: Aziz Ufuk Kılıç

İÇİNDEKİLER

Giriş: Müsvedde beden	9
1. Aksesuar beden	25
2. Benliğin farmakolojik üretimi	55
3. Çocuk imalatı	69
4. Yaşam bilimlerinin müsvedde bedeni	105
5. Siber-uzayın fazladan bedeni	149
6. Siber-cinsellik ya da bedensiz erotizm	171
7. Fazlalık beden	189
Açılış	231
Kaynakça	237
Teşekkürler	246

“İnsan çok eskiden beri bir mutlak güç ve mutlak bilgi ideali oluşturmuş ve bu ideali de tanrılarında cisimleştirmiştir [...]. Şimdi ise insan bu ideale erişmeye çok yaklaşmış, neredeyse kendisi tanrı haline gelmiştir. Tabii ki, insanlığın genel yazgısı ideallerine ulaşması-na ne kadar izin verirse: Hiçbir zaman bütünüyle ulaşılmamış, kimi açılardan tamamen başarısız olunmuş, başka açılardansa kısmi bir başarı elde edilmiştir. İnsan, deyim yerindeyse, bir tür protezli tanrı haline gelmiştir. Yardımcı organlarının tamamını kuşandığında hayli muhteşemdir; ama bunlar kendi bedeninin bir parçası değildir, ayrıca zaman zaman başına büyük işler açar.”

Sigmund Freud,
*Uygarlığın Huzursuzluğu**

* Türkçe çevirisi Metis Yayınları, Haluk Banşcan, 2011, İstanbul.

Giriş: Müsvedde beden

“Ben insan bedeni denilen o uzuvlar kümesi olamam.”

René Descartes, *Metafizik Düşünceler*

Bedenden nefret

Batı dünyasında bedenden şüphe duyan bir gelenek Empedokles ya da Pythagoras gibi Sokrates-öncesi filozoflardan beri sürmektedir. Platon ise bedeni ruhun mezarı olarak, kökleri artık gökte değil yerde olan bir insanlığın kökten kusuru olarak görür. Ruh kendisini hapseden bir bedenin içine düşmüştür. Elbette Yunanlar hazzı kendilerinden uzak tutmazlar; ten insanın başına kimi dertler açsa da dünyanın tadını çıkarmak yasak değildir. Çeşitli gnostik öğretilerse beden karşısında duyulan nefreti iyice derinleştirirler. Farklı yer ve zamanlarda kök salmış olan bu öğretiler, değişik sistemlerde aynen bulunan bir düşünce çekirdeği taşır. Gnostiklere göre dünya asla layık olmadığımız bir şey olmanın acısını çeker, özünde kötüdür; Tanrı’dan önce davranmış alt düzeyde bir mimar [*demiurgos*] ya da Tanrı’yla insanların arasına giren çok sayıda korkulası varlık tarafından yaratılmıştır. Duyulur dünya bir Hikmet ve Hakikat Tanrısı’nın eseri değil, kusurlu bir imalat, kopyanın kopyasıdır [*simulakrum*]. İnsan hem ışığın hem de karanlıkların hükümdarlığından pay alır, yukarı dünya ile aşağı dünya arasında bocalar. Tam bir düşmüşlük içinde değildir, tamamlanmamış ve kusurlu bir dünyaya atılmıştır.

Gnostikler bedene yönelik nefreti son raddesine vardırarak onu iflah olmaz bir ayıp olarak görürler. Ruh bedeninin içine düşer (ensomatoz) ve orada ziyan olur. Ten insanın yaşlanmaya, ölüme, hastalığa yazgılı lanetli payıdır. “Leş”tir, “et”tir. “Ten,” der Cioran, “densizlik ölçüsünde, delilik ölçüsünde ölümlüdür; yalnızca hastalıkların yatağı olmakla kalmaz, bizzat hastalıktır; tedavisi olmayan hiçlik, yozlaşarak musibete dönüşmüş bir uydurmadır [...] ve beni öylesine gasp eder, bana öylesine hükmeder ki, zihnim de bağırsaklardan ibaret kalır” (Cioran, 1969, 54). Beden tiksintidir. Cioran, daha Augustinus’ta bile bulunan, Holbein ya da Baldung Grien tarafından devralınmış ve resimde “vanitas” temasıyla geliştirilmiş olan klasik bir argümanı yeniden kullanır: Beden için (özellikle de erkeklere özgü şu hayal dünyasında erkeğin bedeninden elbette daha çok “beden” olan kadın bedeni için) tasalanmayı ve aşkı yaftalayarak insana perişan halini hatırlatır. “Bu halden kaynaklanan bağılıkları ve sakıncaları alt etmek için” der Cioran, “bir varlığın nihai çıplaklığını temaşa etmek, gözleri dikip içini dışını deşmek, iğrenç salgılarına, çok yakında cesede dönüşecek olan fizyolojisine sızmak gerekir. Bu vizyon marazi değil, yöntemli olmalıdır; zor zamanlarda özellikle yararlı olan yönlendirilmiş bir saplantı olmalıdır” (s. 56-57). Böylelikle beden arzuya dayatılan katlanılmaz sınır olarak, arzusun amansız hastalığı olarak görülür. Çağdaş aşırılık¹ bu davayı kökten üstlenip yeniden başlatarak son birkaç on yıldaki teknolojik ilerlemelere ayak uyduramayan, zamanın gerisinde kalmış bedeni mahkûm eder. Beden ilk günahdır, kimilerinin daha en baştan teknolojik

1 “Çağdaş aşırılık”tan kastımız, emsali görülmemiş güncel girişimlerdir, yani gündelik hayat ya da bilim-teknik düzeyinde bir ayağımızı daha şimdiden geleceğe attıran, toplumlarımızda huzursuzluklara yol açan antropolojik kopuşlara meydan veren girişimler. “Bilimsel gelişme” sayesinde gelecek güzel yarınlar için şevk dolu söylemlere, özellikle de insan bedenini yok etmeyi ya da kusurlarını düzeltmeyi tasarlayanlara bu çerçevede ayrıcalıklı bir yer vereceğiz.

menşeli olmamasından dolayı üzüntü duyduğu bir insanlığın üstündeki lekedir. Beden fazladan bir uzuvdur, ortadan kaldırılması gerekir (Le Breton, 1990). İçine girdiği çeşitli öğreti kalıplarından dışarı sızan gnostik dinselliği, bugün bilim-teknikğin bazı unsurlarında laikleşmiş ama güçlü bir biçim altında yeniden karşımızda buluyoruz. Hatta bu dinsellik, bedeni ortadan kaldırılması ya da şu veya bu şekilde değişikliğe uğratılması gereken bir yer olarak gören çağdaş aşırılığın yapısal bir verisidir.²

Alter ego beden

Çağdaş bilimsel söylemde beden, kişiyi taşıyan kayıtsız bir madde olarak düşünülür. Öznen ontolojik olarak ayırt edilen beden, iyileştirmek için üzerinde etkiye bulunan bir kullanım nesnesine dönüşür; artık insanın kimliğinin kökü değil, kişisel kimliğin içinde eridiği bir hammadDEDİR. İnsanın ikizidir, ama red hakkı yoktur; yoksa, tersine, insanın bedensel varlığının parça parça ayrıştırılmasına sınır koymak isteyenlerin önyargıları, tutuculuğu ve cehaleti gündeme gelir. Beden sık sık bilim insanlarının dış bilemediği bir *alter ego* olarak ortaya konulur. Ade-ta bir nesne gibi cisme büründürdüğü insanın elinden alınan, simgesel niteliği boşaltılan bedenin hiçbir değeri de kalmaz (Le Breton, 1990). Beden bir mevcudiyetin kabuğu, malzemelerin ve işlevlerin yapı sistemi olduğunda, onun varoluşunu temellendiren şey artık anlamın ve değerin indirgenemezliği, yani onun insanın teni olduğu gerçeği değil, bedenin düzenli işleyişini sağlayan unsur ve işlevlerin permütasyonudur. Beden her parçası ayrı ayrı tedarik edilebilen bir ürün gibi parçalanır, ufalanır. Par-

2 Lucien Sfez, çağdaş “Mükemmel Sağlık” mitini Düşüş’ten önceki Havva’sız Adem’le, yani cinselliği olmayan, hastalıksız, ölümsüz, günahsız Adem’le ilişkilendirerek inceler (Sfez, 1995, 371 ve devamı). Ötekisi ve bedeni olmayan ya da mutlak olarak mükemmel bir bedeni –ki aynı kapıya çıkar– olan Adem’in bir biçimde bedenden kurtulmuş bir bedeni vardır.

çalışmanın yerine yenileri konulabilen modüler bir yapıya, varlığın dayanağı olan ama ille de şart olmayan makiniste dönüşen beden, günümüzde hem itirazlara pek meydan vermeyen tedavi gerekçeleriyle, hem de kişisel tercih saikleriyle, hatta bazen insanı arındırmak, onun dünyadaki varlığını düzeltmek isteyen teknikçi bir ütopya arayışı içinde de eğilip bükülmektedir. Beden kötü yanın cisimleşmiş halidir, kusurları giderilecek bir müsveddedir.

Bu çalışmada incelediğimiz bazı bilim-teknik akımlarına göre, insan türü perişanlığını fazlasıyla hatırlatan bir bedensellikte lekelenmiştir. Bu yeni biyoloji mühendisleri kendilerini insan bedenini yeniden inşa etme, hatta silme ve ortadan kaldırma girişimine vakfetmişlerdir. Bu bilimsel-teknik hayal dünyası radikal bir şüphe düşüncesidir; tenin geçiciliği, dayanıksızlığı, dünyayı duyularla kavrayışındaki kusurluluğu, hastalık ve ağrılardan mustarip olduğu, organlarının kaçınılmaz olarak yaşlanıp işlevlerinin köreldiği, performansına güvenilemeyeceği ve kapısında her daim ölümün beklediği tespitlerinden yola çıkarak, bedene itirazın savcılığını üstlenir. Bu aşağılayıcı söylem, bedeni dünya üzerinde etkisiz olmakla ve dayanıksızlıkla, insanın fazlasıyla geçici oluşunun durmaksızın yalancı çıkardığı bir egemenlik istenciyle keskin bir bağdaşmazlık içinde olmakla itham eder. İnsan, ilk günahın, yani katıksız bir bilimsel-teknik yaratım nesnesi olmamanın damgasını taşıyan bedenine hınç duyar. Zihnin ya da öznenin endemik hastalığıdır beden. Bugün birçok yazar “biyoloji-sonrası” (Moravec), “evrim-sonrası” (Stelarc) ya da “organik-sonrası” gibi kutlu zamanların –yani bedenin sonunun– geldiğini sevinçle görmektedir. İnsan tarihinin zararlı bir icadı olan bedeni ıslah etme ya da ortadan kaldırma göreviyse, genetiğe, robot bilimine ya da bilişime düşüyor. Bu kitapta bunları göreceğiz.

Beden artık tek eksiği bilimin son dokunuşu olan nihai mükemmelliğe ermesi için ona müsvedde muamelesi eden biyologların ve mühendislerin hâkimiyet bölgesidir. Ensomatozun (eski

gnostik geleneklerde bedene düşüş) bu modern ve laik vizyonunda insanın bedeni onun lanetli payının cisme bürünmüş halidir; bilim-teknikğin sayısız alanlarının yeniden şekillendirmek, “maddesizleştirmek,” insanın belini büken kırılğanlığın ve ölümün yükünden kurtarmak için kontrol edilebilir düzeneklere dönüştürmekte can attığı kısımdır beden. Etten kemikten oluşmuş olma kusuru karşısında beden, cisme büründürdüğü insandan ayrıştınır ve bir kendinde-varlık olarak tasarlanır. Onu kırılğanlığından ve sınırlılığından kurtarmak, o ele gelmez payı ele geçirmek ve teknisyenlere özgü katıksızlığa ulaştırmak için bedenın defalarca üstü çizilir, karalanır. Beden gerçekten kusursuz bir makine kılınamıyorsa, demiurgos’vari bir ayartmayla ıslah ve modifiye edilmelidir. Burada, laik düşünce çerçevesinde ifade edilmesi mümkün olmayan örtük bir fantasma alttan alta görülür: Bedeni yürürlükten kaldırıp büsbütün silmek ve yerine daha mükemmel bir makine koymak. Bedenin varoluş koşullarını yeniden belirleme eğilimindeki bu hayal dünyasında beden, makinelerin gelişmesi ve yeniden-üretilmesi için gerekliliği gitgide azalan bir vasıtaya dönüşmektedir. Bedene karşı girşilen kavga, altındaki saik olan ölüm korkusunu gitgide daha çok ele veriyor. Bedenin kusurlarını gidermek, onu bir düzene kılma, makine fikriyle ilişkilendirmek ya da makineyle çiftleştirmek demek, vadesinin bitiminden onu kurtarmaya kalkışma, “varolmanın dayanılmaz hafifliğini” (Kundera) silmek demektir. Beden insanda ölümün yeridir. Nitekim *Meditasyonlar*’ında kendi cismaniliğine ad vermek istediğinde aklına kadavra imgesi gelen ve bu imgenin kendini dayattığı Descartes’ın ağzından kaçan da bu değil midir? “Kendimi öncelikle yüzü, elleri, kolları olan bir varlık olarak, tıpkı bir kadavra gibi etten kemikten oluşmuş ve beden adını verdiğim şu makine olarak düşündüm” (Descartes, 1970, 39). Gereksizliği ölçüsünde kafa bulandıran bir imge.

Bedenin icadı

İnsan ile bedeni arasındaki somut kopuşun ilk anını, derinin sınırlarını yırtarak teşrihi son noktasına vardırarak, yani özneyi paramparça eden ilk anatomistlerin ikonoklastik girişimi bağlamında başka bir yerde incelemiştik (Le Breton, 1993). Beden insandan yalıtıldığına artık hiçbir gücün durduramadığı bir merakın nesnesi olur. Bedenin tıbbi temsili, Vesalius'tan beri artık insana ilişkin bir vizyonun eşliğinde değildir. *De Humani corporis fabrica'* nın 1543'te yayımlanması, farklı aşamalardan geçerek tıbbı ve çağdaş biyolojiye varan bu epistemolojik mutasyonu simgeleştiren bir andır. Anatomistler yalnızca tıbbın değil modernitenin de kalbinde yer alan, bir yanda insan, diğer yanda bedeni şeklindeki ikiciliği Descartes'tan ve mekanist felsefeden önce oluşturmışlardır. Tıp çoğunlukla acı çeken tekil insanı değil, hasta bedeni ele alır. Bundan daha birkaç yıl öncesine kadar henüz görece ayırksı biçimde ortaya çıkan birtakım sorunlar, teknik yordamların ağırlık ve inceleme kazanmasıyla, tedavilerde uzmanlaşmayla, bedenin boşluk içine yerleştirilmesiyle, mükemmel sağlık mitiyle (Sfez, 1995) ve özellikle kullanıcıların gitgide daha bilgilenmesi ve daha dirençli olmasıyla birlikte hatırı sayılır bir hacim kazanmaktadır.

Anatomistler insanı parantez içine alarak insan bedenini sayısız araştırmaya konu ederler. Descartes'ın *cogito*'yu formüle ettiği, insan ile kendine özgü değerden yoksun olan bedeni arasındaki örtük ayrışmayı tarihsel olarak devam ettirir. Bunların çözümlemesini burada yeniden yapacak değiliz (Le Breton, 1990; 1993). Ancak bu çözümlemelerin ilkesi hâlâ doğruluğunu koruduğundan, Descartes'ın açıklıkla formüle ettiği şeyin 17. yüzyıl mekanist felsefesinin anahtar temalarından biri olduğunu hatırlatalım: Beden makineyi model alır; insan bedeni yalnızca kendine özgü çarklarıyla diğerlerinden ayırt edilebilen bir düzendir. Olsa olsa, dünyanın genel mekanik düzeninin özel bir faslıdır. Batı'nın bu mutsuz makineyi onarmayı ya da bambaşka bir şeye dönüş-

türmeyi kafasına koymuş olan teknikçi hayal dünyasında bu önermeyi parlak bir gelecek beklemektedir. Descartes zekâ ile etten kemikten beden arasındaki bağı koparır. Beden onun gözünde bir mevcudiyetin mekanik kabuğundan ibarettir, son tahlilde ikame edilebilir, çünkü insanın özü öncelikle *cogito*'dadır. Yapay Zekâ'daki "sabit disk" in bu öncülüne göre; insan, zekâsından ibarettir, bedense olsa olsa ayak bağıdır.

Biyo-teknoloji ya da modern tıp, bedeninin mekanizmasına, yani potansiyel olarak yerlerine başkaları konulabilir birtakım organlar ve işlevler koleksiyonu olarak algılanan organizmanın hassas düzenine ayrıcalık tanır. Mevcut haliyle özne burada bir artık olarak yer alır; organikliği hedef alan bir eylemde dolaylı olarak dokunulan bir şeydir. Bugün bir basmakalıp fikirler sözlüğü olsaydı, beden kelimesinin karşısında "harika bir makine" yazardı. Ama bu muğlak bir ifadedir, bir ikircikliğe işaret eder. İnsanın yoğunluğunu bir kenara koyarak insan bedenini mekanizmaya indirgemek, sayısız yöntemlerle düzeltilmeye çalışılan kökensel kusura verilmiş bir karşılık olarak, modernitenin bedene atfedebildiği yegâne değerdir. Makinenin bedene benzerliği değildir tartışılan, bedeninin makineye benzerliğidir. Beden şüpheli rüştünü paradoksal biçimde, yani mekanik olmakla ispatlar ki bu, modernitenin değerlerinin nereden geldiğine dair tartışmasız bir işarettir. Beden makinenin emrine verilmiş ya da makineyle eşleştirilmiş değilse eğer bir hiçtir. Biyologların ya da cerrahların sırlarına ermeye çalıştıkları insan bedeni karşısında duydukları hayranlık ile sokaktaki adamın daha safiyane hayranlığı aynı nida ile ifade edilir: "Ne harika bir makine!" Bu bağlamda, sayısız kitap ve makale, mekanizma eğretilmesine başvurur.

Bilimsel ya da teknik söylem "harika makine" karşısında duyulan hayranlıktan bu makinenin özelliği olan dayanıksızlığı öne çıkarmaya çabucak geçer. Makine; ama buçuklu makine. Belli bir tıbbi söyleme göre beden, makine nitelemesine tamamen layık değildir. Yaşlanır, geçiciliği onu geri dönüşsüz lezyonlara maruz

bırakır. Makinenin kalıcılığına da güvenilirliğine de sahip değildir, keza burada etkin olan süreçlerin tamamını kontrol etmeyi sağlayacak koşullara da sahip değildir. Bedenin görelî mükemmelliği karşılığında ödenen bedel hastalık ve ölümdür. Haz ve acı bedenî yüklemeleridir; bunlar ölüm tehlikesini ve toplumsal simgesellik riskini içerirler. Makine ise hiç değişmez, düzdür, hiçbir şey hissetmez, çünkü ölümden ve simgesellikten bağıştır. Bilim-teknik açısından insanın etten kemikten bedeni, bu pek de de anlı şanlı olmayan gerçeklikten daha da aşağı düşmek gerekmiş gibi, sıkıntı kaynağıdır. Mekanizma eğretilmesi bedene organizmadan ibaret kalmakla asla edinmeyeceği bir değeri vermeye yönelik tazminat gibi tırlar. Düşüşün ve eğretiliğin yeri olan etten kemikten bedene hiçbir borcu kalmamış, en sonunda bütün parçalarıyla bilim-teknik tarafından yaratılmış şanlı bedene erişmiş bir insanlık haline özlem duyulur. Beden insanın teknisyen elinden çıkmamış kökeninin binlerce yıllık kalıntısıdır. İnsanın eğretiliğini borçlu olduğu, oysa yaşlanmaya ve ölüme, acıya ve hastalığa karşı geçirimsiz kılınması gereken fazlalık beden.³

Fazlalık beden

İnsanın bedeni ve fiziksel olanakları, çevresindeki tehlikelere karşı direnme gücü, neolitik dönem insanınkiyle aynıdır. İnsan bin yıllar boyunca bir yerden bir yere gitmek için yürümüş, yüzmüş, zevk almaya ve hayatta kalmaya gereken şeyleri üretmek için güç sarf etmiştir ve dünyanın geniş bir kısmında bugün hâlâ bunları yapmaktadır. Bin yıllar boyunca dünyayla ilişki beden

3 Bedenin hor görülmesi, iç rahatlığıyla deşildiği, kesildiği, parçalara ayrıldığı, testereyle kesilip koparıldığı dehşet sinemasında ya da edebiyatında da güçlü bir ifade bulmaktadır. Bu düzlemde okuru *La chair à vif* adlı eserimize gönderiyoruz (1993).

dolayısıyla kuruldu. İnsanların bedenlerini, hareket kabiliyetlerini ve dirençlerini, bugünkü Batılı toplumlarımızdaki kadar az kullandığı bir zaman muhtemelen hiç olmamıştır. Sinirsel sarfiyat (stres) fiziksel sarfiyatın üstüne çıkmıştır. Kas kaynakları jimnastik merkezleri dışında kullanılmaz oldu; kas kullanımı yerini makinelerin sağladığı tükenmez enerjiye bıraktı. Yürümek ve koşmak gibi en temel beden teknikleri bile ciddi ölçüde geriliyor; bunlar gündelik hayatta ancak telafi edici ya da sağlık koruma etkinliği olarak yer bulabiliyor. İşsiz güçsüz kalan, ayak bağı olan yarsız beden kaygıya dönüşüyor; edilgen haliyle rahatsızlığını duyuruyor. Yürüyerek ya da pedal çevirerek kolaylıkla yapılabilecek küçük yolculuklar için bile otomobil vazgeçilmezleşiyor. Otomobilin bir biçimde bedenın yerini alması ve onu anakronik kılması, insan-otomobil bağlantısının gösterişli bir siborg figürüne (belli bir alanda daha fazla etkili olabilmek amacıyla makineyle melezlenmiş insan organizmasına) dönüşmesi hakkında söylenecek çok şey var. Artık nehirlerde ya da göllerde (az sayıda izinli yer dışında) pek kimse yüzmüyor. Varoluşun bedendeki kökleri gücünü yitiriyor. Daha şimdiden bir kalıntıya dönüşmüş bedenın kullanımını daha da azaltmayı hedefleyen sayısız teknik protez var: Yürüyen merdivenler, yürüyen bantlar vb. (bunları kullanan kişi hemen hemen her zaman durur ve kendini edilgence taşınmaya bırakır, sonra da sağlık için yaptığı koşuları ya da yeniden forma girmek için harcadığı saatleri artırır). Kullanımı azaldıkça taşınması da daha zahmetli olan bir yükür beden. Fiziksel ve duyuusal etkinliklerin kısıtlanması bireyin varoluşunu da etkiler. Onun dünya görüşünü çürütür, gerçeklik düzlemindeki inisiyatif sahasını daraltır, benliğin sebat duygusunu azaltır, şeylerle ilgili doğrudan bilgisini zayıflatır ve sürekli bir rahatsızlık kaynağı olur (Le Breton, 1990). Yetmişli yıllarda P. Virilio insanın fiziksel etkinliklerinin zayıflamasını dikkate değer bir sezgiyle gayet iyi algılayarak “şehirleşmiş insanlığın oturan insanlığa dönüştüğünü” vurulamıştı (Virilio, 1976, 269). Ayağa kalkıp otomobillerine binmek

ya da inmek için attıkları birkaç adım sayılmazsa, bireylerin çoğunluğu gün boyunca oturur. Burada konumuz bedenin gündelik hayatta unutulmuşluğu olmadığı için bunu ele almayacağız, ama bu durumun dünyayla ilişkisi kaçınılmaz olarak fiziksel ve duyuşal olan insanın bütünlüğünün derinlemesine bozulduğunun göstergesi olduğunu, bu kitabın eşiğindeyken vurgulamakta yarar var. Gündelik hayatta parantez içine alınan beden bireyin dikkatine semptom olarak geri döner. En iyi ihtimalle bazı kişiler düzenli ve programlı olarak koşarlar ya da forma girmek için spor yaparlar. Dünyayla fiziksel ilişkinin göz ardı edilebilir hacimde olduğu gündelik hayatı sürdürmek için insan simülasyon alıştırmalarıyla kendisiyle yeniden temas kurar. Biz burada bazı bilim insanlarının ve siber-kültür havarilerinin radikal söylemlerini ele alarak incelesek de, bedenin aşagılanması yalnızca kısmen kullandıkları bedenleriyle apaçık ilişkilerini kaybetmiş olan milyonlarca Batılı'nın da kendi düzeyinde yaşadığı bir olgudur. Otomobilin baş tacı edildiğı ve çevrenin aşırı derecede teknikleştirildiğı, bedenin varoluşun ışıldayan merkezi olmaktan çıkıp mevcudiyetin göz ardı edilebilir bir unsuru olduğu koşullarda, bedenden kurtulmuş bu insanlık düşü son tahlilde mantıklıdır.

Bu eserin seyri

Bu kitapta, kişiden koparılmış, öngörölmeyen, talihsiz ama değıştirilebilir bir malzeme olarak algılanan bedenin serüvenlerini antropolojik bir açıdan incelemeyi öneriyoruz.

İlk olarak, kendi varoluşunu yeniden eline alma ve daha elverişli bir geçici kimlik yaratma isteğini besleyen bir benlik mizan-seni içinde kişinin aksesuarı olarak, varlığın insan eliyle şekillendirilmiş hali olarak yaşanan bedeni göreceğiz. Bu durumda beden el değmedik hiçbir şey bırakmayan radikal bir *design*'a tabi tutulur (*body building*, beden markalama, estetik cerrahi, transseksüalizm, vb.). Beden, kendi kendinin temsilcisi olarak,

şekillendirilebilir bir kimlik kökeni olarak ortaya konulduğunda, berliğin olumlanmasına, bir varlık estetiğinin sergilenmesine dönüşür. Artık mesele kendi bedeninden hoşnut olmak değil, temellerini değişikliğe uğratarak bedeni tamamlamak ya da beden fikrine uyumlu kılmaktır. Birey kendi hayat tarzına bu eklemeyi yapmadıkça ya da fiziksel dönüşüm için kasıtlı eylemde bulunmadıkça, beden, ihtiraslarını gerçekleştirmeye gücü yetmeyen hayal kırıncı bir form olacaktır. Bu farklı figürleriyle beden artık insanın fenomenolojik bütünlüğüne karşılık gelmez; insanın mevcudiyetinin maddi bir unsurudur, ama kimliği değildir, çünkü insanın kendini bedeninde tanıması ancak ikinci bir aşamada, yani insanı kendini yeniden üstlenmeye götüren bir üst-imleme çalışmasından sonra olur. İnsan, bedenini değiştirerek hayatını değiştirmek ister. Bu, bedene yönelik kuşkunun ilk derecesidir (1. Bölüm).

Kişinin teknik gereçleri de işin içine katarak kendi parçaları üzerinde ufak tefek tamiratlarda bulunması, dünyayla ilişkinin duygusal rengini düzenlemek için kullanılan psikotrop haplarla daha şimdiden gündelik hayatta kendine yer bulmuştur. Bedene ya da daha ziyade kendine duyulan güvensizlik kişiyi hiçbir hastalığı olmamasına rağmen psikofarmakolojiye, yani arzu edilen moral durumunu yaratması beklenen moleküle başvurmaya götürür. Uyumak için, uyanmak için, formda kalmak için, enerjik olmak için, belleği güçlendirmek için, kaygıyı, stresi vb. gidermek için çeşitli ürünler alınır; bunların hepsi çağdaş dünyanın gereklerini yerine getirmekte yetersiz algılanan bedene, daima daha etkin ve daha talepkâr bir sistemde ayakta kalmasını sağlamak için eklenen kimyasal protezlerdir (2. bölüm).

Tek tek bireylerin kendi düzeylerinde küçük çapta ve el işçiliğiyle uyguladıkları yöntemleri bilim-teknik kendi ölçeğinde sürdürür (ve meşrulaştırır). Bilim-teknik, bedeni çoğu zaman tür düzeyinde olmasa bile birey düzeyinde düzeltilmesi gereken bir müsvedde, başka türlü düzenlenmesi gereken bir hammad-

de olarak görür. Benlikten incelikli bir şekilde koparılmış ama faillerin hâkimiyet iradesine yaraşır bir mevcudiyeti onarmaya uygun yol olarak ortaya konulan bir beden in eğreti ve kullanım-lık nesne oluşunu herkes olumlar. Çağdaş toplumlarımızın temel verilerinden biri, beden in kamusal ya da özel laboratuvar da yaratılmasıdır. Eski doğal ağırlıklarından kurtulmuş beden fantasma s ı, tıbben imal edilmiş, morfolojik ve genetik kalite damgalı, mükemmel çocuk mitine varır. Hatta bazı biyologlar yapay ku-luçka sayesinde kadını gebeliğin tamamen dışında bırakmayı ha-yal etmektedirler. Bu ütopyada bireyin doğum-öncesi varoluşu, kadının artık kesinlikle gerekli olmadığı bir tıbbi süreç olacaktır. Gebelik oluşur oluşmaz çocuk genetik niteliklerini ve fiziksel gö-rünümünü doğrulayacak bir dizi muayeneden geçirilecektir. Bu korkulas ı hayata giriş sınav ı, mükemmelliğini yalnızca teknikten alabilen bedene yönelik kuşku culuğu sürdürür (3. bölüm).

Tıp artık etkinlik alanını sadece tedavi etmekle sınırlamıyor, olası "acılar" ı gerekçe göstererek hayata hâkim olmak ve gene-tik verileri denetimine almak için müdahale ediyor; normatif bir merciye, bir biyo-iktidara (Foucault) dönüşüyor; mevcut acıları iyileştiremeden, kaçınılmaz hastalıkları ve kırk elli yıl içinde ge-lip vurması muhtemel hastalıkları (Huntington koresi vb.) sayıp dökerek kaderi ifade etmenin bilimsel ve acımasız bir formuna dönüşüyor. Ebeveynlerin rızasıyla, "yaşamaya değer bir hayat" arayışına dayandırılan bir yöntemle embriyolar ı ya da fetüsleri seçip ayıklıyor, böylece tedavi edilemeyen hastalıklar ın muhte-mel taşıyıcılarını ortadan kaldırıyor. Potansiyel hastayı daha ya-şama ve hastalığını geliştirme fırsat ı bile bulamadan kökten orta-dan kaldırmak, artık önleyici biçimlerden biri olmuş durumdadır. Tıp öngörü niteliği kazandıkça sanallık çağına giriyor, henüz var olmayan çocuğun kaderini belirliyor, yaşamasında değer olan ya da olmayan çocukları daha yumurtadayken seçip ayıklıyor (4. Bölüm). Bu yöntemin toplumsal maliyeti, zihniyetleri farklılıkları kabule yatkın kılmaya uğraşmaktan daha azdır. Biyolojinin ya da

siber-uzayın temel figürü olan sanallık, toplumsal, kültürel, bilimsel ve siyasal alandaki yankısıyla, insanın dünyayla ilişkisinde yeni bir paradigmanın alametidir. Hem birey düzeyinde hem de bütün olarak toplum düzeyinde bağ kurma, anlam ve yaşama arzusu vermeleri bakımından antropolojik niteliğe sahip simgeselliklerde görülmemiş kırılmalar meydana getirir.

Son olarak, beden, özellikle de bedenin yok olmasını düşleyen bazı siber-kültür akımlarına göre fazlalıktır. Şanlı insanlığa nihayet ulaşmak için, bir insan ürününe, hatta “et”e dönüştürülen bedenden kurtulmak gerekir. İnternet gezginliği ya da sanal gerçeklik, kullanıcıya ayak bağı olan, beslemek, bakmak, eğlendirmek vb. gereken yararsız bir bedene çivilenmiş olma duygusunu verir; oysa bu dertler olmasa hayat ne güzel olurdu! Yüz olmadan, etten kemikten beden olmadan kurulan iletişim çoklu kimliklere izin verir; kendine her defasında farklı bir ad, hatta farklı bir yaş, cinsiyet ve duruma göre seçilen farklı bir meslek uydurarak girilen bir dizi sanal karşılaşma içinde kimliğin parçalanması kolaylaşır. Siber-kültürü benimseyenler onu çoğu zaman yeni bir evren yaratan “mutantlar”a açık harikalarla dolu bir dünya olarak betimler; böyle bir cennet zorunlu olarak bedensizdir (5. bölüm).

Siber-cinsellik bedenin ve hatta başkasının bedeninin ortadan kalktığı hayal dünyasını tamı tamına gerçekleştirir. Metin seksin yerini alır. Hazzı ya da heyecanı tercüme eden grafik işaretlerle kişi diğerine ne yaptığını ekrandan güçlü biçimde tarif eder. Erotizm fiziksel bedeni sanal beden lehine ortadan kaldırarak hijyenin en üst aşamasına varır. Cinsiyetini ve medeni halini bile internetteki isimsizlik sayesinde keyfine göre gizlemenin mümkün olduğu bu meleklerle özgü cinsellikte artık AIDS’ten ya da cinsel yolla bulaşan hastalıklardan, hatta tacizden bile kaygı duymaya gerek yoktur (6. Bölüm).

Yapay Zekâ’yı benimseyen birçoklarına göre makine günün birinde mutlaka düşünebilecek ve duyumsayabilecek, insanın görevlerinin büyük kısmını üstlenecektir. Makine insanlaştırmak

insan da makineleşiyor. İnsanın gitgide siborglaşması, özellikle geleceğe dair vaatleriyle sınırları daha da bulandırıyor. Bazıları daha şimdiden makineleri kullanıcılarının sömürsünden korumak için insan haklarına mukabil bir makine hukuku talep etmektedir. Beyin (bazılarının gözünde) bilgisayarın aşağı bir versiyonu olsa da, sonuçta bir insan bedenine dahil olması bir lekedir. Bilgisayardaysa bu kusur yoktur. İnsanlık haline özgü olan bedeni ortadan kaldırma ve “zihinlerini” bilgisayara yükleyerek tamamen siber-uzaya dalmış halde yaşama isteklerini dile getiren araştırmacılar da bu söylem bütün radikalliğiyle ortaya çıkar. Bedene yönelik aşağılama bütün boyutlarıyla görülür. Bazılarına göre beden bilişim çağının gerektirdiği kapasitelere yaraşacak durumda değildir; yavaştır, kırılgandır, belleği zayıftır vs., dolayısıyla “zihni” içeren bir disketin takılacağı biyonik (yani büyük ölçüde ya da tamamen siborglaşmış) bir beden imal ederek ondan kurtulmak iyi olacaktır. Mesele yalnızca siber-kültürün ya da iletişimin gerekliliklerini yerine getirmek değil, aynı zamanda hastalığı, ölümü ve beden denilen yükten kaynaklanan bütün ayak bağlarını da ortadan kaldırmaktır. İnsanın doğası değişir, *homo silicium* olur (7. bölüm).

Elbette hâlâ etten kemikteniz ve sonuç olarak, bu kitap bedene hiç çekincesiz bir övgüdür, ama insanlık halini bedeni düzelterek ya da ortadan kaldırarak “iyileştirme”yi iddia eden girişimler gözümüzün önünde giderek çoğalıyor ve bunlar bazen, özellikle genetik alanında, korkulası değişimlere yol açabiliyorlar. İnsanın statüsü, farklılıkla ilişki gibi konularda yüklü sorular ortaya çıkıyorlar. Bir müsvedde gibi algılanan bedeni tasfiye etme ya da dönüştürme istemi, dünyanın tutarlılığını oluşturan simgesel evreni altüst ediyor. Ama sanal insan, varoluşu henüz eksik olan soyut bir insandır (Açılış).

Çağdaş aşırılığın girişimleri –genom sekanslama, genetik manipülasyon, *in vitro* fertilizasyon, doğum-öncesi muayene, bazı siber-kültürcüler için bedenlerin kökten ortadan kaldırıl-

ması, *body art* performansları, kas yapmak için alınan anabolizanlardan güç artırmak için alınan amfetamine kadar her türlü farmakolojik benlik yönetimi (bu liste uzun uzadıya devam edebilir)– yaşama zevki ve anlamı bakımından tehditler de içeren yeni bir dünya icat ediyor. Canlı varlığa hâkim olma, otoriter biçimde çerçevesini çizme iradesi hiçbir ayrıntıyı şansa bırakmıyor. Ontolojik sınırlar ortadan kalkıyor. Biyolojik mühendislik, üremeden ölüme kadar bedeni modifiye ederek özned ufak tefek tadilatlar yapıyor, benliğin ya da benlik duygusunun üretiminde ona müdahale ediyor. İnsan mahsulü ile doğa artık karşılaştırılabilir kategoriler olmaktan çıkıp birbirlerine karışmaktadırlar (bunlar elbette hiçbir zaman karşıtlanabilir olmasalar da, böylesine yakın oldukları da söylenemez). Günümüzde bütün bu karmaşa içinde kültürel kerterizler silinirken, dinler insanları ortak inançlar etrafında birbirine bağlama yeteneklerini kaybederken, çok sayıda bilim insanı da genetik ve siberuzaydaki hayret verici değişimler sayesinde bu boşluğa dalarak farkında olmadan kesin bilgiler veren, güzel yarınlar vaat eden, övgüler düzen yeni papazlara dönüşüyorlar. Diğer yandan, deren bir kriz içindeki teknoloji ve bilimi, kurtarıcı olarak sunanlar da vardır. Bunlar birbirini tutmayan, (bu söylevi verenler hakikiliğine kani olsa bile) çoğu salt hayal gücünden, ütopyadan kaynaklı söylemlerdir. Ama bunların hepsi de, göstermeye çalışacağımız gibi, bedeni iskartaya çıkarmakta ortaktır: İnsan ancak bedenini değiştirerek kurtuluşa erişecektir.

Amacımız elbette tekniğe ya da bilime meydan okumak değil, daha ziyade belli bir söylem tipini ve dinsel içeriğinin bilincinde olmayan bazı pratikleri çözümlemektir. Kaldı ki, bazı araştırmacıların biyolojik masal yaratıkları, birtakım yapay yaratıklar ya da başka sanal prosedürler yarattıktan sonra kendilerini Tanrı'yla kıyaslamalarındaki olağanüstü sıradanlık, dinselliğin çağdaş girişimler içinde eridiğinin ifadesidir. Kendini bir anlığına Tanrı sanmak toplumlarımızın tipik özelliği olmuştur.

Aynı zamanda benliğin kimlik sınırı olan bedenin sınırları paramparça olup kargaşa tohumları ekmektedir. Beden kişiden ayrıştığında ve yalnızca duruma bağlı olarak "bireyleşme etmeni"ne dönüştüğünde, bedenin kendine kapanması artık ben'i olumlamaya yetmez ve bu durumda Batı'nın antropolojisi bütün olarak çöker ve emsali görülmemiş olana açılır (Le Breton, 1993, 298 ve devamı). "Zihin" ya da "kötü" gen adına, beden tarayıcıdan geçirilir, saflaştırılır, yönetilir, yeniden yön verilir, doğası yeniden belirlenir, yapaylaştırılır, genetik olarak yeniden kodlanır, ayrıştırılıp yeniden kurulur ya da ortadan kaldırılıp lanetlenir. Bedenin parçalanması öznenin parçalanmasının sonucudur. Bugünün başlıca siyasal meselesi ve çağdaş toplumlarımızın temel çözümleyicisi bedendir.

1. Aksesuar beden

“Bugün [...] kendi ötesindeki bir bütünde ya da bir ereksellikte kendini aşmak yerine, kırınımdan geçerek hepsi birbirine benzeyen, biyolojik bir kültürdeki gibi embriyonik tarzda katlanarak çoğalan, sonsuzca bölünerek çevresini dolduran minyatür egolar kalabalığına dönüşmüş fraktal bir özneneden söz edebiliriz.”

Jean Baudrillard, *L'Autre par lui-même* (Kendi Olarak Başkası)

Bedeni üst-imlemek

Toplumlarımızda, ufak tefek simgesel tadilatların payı genişlemiş, bireylerin kullanımına sunulmuş bilgi ve hizmetler hazinesi ölçüsüzce büyümüştür. Benliğin yoğunlaşabilirliği, bedenin plastikliği artık sıradan olgulara dönüşmüştür. Anatomi kader olmaktan çıkmış, varlığın aksesuarı olmuştur; işlenecek, yeniden şekil verilecek, anlık *design*'a tabi kılınacak bir hammaddeye dönüşmüştür. Çağdaşların pek çoğuna göre beden eğreti bir temsil, bir süs, “özel efektler” için ideal mizansen yeridir. Yaklaşık on yıldır milyonlarca oyuncu bedenlerini amblem yapıp dönüştürmektedir. İnsan ile bedeni arasında kelimenin ikili anlamıyla bir oyun vardır. İkiciliğin modern bir versiyonu, bedeni artık ruh ya da zihnin karşısına değil, tam da öznenin karşısına koymaktadır. Çağdaş toplumlarımızda beden ihlal edilemez bir kimlik çağrısı, öznenin indirgenemez cisimselliği ve dünyada-varlığı olmakla kalmaz, aynı zamanda bir yapım, bir bağlantı noktası, bir terminal, sayısız eşleşmelere açık geçici ve işletilebilir bir nesnedir.

Beden artık benlikle özdeş, kişinin kaderi değildir; kendi üzerinde ufak tefek tadilatlarla bulunan ve bedenini tam da kendi kişiliğini ortaya koymanın asli unsuru kabul eden bireyin el altında bulundurduğu, gerektiğinde sökülebilen bir parçalar toplamına, bir tür alet kutusuna dönüşmüştür. Bugün beden bir *alter ego*'dur, bir ikizdir, bir başka kendidir, ama her türlü modifikasyona açıktır; kişisel varoluşun kökten ve ayarlanabilir kanıtıdır, geçici ya da kalıcı olarak seçilmiş bir kimliğin teşhididir (Le Breton, 1990).

Psikotrop maddeler ruh halini şekillendirir, estetik ya da plastik cerrahi beden formlarını ve cinsiyeti modifiye eder, hormonlar ya da beslenme bilimi kas kitlesini artırır, beslenme rejimleri bedenin görünümünü korur, *piercing*'ciler ya da dövmeçiler kimlik imlerini derilerin üzerine ya da içine yerleştirir, *body art* bu mantığı son noktasına vardırıarak, bedeni, kişinin keyfine göre değiştirip düzeltebileceği ve yeni moda kreasyonlar yaratma hakkına sahip olduğu iddia edilen bir malzeme kılar. Bazıları öznenin genetik formülü üzerinde doğrudan etkide bulunarak, formunu, hatta davranışlarını şekillendirmeyi hayal etmektedir. Bütün bu yöntemler, bedeni, öznenin bir halini veren, kenarda duran ayrı bir malzeme olarak yalıtır. Beden, seçilmiş ama daima geri çekilebilecek bir kimliğin değişken geometri kabuğudur, anlık benlik ilanıdır. İnsan yaşam koşullarını değiştiremese de en azından bedenini çeşitli biçimlerde değiştirebilir. Beden *design*'ı endüstrisi, bireyin bilincinin görece egemenliğinin bedeni boşlamaması ve görünümüne dek uzanması gerektiği duygusuyla gelişir. "Kendi olmak artık gelip geçici, ertesi günü olmayan bir performansa, üslupsuzlaşmış bir dünyanın büyüğü bozulmuş üslupçuluğuna dönüşüyor." (Baudrillard, 1997, 22). Beden kendine dair anlamlı bir iz edinmek için eğreti bir cisimleşmeyi sonsuza dek arayan Ben'in protezine dönüşmüştür. Bedenin ayrımsal olarak yaprak yaprak açılması yoluyla kendini sayısız hale sokmak, dünyadaki mevcudiyetini üst-imlemek için mizansenleri çoğaltmak imkânsız bir görevdir: Kendiyle tamı tamına örtüşmek için, kendi

için ve bir sosyal ortam ânu için geçici de olsa mutlak gerekli bir kimliğe tutunmak adına bedeni durmaksızın yeniden tezgâha koymayı gerektirir.⁴ İnsan yaşamla tam olarak bütünleşmek için kendi yaşam imlerini bedeni üzerinde görünür biçimde çoğaltır. Siber-seks ve cinsel kimlikler üzerindeki oyunlar konularında İtalya sahnesinde önemli bir yeri olan Helena Velena şöyle yazıyor: “Kendini değiştirme isteği, kendi bedenini kendi ben’iyle ilişkiye sokma isteği ne bir hastalıktır ne de utanılması gereken bir şey. Bunu açıkça ve gururla talep etmek gerekir. Bir özgürlük ilahisidir bu. Transseksüellik ve siber-seks bize bunu öğretir” (Velena, 1995, 191). Beden ben’in amblemine dönüşür. Öznenin içsellliği sürekli bir dışsallık çabasıdır, öznenin yüzeyine indirgenir. Kendi olmak için kendi dışına yerleşmek gerekir. Paul Valéry’nin sözüyle “en derin, tendir”; hem de daha önce hiç olmadığı kadar.

Estetik cerrahi bedenin yoğrulabilirliği duygusuyla birlikte önemli bir gelişme gösterdi. Bedenin şekillendirilecek nesneye dönüşmesi, cerrahların bekleme salonlarına koydukları ya da belirgin bir müdahale önermek için müşterilerine gösterdikleri kataloglarda doğrudan doğruya ifade bulur. Bu kataloglarda önce modifiye edilecek yüz ya da beden parçası, sonra da operasyonun sonucu gösterilir. Kötü nesnenin simyasal başkalaşımı! Müşteri kendisine sunulan müdahaleler paletinden, kendi yüzü ya da bedeni için uygun olanı seçer. Silikon enjekte edilmiş, protezlerle modifiye edilmiş ya da yeniden şekil verilmiş memeler, çeşitli şekillerde kaldırılmış yüzler, enjeksiyonla yeniden şekillendirilmiş dudaklar, yağları emilmiş, tıraşlanmış karın ve kalçalar, ekilmiş saçlar, arzu edilen fiziksel oranları elde etmek için deri altına yerleştirilen implantlar... Bütün bunlar kişi-

4 Bugün ABD’de psikiyatri ve adalet alanında *Multiple Personality Disorders* (Çoklu Kişilik Bozuklukları) vakalarında bolluk vardır: Bu vaka, kişiyi daha sonra hatırlamadığı birtakım eylemlere zorlayan kişiliklerin art arda gelmesi şeklindedir (Behr, 1995).

nin kendisiyle arasında hissettiği sapmayı azaltmanın yoludur. Estetik cerrahinin kullanımı, çoğu zaman, toplumlarımızı yöneten görünüm ve gençlik buyruğunun yanı sıra, yüz hatlarını ya da beden silüetini değiştirerek yaşam yönelimlerini bir çırpıda belirleme imkânını bu yolda bulan bunalım içindeki bireylerle (boşanma, işsizlik, yaşlanma, bir yakının ölümü, aileden kopma, vs.) ilgili bir gerçekliktir. Bu istemi oluşturan şey, var olduğunu dolu dolu hissetmek için başkalarının ve bizzat kendisinin kendine bakışını değiştirme kaygısıdır. Birey bedenini değiştirerek hayatını değiştireceğini, kimlik duygusunu değiştireceğini düşünür. Estetik cerrahi beden ya da yüz üzerindeki fiziksel bir özelliğin sıradan başkalaşması değildir; öncelikle hayal dünyasında gerçekleşir ve bireyin dünyayla ilişkisinde etkili olur. Birey pek sevmediği eski bedeninden ayrılarak yeni bir doğum, yeni bir medeni hal elde etmeyi umar (Le Breton, 1992). Estetik cerrahi, varlığın insan eliyle yaratılmış hali ve teşhir edilen kimliğin taşıyıcısı olarak bedenin toplumsal kabulünün çarpıcı bir örneğini sunmaktadır.

Bedene hâkim olmak

Bireyin bedeniyle ilişkisi kendine hâkim olma üzerinden kurulur. Çağdaş insan bedenini inşa etmeye, formunu korumaya, görünümünü şekillendirmeye, yaşlanmayı ya da zafiyeti gizlemeye, “sağlık potansiyelini” diri tutmaya davet edilir. Bugün beden bir kendini sunma motifidir. Richard Sennett’e göre beden kültürü Protestan etiğin modern bir biçimidir (Sennett, 1979, 269). J.-J. Courtine bu beden kültürünü “püriten etiğin kitlesel tüketimin zorunluluklarına verdiği tavizin başlıca biçimlerinden biri” olarak görür. “Dolayısıyla burada yasakların ortadan kalkmasını değil, daha ziyade kısıtlamaların yeni bir dağılımını görürüz” (Courtine, 1993, 242). Çağdaş aşırılık bedeni kendinde gerçeklik

olarak, insanın sureti olarak kurar; insan varlığının kalitesi bu suret üzerinden değerlendirilir, insan başkalarına sunmak istediği imajı bununla afişe eder. Çağdaş toplumlarımızın söylemi, kısaca, “Bedenlerinizle yargılanacak ve sınıflandırılacaksınız” der. Toplumlarımız bedeni benliğin amblemi olarak kutsar. Kursesiz görünme duygusuna ters düşmemek için bedeni uygun şekilde inşa etmek gerekir. Gözünü kendinden ayırmayan bedenin sahibi, bedeni kendisinin en avantajlı temsilcisi kılmaya uğraşır. Bu söylem bireylerin içinde bulundukları toplumsal ve kültürel koşullara göre küçük değişiklikler gösterse de beden karşısında toplumlarımızın genel durumu budur. Aslında bütün insan toplumlarında simgesel bir yapı olan beden (Le Breton, 1990; 1993) burada kendini dönüştürmeye, şekillendirmeye, dünyaya yerleştirmeye yönelik örtük bir buyruk altında hayli talep edilen bir yazıya dönüşür. Bütün toplumların kendi kültürel âdetlerine göre sürdürdükleri imleştirme burada istemli bir benlik mizansenine dönüşür, sayısız bireysel ve toplumsal çeşitlemeyle bedeni belli bir anın yönelimlerine göre işlenecek bir hammadde kılar.

Bireyler toplumunda kişinin ait olduğu topluluk, eylem modellerini ve değerlerini ancak üstü kapalı biçimde sağlamaktadır. Özne, kendi yaşam yönelimine karar veren eser ustasıdır. Bu durumda dünya, kıdemlilerin sözünün ya da geleneksel âdetlerin karşı çıkılamaz mirasından ziyade, belli kurallara saygı duyması şartıyla öznenin kendi kişisel egemenliğine sunulmuş bir bütündür. Çağdaş aşırılığın tanımladığı dünyada varoluşun anlamı, artık apaçık bir kültürel gerçekten çok bireyin kendi öz kararıdır. Bedenle ilişki artık kendiyle özdeş olmanın değil, benlik temsilinde öne çıkarılacak nesnenin apaçıklığından ileri gelir. Beden de artık –giderek daha az ayrıştığı diğer miraslar gibi– bir tür mirastır, dolayısıyla onu da yönetmek gerekir. Öznenin çıkarlarına ya da estetik duygusuna en iyi hizmet edecek şekilde yönetilmesi gereken bir girişimdir. Hâkimiyetin mührü, günü-

müz koşullarında kişinin kendi bedeniyle ilişkisinin paradigmasıdır. Her beden, bireyin kendi görünümü ve duyguları üzerinde yaptığı ufak tefek tadilatla dünyaya getirebileceği sayısız başka bedeni sanal olarak içerir. Toplumsal anlam sistemlerinin gözden düşmesi benliğe daha çok yoğunlaşmaya yol açar. Simgesel sınırları benliğin en yakınında ararken belirsizliği azaltmanın bir yolu, bedene, görünüme, duygulara kapanmaktır. Artık bireyin inanabileceği ve bağlanabileceği tek şey bedenidir.

Transseksüelizm ya da cinselliksizlik

Transseksüelin bedeni teknolojik bir yapıttır, cerrahi ve hormonal bir kurgu-yapıdır, kesin bir isteme dayanan plastik bir şekillendirmedir. Kendi varoluşunun oyuncusu olan transseksüel bir an için kişisel hissiyatına uygun bir cinsel görünüme bürünmek ister. Anatomik yazgısının verdiği değil, kendi kararıyla seçtiği cinsiyetle, kasıtlı bir kışkırtma ve oynama istemiyle yaşar. Transseksüel eski bedeninin fazla anlamlı yönlerini ortadan kaldırarak yeni görünümünün ikirciksiz imlerine ulaşır. Hiç tamamlanmayan, hormonlar, kozmetikler, giysiler ve varlık tarzı sayesinde daima yeniden fethedilecek bir bedeni kendisi için her gün yeniden şekillendirir. Dişilik ve erkeklik, dünyayla ilişkinin açık gerçeği olmak şöyle dursun, bedensel *design'*a uygun olarak imlerin yerinde kullanımıyla, benliğin yeniden tanımlanmasıyla sürekli bir üretimin nesnesi olur, engin bir deney sahasına dönüşürler. Özellikle erkek cinsiyet kategorisi derinlemesine sorgulanır. "Eril imgelem için," der Cooper, "trans altüst edici bir deneyimdir, çünkü her birimizde kuluçkada yatan homoseksüalite ile heteroseksüalite arasındaki bir kişi olarak dünyada kendine yer edinir. Bir transla oynadığın zaman çocuksu bir dokunma-görme merakını tatmin eder gibisindir; benzerin olan erkeklerin nasıl yaratılmış olduğunu hissederken, bir kadınla karşılaşma-

nın tedirginliğinden de çıkamazsın" (Cooper, 1997, 86). H. Vele-na, daha da ileri giderek, transseksüelliği şöyle tanımlar: "Kimlik olmayanın kimliği; daha doğrusu, kendini tanımlanmış ve kesin bir duruma bağlı değil, tersine geçiş, dönüşüm, ilişki ve akış ha-linde hissetmekten doğan bir benlik talebidir. Transseksüalizm hem sakallı olup hem de sokağa mini etekle çıkmak isteyenler, yalnızca partnerlerinin ayaklarını yalamak isteyenler, kendini bağlatmayı sevenler, ya da hem muhteşem memelere hem de mükemmel bir penise sahip olanlar içindir..." (Vele-na, 1995, 211).

Ayrıntılı giderme istemi, cinsiyeti ([sexe] Latince *secare*'den: kes-mek) bir beden ya da bir yazgı değil, bir karar kılmak, özellikle de kendini yaratmak ve dünyaya getirmek için bedenden kurtulma istemi. Transseksüel, bedenin dönüştürülmesi gereken bir form olduğu duygusunun neredeyse karikatürvari bir simgesidir. Bu nedenle, modernitenin birçok pratiğinin takıntısı olan farklılaş-mamışlık özleminin ötesine geçer; bu özlemin radikal örneklerini tıbbi yardımla üreme âleminde ya da yapay kuluçka sayesinde kadının gebelikteki rolünü ortadan kaldırma fantasma-sında gö-receğiz. Lyon şehrinde transseksüel fahişeliğin önemini gösteren D. Welzer-Lang, başkalarıyla yalnızca oyuncu-l ilişkide bulunan bir öznenin kimliğini tanımlanamaz kılan im oyununa dikkat çeker: "Sohbetimizin başlarında kendini kadın olarak tanı-tan ve kadınlar adına konuşan, hemen sonra aslında bir transseksüelin karşısında olduğumuz gerçeğini bize belli eden ve bundan bir yıl sonra da erkek kimliğini ve travesti niteliğini geri isteyen şu fahişeye ne demeli? Öte yandan, bütün bunlar toplumsal haya-tını esasen bir kadın olarak yaşamasına engel değildir" (Welzer-Lang, 1994). Çokbiçimli bir cinsellik taraftarı olan Cooper bu ba-şarıyı alışılmadık deneyimler arayışını gündeme getirerek gayet iyi açıklar: "Trans kadın size tuhaf gelecektir, fahişelik yapan ka-dından farklı olarak o arzulayan bir yaratıktır. Bir fuhuş gecesin-de neler olup biter dersiniz? Arkadan becerilmek isteyen o kadar çok müşteri vardır ki... Bir kadın tarafından arkadan becerilmek-

tir onları uyaran" (Cooper, 1997, 87). Transseksüel keyfine göre formunu ve cinsiyetini değiştirdiği kendi bedeninin gezginidir, modülerleşmiş ve artık özneye değil an'a atfedilebilecek durumsal bir nesne statüsünü son noktasına vardırır.⁵

Beden damgaları

Yetmişli yıllarda punk'lar fiziksel görünüm ve giyimle ilgili toplumsal adabı alaya alma istemiyle bedenlerini genellikle iğnelerle deler, gamalı haçlar, dinsel simgeler gibi her türlü tuhaf nesneyi doğrudan deriye iliştirirlerdi. Beden yakılır, sakatlanır, delinir, kesilir, dövmenlenir, uygunsuz giysiler içine sıkıştırılır. Toplumsala yönelik nefret, tam da başkalarıyla ilişkinin zorunluluğunu simgeleyen bedene yönelir. Burada önemli olan, kendini estetik olarak ortaya koymanın tersine, Londra ve Britanya toplumuna hoyratça başkaldırmaktır. Beden bir yansıtma yüzeyidir; bunu alaya alması biçimde başkalaştırmak, belli bir gençliğin yaşam koşullarını kökten reddine tanıklık eder. Ne var ki, saptırılan, stilize edilen punk kültürü, tüketim çevrimine girer. Moda, spor ve genç kuşakların yeni doğmuş çok yönlü kültürü tarafından derhal kapılan beden damgalarının statüsü kökten değişir. Ayrıca kişisel tekillik arayışı içinde de bu damgalar farklılaşır: dövme, *piercing*, *branding* (deriye kızgın demirle ya da lazerle kazınan çizgi ya da im), hacamat etme, deriyi ezme, şekilli yara kabukları yapma, *stretching* (*piercing* deliklerinin büyütülmesi), deri-altı implantlar, vs.

-
- 5 Travestilik cinsel kimliğin sınırlarından kurtulma istemini açığa vuran *body art*'ın asli bir boyutudur (Journiac, Luthi, Molinier, Castelli, vs.). Tanınmış birçok şarkıcı da görünümünün muğlaklığıyla oynar: David Bowie, Boy George, Michael Jackson, vs. Yüzünü yeniden yaptırın, saçlarını düzleştiren, cildini beyazlatan Michael Jackson, bedenin nasıl yalnızca bir görünüm olduğunun ve bedenin sahnelenmesiyle benliğin dünyaya getirilmesinin eşdeğer olduğunun etkileyici bir örneğidir.

Dövme, derinin içine renkli bir madde enjekte etmek suretiyle doğrudan bedene kaydedilen görünür bir imdir. Kadınlara özgü ve yalnızca yüze yapılan geçici makyajdan farklı olarak kalıcıdır, hem erkeklere hem de kadınlara yapılır ve esasen bedeninin her yerine (omuz, kol, göğüs, sırt, vs.), ender olarak da yüze uygulanır. Dövme uzun zaman boyunca dövme taşıyanların “ilkel”liğiyle ilişkilendirildi. 20. yüzyıl başında Lombroso ya da Lacassagne’a göre dövmeli bireylerin “vahşiler” olduğundan, yani onların gözünde daha aşağı, uygarlaşmamış ve her türlü suça eğilimli insanlar olduğundan şüphe yoktur. Buranın ya da başka yerin barbarları olarak, bedenlerini örten tabakaya yaptıkları resimle uygarlığa ait olduğu öne sürülen değerlere başkaldırdıklarını ifade ederek kendi utanç verici durumlarını kendileri açık ederler. Önyargılardan oluşan bir doku bu alandaki araştırmaları uzun süre karanlıkta bırakmıştı. Böylece, hem beden damgalarının geleneksel toplumlardaki kültürel anlamı, hem de deriye işlenen izlerin halk katmanları arasındaki mahrem anlamı yanlış anlaşılmıştır. Ayrıca hem “ilerleme”nin taşıyıcısı “beyaz” uygarlığın üstünlük duygusuyla, hem de tehlikeli sınıflar olarak algılanan çalışan sınıflar karşısındaki ürküntüyle yüklü çifte bir horgörü oluşmuştur. Bugün artık dövme yasadışı olmaktan çıkmış ve uzun zaman boyunca taşıdığı kötü imajdan uzaklaşmıştır, hatta geçici dövme edevatlarının satışa çıkmasıyla birlikte değeri altüst olup esneklik kazanmıştır. Beden damgalarına yönelik hayranlık toplumlarımızı bütünüyle etkisi altına alırken, *piercing* de özellikle genç kuşakları etkilemektedir.

Piercing, kulak, burun, dudak ve dilin değişik noktalarına, memelere, göbek deliğine, erkek üreme organlarına (penis başından yatay olarak geçen *ampallang*, alttan geçen Prens Albert, sünnetli erkeklerde penis başının altını çevreleyecek şekilde dizilen Dydoe, vs.) ve dişi üreme organlarına (küçük ya da büyük dudak üstü, klitoris, vs.) yapılır (*Re/Search*, 1989; Zbinden, 1997). Bu son *piercing*’ler çoğu zaman cinsel ilişkileri yeni duyumlarla

yoğunlaştırma isteğine bağlıdır. Ama özel uyarılmalar olmasa da, bu mücevherleri taşıyanlar bu şekilde damgalanmış organlarını ayrıcalıklı hissederek. Benlik hissinin ve hazzının yaygınlaştığı mahrem yerlerdir buralar. *Piercing* estetiği ABD'nin Batı kıyısında, Fakir Mukasar'ın "eksantrik milyoner" olarak betimlediği bir avuç *piercing*'li insanı bir araya getiren D. Malloy'un çevresinde doğar (bunların arasında Fakir Musafar, Jim Ward ve başkaları vardır). Jim Ward 1975'te Los Angeles'ta ilk *piercing* dükkânını açar ve büyük başarı elde eden bu özel mücevherlerden satar. ABD'de, ardından İngiltere'de ve nihayet Avrupa'da başka dükkânlar açılır ve hızla çoğalır. Aynı grup *PFIQ* (*Piercing Fans International Quarterly*) dergisini çıkarmaya başlar. Bedenin işlenebilir bir nesne olduğu ve benlikle kurulan kırılganlık mevcudiyet ilişkisinin daima yeniden işlenebilecek eğreti bir formu olduğu yolundaki örtük düşünüşün katkısıyla beden damgaları giderek artan bir başarı elde ederler. "Şehirli kabileler" olarak adlandırılması uygun düşen şeyin (punk, hard rock, tekno, grunge, motorcular, gay'ler, vs.) emdiği, sado-mazoşizmin, fetişizmin ve punk'ın marjinal yerlerinin dışında kalarak, "yüksek sosyete terziliği" –özellikle Gautier'nin mankenleri– aracılığıyla, bedenin eksik bir form olduğu ve bireyin onu kendi stiliyle tamamlaması gerektiği fikriyle büyüyen genç kuşaklara ve bütün topluma yayılır. Dövme ve *piercing* stüdyoları çoğalmakta ve talebi artırmaktadır.

Bedeni damgalamanın mitolojisi, daha ilk adımlarından itibaren, kabilecilik, ilkelcilik gibi anahtar kelimeleriyle beraber boy gösterir. "Modern ilkeller" hareketinin başlıca üstatlarından biri olan (1930 doğumlu) Fakir Musafar, hareketin etki alanını şöyle tarif eder: "İlkel bir aciliyete cevap veren ve bedenleriyle bir şey yapan kabileden-olmayan herkes." Bu kişiliğin üzerinde durmaya değer, çünkü çağdaş aşırılığın bedenle ilişkisi bakımından simgesel niteliktedir. Fakir Musafar çocukluğundan itibaren çoğu zaman umuma sunduğu çok çeşitli bedensel modifikasyonlar deneyimlemiştir. On iki yaşındayken *National Geographic*'teki bir

röportajda fotoğrafını görüp etkilendiği, boynuna kemer takılmış ergene benzemek için beline sıkı bir korse geçirir. Sonraki yıl ilk *piercing*'ini sünnet derisi üzerinde gerçekleştirir ve *Modern İlkeller*'in doğum anı kendince simgesel biçimde belirler. İyice inceltilmiş bir zımbayla saatlerce uğraşarak *piercing* yapar, bedeninin bu dönüşümünü spiritüel bir deneyim olarak yaşar. Ergenliğinde kişisel arayışını göğsüne dövme yaparak sürdürür. Burnunu, kulaklarını deler, bedenine iğneler batırır. Acı onu etkilemez, çünkü kontrolü altındadır, ama sıradanlıktan kurtulduğu bu anlarda yaşadığı başkalaşmış bilinç hallerini yeniden-üretmek ister.⁶

On yedi yaşında oruç tutar, kendini uykusuz bırakır, bedeninin etrafına kalın bir zincir sararak kendini sıkıca duvara bağlar ve saatlerce dans eder. Ayakları ve kolları uyuşmuş, neredeyse boğulacak halde bir tür esrikliğe ulaşır. Ancak kurtulmayı başarır ve bazı uzuvları tamamen hissizleşmiş halde bayılır. Bu yine de bir aydınlanma ânı olur. Sonrasında, beden deneyimlerini uç durumlara doğru genişleterek çoğaltır: Bütün bedenini deri solunumunu engelleyen yaldızlı bir boyayla kaplar, olta iğneleriyle göğsüne ağır nesneler asar, *piercing*'lerine ağırlıklar bağlar, sonuçlarının bilincinde olduğu bir operasyonla penisine ağırlıklar bağlayarak uzatır, böylece cinsel işlevini kaybetmeyi kabul eder ve eşiyle başka cinsellik biçimleri yaşar, çok dar korseler giyer, çivili, cam kırıklı yataklarda yatar. Şiva'ya tapan Hindulardan ödünç alınmış, bedeni etrafında bir tür yelpaze oluşturacak şekilde saplanmış bir dizi uzun sivri metalden oluşan bir konstrüksiyonu yanında taşır. Göğsünden ve başka yerlerinden kancalarla kendini asar vs. Deri-

6 "Acının olumsuzluğu (güçlü ve beklenmedik bu duyum) yalnızca yeterince hazırlıklı olmayanlar için geçerlidir. Eğer yeterli idman, bilgi ve pratiğe sahipseniz, onu aşabilir, istediğiniz herhangi bir şeye dönüştürebilirsiniz... Kendimi derime soktuğum kancalarla astığım zaman ben bunu yapıyorum. İnsanlar, 'Korkunç acı veriyor olmalı,' diyorlar. Ben de 'Hayır, esrik ve güzel,' diyorum (Re/Search, 1989, 13). Acıyla büyülenmeyi bu bölümde ele aldığımız başka pratiklerde de bulacağız.

si dövmelemlerle ve *piercing*'lerle kaplıdır. Bunların anlamı kendisine sorulduğunda, bu eylemlerle yaşadığı hazdan ve hissettiği esriklik hallerinden bahseder. Fakir Musafar, “modern ilkelciliğin” yani bağlamından koparılmış, uygulayıcıların kökensel kültürel anlamlarını bile çoğu zaman bilmeden fiziksel performansa dönüştürdüğü, âdeta kayıtsız bir zamansızlık içinde yüzen pratiklerden ve ritüellerden oluşan kolajın etkileyici bir örneğidir. Ama bu deneyimler bazı mahrem kutsallık formları da barındırdığından, uygulanmaları özel bir yoğunlaşma gerektirmektedir.

Birçok insan toplumunda beden damgaları ya varoluşun farklı uğraklarına geçiş törenleriyle ya da topluluk içindeki belirli birtakım anlamlarla bağlantılıdır. Örneğin dövme kimlik değeri taşır, öznenin bir gruba ya da toplumsal bir sisteme aidiyetini bizzat teninde ifade eder, dinsel uyruklukları kesinleştirir, ad koymanın değerini iki misli artıran bu kültürel himaye dolayımıyla bir biçimde insanileştirir. Kimi insan toplumlarında dövmenin okunuşu, insanın belli bir soy, klan ve yaş sınıfına ait olduğu hakkında bilgi verir; bir statüyü işaret eder ve ittifakı sıkılaştırır. İmlerle deriye işlenen bu entegrasyon çalışması olmadan bir grupla kaynaşmak imkânsızdır. Bunun tersine, “modern ilkeller” için önemli olan öncelikle bu imlerin estetik boyutu ya da fiziksel performans nitelikleridir (başka bir toplumsal ve kültürel bağlama taşınabilmek için kökensel anlamları bazen basitleştirilse de bu böyledir). Fakir Musafar geleneksel topluluklardan bahseder durur; onların âdetlerini benimseyerek, esrik anlar yaşamak için bunları amacından saptırır. Geleneksel ritüeller bir müzenin vitrinlerinde sergilenen cin maskeleri gibi folklorlaştırılır; bizim çağdaş Batılı toplumlarımız için yalnızca temsil değeriyle önem taşıyan ve kendi içerikleriyle alakasız imlere dönüşürler. Bedeni –yüzü dahil– neredeyse tamamen dövmeyle kaplı olan Tatoo Mike, bu çeşitli beden damgalarından, “Samoalılardan Kızılderililere dek uzanan, bir tür farklı kültürler psikodelizmi içinde bir araya getirilmiş desenler” diye bahsederken modern ilkelciliğin

felsefesini gayet iyi anlatır (s. 39). Öte yandan, Fakir Musafar da, göğsünden ve başka yerlerinden kancalarla kendini asmasını Mandan Kızılderililerin “güneş dansı” terimiyle adlandırınca onları karşısında bulmuştu. Mandanlar onu bu terimi kullanmaktan men etmeyi başardılar.⁷ Beden damgaları kökten bir senkretizm içine girmiştir.

Mark Dery’ye göre modern ilkelcilik “teknolojik-hard-core ve endüstriyel dans müzik hayranlarını, kölelik fetişistlerini, performans sanatçıları, teknolojik-paganları, son olarak deri altı kancalarla kendini asan amatörleri ve başka törensel bereleme biçimlerine ya da bilinç yitimi haller ürettiği düşünülen ‘bedensel oyunlar’a meraklı kişileri kapsayan, her şeyin içine tıktırıldığı bir kategoridir” (1998, 288). Böylelikle bir “şehirli kabileden” bir başkasına geçen ya da şekilleri hoşuna giden imleri kökenleri hakkında kaygı duymaksızın kendine mal eden, zaten başka bir toplumsal ve kültürel bağlamdan gelmiş olan damgaları bir kez daha yolundan saptıran kişiler tarafından katıksız paradoksal bir estetik olarak kullanılan imler iyice yüzergezerleşir. *Piercing yaptırmış bazı kişiler* bedenlerinin içinde metal taşıma fikrini sever. Biyo-mekanik dövme bedeninin mecazi bir biçimde teknikleştirilmesinin ifadesidir. Elektrik devreleri, çipler, sibernetik makineler, geometrik formlar ya da siber-kültür ve özellikle video oyunları kaynaklı birtakım canavar desenleri. Kabile stili çoğu zaman biyo-mekanik stille karışır, imler zevke göre birbirinin yerine geçtiğinden bütün çeşitlemeler mümkündür.

Bundan böyle, deriye işlenen im yaşamın kilit anlarını –bir aşk ilişkisi, arkadaşlar arası ya da siyasal bir gizli ortaklık, bir statü değişikliği, bir anı– metaforik olarak kayda geçmenin bir tarzı olur. Anlamı çoğu zaman başkaları için esrarengiz kaldığından ve imin bulunduğu yere gündelik hayatta ulaşmak her zaman kolay olmadığından bu sergileme tarzı açık ya da örtük

7 Fakir Musafar ve *Modern İlkeller* konusunda okur *Re/Search* dergisindeki dosyaya bakabilir (1989).

olabilir. Bireyin yaşamundaki güçlü bir olayın, geride bıraktığı ama izini korumak istediği kişisel bir dönemin belleğidir. Bedeni başkalarına hitap eden bir yazı, düşmanlığa karşı simgesel bir korunma, dünyanın güvensizliğine karşı koruyucu bir yüzey kılan bir kimlik talebidir. Deriye işlenen damga ya da *piercing* mücevheri, çoğu zaman bu imi paylaşılanlar arasında daha baştan kurulan bir ortaklığı da içeren, yüzergezer bir topluluğa mensup olma tarzıdır. Ayrıca bunlar bireyin özel bir şehirli topluluğa ait olduğunu belirten daha genel bir üslup özelliği olarak da kayda geçerler. Beden formunu değiştirerek kendini değiştirmenin kişisel bir ritüelidir bu. Kişi göndermeleri, gelenekleri kullanarak ufak tefek tadilatlar yaparak, farkında olmadan senkretizm inşa eder ve damgalama deneyimi spiritüel bir deneyime, mahrem bir geçiş ritüeline dönüşür (Jeffrey, 1998; Le Breton, 1991).

Her ne kadar oyun ancak imlerin nereye işlendiğine göre, yani başkalarının her zaman görebildiği ya da yalnızca ortaklık arzusu içindekilerin görebileceği yerlerde olmasına bağlı olarak mümkün olsa da, beden damgaları aynı zamanda dikkat çekme istemini, bir varlık estetiği yaratma istemini de içerir. Bunlar bireyin inisiyatifine bağlı kalırlar ve böylece benlik temsilinde bir kutsallık mekânını cisme büründürürler. Derinin yüzeyi özel bir haleyle ışıldar; kişisel hayata anlam ve oyun katar. Çoğu zaman elden kaçan bedenin ve dünyanın yeniden ele geçirilmesi olarak yaşanır; kişi varlığının izini derisine fiziksel olarak kazır, kendi benliğine sahip olur, özneye kişisel egemenlik duygusunu iade eden bir im, (hem anlamsal, hem de olgusal) bir sınır çizilir. Damga deriye çizilmiş simgesel sınırdır, anlam ve kimlik arayışında bir köprü ayağı işlevi görür, bireyin kendini seçtiği bir kimlikle ortaya koymasını sağlayan bir benlik imzasıdır. Hapishanelerde dövmenin, zamanı ve bedeni gardiyanların daimi soruşturmasına teslim eden kapatılmayla kimliğin silinmesine karşı kişisel direnişin tercümesi olması anlamlıdır. Mahkûm için dövme, özerklik kaybının geçici olduğunu, bedeninin elinden

alınamaz has bir mülk olduğunu vurgular, damga bedenden çıkartılamaz (Saunders, 1989, 40). Yaşamı üzerinde hakimiyeti olmasa bile, bedeni elinin altındaki bir nesnedir ve kişisel egemenliğinin bedeni üzerindeki gücü neredeyse sınırsızdır. Eski Yunan toplumunda damgalanma kişinin başkalarına yabancılaşmanın simgesiyken, bugünse tersine beden damgası kendine ait olmanın dışavurumudur. Kişisel kimliği cisme büründürmekte kendi başına yetersiz olan bedeni kişisel bir inisiyatifle tamamlama zorunluluğunun ifadesidir.

Body building

Bedenin önemini tamamen inkâr ederek insanı katıksız bir bilgisayar-zihnine dönüştürmek isteyen kimi Yapay Zekâ akımlarının iddialarının tersine, *body builder* beden ile zihin arasındaki ikiliği aynı radikallikle (ya da safiyanelikle) yeniden olumlar, tehdit edilen kimlik duygusunu yeniden kurmak ya da inşa etmek için bir tür simgesel direniş içinde oyununu bedene dayandırır. Bedeni bir tür makineye, yani androidin canlı versiyonuna dönüştürür. *Body builder*'ın Ben'i bedeninin yüzeyinde abartılı biçimde dışa vurulur, kimlik hâkim olunabilir kişisel bir üretim olarak kaslarda şekillendirilir. *Body builder* bedenini eline alarak varoluşunun kontrolünü de eline alır. Hem kendi kendine dayattığı egzersizlerle, hem kılı kırk yararak hesaplanmış bir diyet bilimine dönüşmüş beslenmesiyle, hem de daima kendine hâkim olma ve kendini sakınma ilkesi uyarınca yönettiği gündelik hayatında, kaslarının ele gelir ve güçlü sınırlarını yaşadığı dünyanın belirsiz sınırlarının yerine koyar. *Body builder* yalnızca kas kütlesi edinmeye çalışır, onun gözünde yağ bir parazittir ve bunu yok etmek için daimi bir stratejiyi seferber eder. Elbette yeni başlayan biri yeterli bir “temel” elde etmek için fiziksel hacmini geliştirebilecek şekilde dört kişilik yemelidir. Biriktirilen yağ daha sonra katı bir egzersiz ve beslenme rejimiyle kaslar için

besine dönüştürülür. Yalnızca kas üretmeye yönelik olan beslenme, alınması gereken protein toplamının bilimsel hesabına dayanır. *Body builder* her gün gastronomiyle taban taban zıt beş ya da altı öğün yemek ve bunu da yapılacak işin bir başka parçası olarak sindirmek zorundadır. Gıda takviyesi, toz halindeki protein, mineral ve vitaminlerle sağlanır.

Beslenme başlı başına bir disiplindir, kimi zaman günün birkaç saatini kaplar; antrenman kaslara ve görünüme adanmış çileci bir yaşama, hiç dinlenmeden şekillendirilmesi gereken bir beden ayinine dönüşür. *Body builder*, toplumlarımızı niteleyen cinsel aidiyet kararsızlığının karşısına kendi eriliğinin ikirciksiz karutını koyar. Yoğun antrenman içindeki kadınlarda, diyetetik ve egzersizlerle birlikte alınan erkek hormonları dişiliği siler ve formu bakımından benzersiz, ancak saç kesimi ve giyimle ne olduğu anlaşılabilen bir beden üretir. Her gün binlerce erkek ve kadın, daima ayna karşısında –zira salonlarda ayna vardır ve egzersizler aynanın varlığını gerektirir– *alter ego* (halter ego) olarak ortaya koydukları bedenlerini helak etmektedir. Mesele kendini imal etmek, kendi bedenini değer kazanacak bir nesneye dönüştürmektir. Fransız dekatloncu C. Plaziat, iyi bir ikilikçi olarak, “bu kas yapısına sahip olmaktan [...] bu bedeni yıllar yıllar boyu çalışarak inşa etmiş olmaktan” gururlu olduğunu ifade eder. “Bütün bu işi, irade ve cesareti teşvik eden kafa yönetmiştir” (*Actuel*, no. 19, 1992). Kullanılan dil ikirciksizdir. Fransa’da SOFRES’in [Fransız Kamuoyu Araştırma Şirketi] 1995’te yaptığı bir kamuoyu yoklaması, düzenli ve yoğun olarak salona gidenlerden kas edinerek forma girmek için daha gevşek bir idman uygulayanlara kadar uzanan, dört milyon kişi saymıştır. Bu olgunun ABD’de (Courtine, 1993) ve Brezilya’da (Malysse, 1999) da toplum çapında önem kazanmakta olduğu biliniyor.

Sıkıntıyla baş etmek ya da kişinin kendi üzerindeki kontrolünü artırmak için makinelere bedensel işlevler eklenir. Örneğin forma girme ya da kas yapma salonlarındaki aletler kolaylıkla

samımı ve etkileşimli hale getirilebilmektedir. Makineleri dost canlısı ve samımı ortaklara dönüştürecek yetkinliği sağlamak için bilişim devreye girer. Makineler, fiziksel özelliklerini ve alışıldık performanslarını bildikleri kullanıcılara gerçeği sakınmadan söylerler. Kullanıcının motivasyonunu süreklileştirmeye, bedenini keyfinin hizmetçisi kılmaya çalışırlar. *Body building* kaslara söylenen bir ilahidir, deriyi yüzmeden bedeni tersyüz etmektedir; çünkü kas yapıları uygulayıcıların canlı teninde de tıpkı Vesalius'un çizimlerindeki gibi görünürdür. Dahası, antrenman kas kümelerini sırayla ayrı ayrı çalıştırmak üzere birbirinden ayırt etmeyi gerektirir. *Body builder* yalnızca deri altındaki görünümle ilgilenen kılı kırk yaran anatomist gibi bedenini parça parça inşa eder. Yaygın bir ifadeyle, iyi hazırlanmış bir beden "jilette kesilmiş" gibidir (Stutz, 1998). Bedenin *alter ego* olarak kenara ayrılması, kendini heykel gibi yontmak için yöntemli bir operasyona girişmiş şu kişinin sözlerinde açıkça ortadadır: "Bedenimizdeki bir kasa kendimizin bir parçasına bakar gibi değil, bir nesneye bakar gibi bakmak gerekir. Bir kısmın daha çok gelişmesi, bir başka kısmın inceltilmesi gerekir; bu kas sana ait değilmiş gibi, bir heykeltıraş gibi rötuşlar yaparsın" (Rahmouni, 1993). *Body builder*'ın kendi için imal ettiği, makine gibi ince kesimli beden, steroidler ve diyetle güçlendirilerek tamamlanır; teni kılı kırk yararcasına analiz ederek, kas liflerini sırayla çalıştırarak, sabırla üretilmiş bir bedendir bu.

Makinelerin saplantılı kullanımı bedene âdeta yavaş yavaş nüfuz etmeleriyle ve beden bileşimine dâhil olmalarıyla etkisini gösterir; *body builder* kas yapma salonunun teknik manzarasının parçası olur.⁸ Kişinin kendini imal etme aletlerinin dolayısıyla

8 P. Schelde, uzun zaman boyunca *body builder*'ın mutlak modeli olarak kalan Arnold Schwarzenegger'den ironiyle bahseder: "Güçlü bir teknolojik aygıtın parçası gibi: Onu bir yere götürüp bir düğmeye basıyorsunuz ve o da harekete geçiyor. Uysal bedenin, inşa edilmiş, steroidlerle güçlendirilmiş ve bir o kadar uysal bir zihni bünyesinde barındıran

kurulan ayna ilişkisinde *body builder* işlevleri bakımından yarar-sız kaslardan oluşan bir kaledir; çünkü ne bir şantiyede fiziksel etkinlikte bulunacaktır ne de Kanada ormanlarında odunculuk yapacaktır. Kas gücü, kimlik oluşturuucu simgesel boyutuyla, kendi için istenir. Güç gerektiren etkinliklerin yok olmaya yüz tuttuğu, nöbeti makinelere devretmiş bir toplumda kas sonuç üretmez; bu da, göreceğimiz gibi, bedenın çoğu zaman kadük bir form olarak değerlendirildiğı siber-kültüre yönelmiş bir toplum-da (görünüşte) bir paradokstur. *Body builder*, yani beden inşacısı kendi fiziksel sınırlarını inşa eder, tekrar tekrar yapılan egzersiz-lere dayalı bir fiziksel çilecilik içinde bu sınırlarla gün be gün kar-şı karşıya gelir; belirsizliğin dünyasında kendine hâkim kalmayı ya da, en azından, nihayet kendi olduğı yanılısamasını samimi olarak kendinde yaratmayı sağlayan *containing*'i [kapsayıcı] adım adım inşa eder.⁹ Bedenini ikinci bir deri gibi, bir üst-beden gibi, koruyucu bir karoser gibi giyer; bütün parametrelerini kontrol ettiğı bir dünyada kendini nihayet korunaklı hisseder. Burada acı, sınırla simgesel karşılaşma ve inşa edilecek kimliğin önünde-ki geçici engel olarak karşımıza çıkar (Le Breton, 1995).¹⁰ Kas yap-ma salonu çoğu zaman işkence odasına benzetilir. Ne kadar acı çekilirse, kaslar o kadar iyi gelişir ve değeri lenir. Aynı zamanda acı *body builder*'ların çoğu zaman cinsel eyleme benzettikleri yay-gın bir hazza dönüşür. Acının duyumu anlamının yerini alırken,

bedenin nihai örneğidir o: Programları uygulayabilen, ama başka pek bir şey yapamayan akıllı bilgisayar" (Schlede, 1993, 203).

9 Bu konuda M. Dery'nin çözümlemelerine bakınız (1998).

10 Aşırı fiziksel ve sportif etkinliklerde kas acısıyla kurulan mahrem ilişki konusunu uzun uzun irdelemiştik (1991, 1995); burada buna geri dön-meyeceğiz, ama anlam üretmek için acıdan mecburi geçiş sayısız sosyal etkinlikte de karşımıza çıkar. Yetmişli yılların İngiltere'inde punk'ların yeraltı tezgâhlarından çıkardığı ve modanın hemen devraldığı Sadoma-zoşist kültür de hissedilir biçimde gelişmiştir. Burada da bir başkasıyla törenselleştirilmiş bir ilişki içindeki fail açısından anlamlı bir acı üretimi söz konusudur.

bedenin ortaya çıkardığı sınır da artık toplumun sağlamadığı ve kişisel tarzda çalışarak üretilmesi gereken sınırın yerini alır.

Body art

Burada özellikle Orlan ve Stelarc örnekleriyle ele alacağımız çağdaş *body art* [beden sanatı], nesneye dönüştürülmüş bir bedenin benzersiz statüsünü örnekler. *Body art*'ın ilk evresi, Amerika'nın Vietnam'daki varlığına, Soğuk Savaş dönemine, uyuşturucuların keşfi, kadın-erkek ilişkilerinin altüst olması, özellikle cinsel özgürleşme yoluyla geleneksel ahlakın sorgulanması ve beden tapıcının çetin siyasal iklimine denk gelmiştir. *Body art*, bireysel gelişme olanakları ile toplumların ahlaki –özellikle de ticari– bir cendere içine sıkışması arasındaki mesafenin keskin bilincini işin içine katar. Eşitsizliklerine ve adaletsizliklerine rağmen sürmekte ısrar eden bir dünyanın savunmasına karşı toplumu dönüştürme (Marx) ile hayatı değiştirme (Rimbaud) sloganları eleştirel güçlerini birleştirirler. Bazı sanatçıların mutsuz vicdanları canlıdır ve sanatsal ifadenin kökten biçimlerine yol açarlar. Beden kendi maddiliği içinde sahneye girer. Geçici ân'a kaydedilen, katılımcıların etkileşimlerine göre örgütlü ya da doğaçlama bir törensellik içine yerleştirilen bir eylem olarak sanatın bedenselleşmesi, doğrudan kişisel bir katılımı toplumsal, siyasal ve kültürel işlevlere meydan okur. *Body art*, yaşam koşullarının beden üzerinden eleştirisi. Sanatçıdan sanatçıya ve performanstan performansa değişiklik göstererek, kendine eziyet ederek doğrudan tene dokumanın radikalliği ile simgesel bir yöntemle izleyicilerin kafasını allak bullak etme ve gösterinin güvenliğini kırma istemi arasında gidip gelir. Performanslar cinsel kimliği, beden sınırlarını, fiziksel direnci, kadın-erkek ilişkilerini, cinselliği, utanma duygusunu, acıyı, ölümü, nesnelerle ilişkiyi vs. şiddetle sorgular. Beden dünyanın sorgulanma yeridir. Artık niyet güzel olanın olumlanması değil, tenin kışkırtılması, bedenin tersyüz edilmesi, tiksinti ya da

dehşetin dayatılmasıdır. Bedensel maddelerin (kan, idrar, dışkı, sperm vs.) öne çıkarılması, izleyicileri muaf tutmayan, sanata ve gündelik hayata konulmuş kısıtlamaları reddetmenin bedelini sanatçının kendi kişiliğiyle, bedeniyle ödediği bir dramaturji oluşturur. Ötekine fiziksel olarak dokunma istemi, giderek daha fazla vaatte bulunan mizansen ve değişimlerde genellikle mevcuttur. İzleyici sanatçının acılarına (ya da hayal ettiği kadarıyla acılarına) vekâleten katılarak etkilenir.

Body art açısından beden, fanteziler, fantasmalar, kışkırtmalar, somut müdahaleler için bir malzemedir. Beden, horgörünün övgüyle iç içe geçtiği muğlak bir jestle, bir yaratım kaynağı olarak üstlenilir. "Soyutlamanın ve kavramsal sanatın karşı kutbunda, plastik sanat sanatçıları, bu yeni *pathos* aracılığıyla, yapının altında unutmaya ya da cansızlaştırmaya eğilim gösterdiğimiz şeyi bir anlamda 'burnumuza sokmak' isterler: Önce estetize edilip sonra da bir tür kalkanla uzaklaştırılan bir bedenden ziyade, şu bayağı, çirkin, gündelik, hareket eden, acı çeken beden" (Maisonnette, Bruchon, 1981, 169). Kan, kaslar, sıvılar, deri, organlar vs. ortaya saçılır, bireyle bağları koparılır ve yapının unsurları olurlar. Her türlü başkalaştırmaya, hatta işkenceye ve yok edilmeye açık; sanatçının, organik formları altüst ederek, kılık değiştirerek, hatta bedenle oynayarak travestilik yapmak suretiyle hayvansal ya da cinsel olarak melezlediği "organsız beden." Bununla birlikte, acı değerli bulunmaz, kefarete ya da erginleme işlevi görmez, hatta bir sınır bile değildir; acıya ilgi duyulmaz, üzerinde durulmaz. Acı, en kötü durumda, "et" in alaycı bir anıştırmasıdır, çağdaş teknolojilerin kadük kıldığı bedensel makine olarak yaşanan tenin isyanıdır.

Organ alımları ve nakilleri, hormonal ve cerrahi yollarla cinsiyet değişiklikleri, genetik manipülasyonlar, *morphing*, bilişim gibi etkenler *body art*'ın meselelerini ve bağlamını kökten değişikliğe uğratmıştır. Altmışlı yıllarda beden öznenin hakikatinin, dünyada-varlığını cisimleştiriyordu, bugünse tıbbın ya da

bilişimin sürekli *design*'ına tabi kılınmış bir yapıttan ibarettir. Öznenen özerkleşmiş, siborglaşmıştır. Eskiden kişisel kimliğin dayanağı olan beden, bugün çoğu zaman aksesuar statüsündedir. İnternet ve uzay yolculukları çağında postmodern ya da *post-human* [insan-sonrası] sanatçılar, *body art*'ın ilk evresinden farklı olarak, taş devri insanıyla aynı bedeni taşımayı katlanılmaz bulurlar. Bedeni en son teknolojilerin seviyesine yükseltmek ve ona tümünden hâkim olmak isterler; onu ayrıştırılabilir ve makineyle melezlenebilir bir dizi parçadan ibaret olarak algırlar. Orlan çalışmalarında uzun zamandır bedeni merkeze almaktadır. İlk evrede, beden sınırlarını sergiler ve müstehcenlikle oynar. Annesinin çeyiz olarak verdiği kumaşı yatak maceralarına çarşaf yapıp kirletir, arzunun kumaştaki izlerinin yerini keçeyle, kalemle, süslemelerle vb. işaretler. Sonra mahrem olanı kamusal alanın ortasına asarak bedende reddedileni sergiler. Yapıtın ana çizgisi sevgililerinin spermlerinin bazen kendi âdet kanıyla karışmış haldeki izleridir. Beden malzemedir; tapınak olduğundaysa sadece kirletilmek içindir. Bir başka performansta, "cinsel organı [âdeti sırasında, bir taraftaki kılları maviye boyanmış olarak]" görülür. "Video monitörlerinden biri bunu görecektir olan erkeği ya da kadını gösterirken, bir diğeri de o sırada görmekte olan kadın ya da erkeklerin kafasını gösterir" (Orlan, 1997, 35). "Sanatçının öpücüğü: Beş Frank" performansında parayı veren erkekleri ve kadınları öper. O ânın yapıtı ve önerisi buydu: Sanatçıyla mahrem bir ânı paylaşmak suretiyle geçici yaratıma dâhil olmak. Lizbon'da çıplak bedeninin gerçek boyutlardaki kopyasını taşıyan opak bir ayin kaftanı giyer. Tanık olanlar ve otoriteler üstünde kışkırtıcı etki uyandıran ama aslında çıplaklık olmayan bir çıplaklığı paradoksal bir tarzda göze sokar. Orlan'a göre deri keyfe göre *design*'ı değiştirilen bir terekedir. Beden bir "*ready made*" dir, ama yeni benlik versiyonları ararken daima yeniden ele alınmalıdır ve "klasik anlamda bir otoportreyi bugünün teknolojik araçlarıyla" şekillendirmelidir. "[Bu otoportre] şeklini kaybetme ile yeniden

şekil edinme arasında gidip gelir, tene kaydolur, çünkü çağımız buna imkân tanımaya başlamıştır” (Orlan, 1997, 1).

Estetik cerrahi hasta olmayan ama görünüşlerini değiştirmek ve böylece kimliklerini modifiye etmek isteyen, dünyayla ilişkilerini altüst etmek isteyen, ama bunu kendini dönüştürmek için gereken zamanı harcayarak değil, başkalaşmaya engel olarak algılanan bir beden çizgisini modifiye eden doğrudan simgesel bir operasyona başvurarak yapmak isteyen müşterilere yönelik bir tıptır. Bedeni düzeltme amacı dolayısıyla tastamam postmodern denebilecek bu tıp, müşterinin kendi üzerinde hâkimiyet kurma fantasmaları ile hemen sonuç almak üzerine kuruludur. Orlan, fantasmalarına uyan bir cerrahiyi, hastalık ya da ruhsal acıyla ilgili herhangi bir gönderme yapmaksızın, kendi kişisel kullanımı için saptırır; amacı cazibesini artırmak, yaşlılıkla mücadele etmek ya da reddettiği bir benlik imgesini düzeltmek değil, yalnızca mümkün bedenselliklerle deney yapmak, sonsuz bir vestiyerden ödünç alınmış bir giysi gibi, işlenebilen ve işlenebildiği için arzulan ikinci el bir teni üstüne giymektir. Cerrahi burada tıbbi meşruiyetin dışında işler, kendini dönüştürmek ve öznenin fiziksel formuyla özdeşleşen bir sanat eseri yaratmak için kullanılan bir araca dönüşür. Epidural anestezi den sonra cerrah ve ekip üyeleri, önemli terziler tarafından dikilmiş giysileriyle, ayrıntılarıyla programlanmış bir dramaturjiye uygun olarak işe koyulurlar. Bir tür barok seremonide dans sözle, resim video görüntü ya da fotoğrafla, tiyatroyla, plastik sanatlarla, tenle ve bıçakla iç içe geçer. Performans video sistemlerle desteklenir ve Paris, Toronto, New York gibi şehirlerdeki çeşitli galeri ve müzelerde canlı yayınlanır. Ameliyat sahnesi bir atölyeye, cerrahi müdahaleye gösteriye ve aynı zamanda sunulan yapının bir kısmına dönüşür. Fotoğraflar, çizimler, resimler, sanatçının kanunu ve beden yağlarını içeren kâğıtlarla performans ve video kaydı devam eder.

Kendine fiziksel bir form seçer, bedenini cerrahiye teslim ederek ölçülü biçili kestirir; daha doğrusu, sanat tarihinden çıkartılan

bedenle ilgili alıntılardan oluşan bir kataloğa (Mona Lisa, Psyche, Venus, Europa vs.) göre bedenini çizdirir, kasıtlı olarak melez bir formda, bir alıntılar kolajını fiziken ve neşe içinde kendi üzerine yazdırır. Cerrahinin alışıldık hedefini saptırmayı talep eder, kendini geçerli estetik ölçütlere göre değil, kimseye verecek hesabı olmayan kişisel keyfine göre inşa etme istemini ortaya koyar. Beden formu otoriterdir, dolayısıyla kendine ait bir kararı bedene kaydetmek için onun üzerinde oynamak gerekir. Beden modifiye edilecek ya da yeniden düzenlenecek bir bileşenler toplamıdır. Godard'ın *Le Mépris*'sinde [Nefret] Michel Piccoli, Brigitte Bardot'nun bedeninin çeşitli kısımlarına –memeleri, baldırları, sırtı, vb.– duyduğu aşkı, arzusunun suç ortaklığında birleştikleri bir anda anlatır. Kısımların tek tek sayılması hastalıklı değil, erotik bir oyundur, ayna evresinin hükmü dâhilinde kalır. Ama birey etten kemikten bir dizi parça olarak algılandığında, o zaman, Orlan'a göre, “Sevgilim, dalağını seviyorum, karaciğerini seviyorum, pankreasına tapıyorum, uyluk kemiğinin çizgisi beni azdıyor” demek mümkündür (Orlan, 1997, 3). Ayna kırılmıştır, organlar göçebeleşmiş, ten “et” olmuştur. Delilikle ve müstehcenlikle alay edilir. Başka bazı performanslarında Orlan bir geometri aksesuarına dönüştürdüğü bedeniyle binaların ölçüsünü alır. Yere uzanır, sürüne sürüne tebeşirle işaret çizer. Uzayın kaç “Orlan-beden” içerdiğini sayar. Sonra giysisini çıkarır, herkesin içinde yıkar, kirli yıkama suyunu mumla mühürlenmiş ve numaralandırılmış olarak performansın video kayıtlarıyla birlikte galerilerde sergiler. Ölüm Orlan'ı durduramayacaktır, çünkü bedeni mumyalanacak ve günün birinde etkileşimli bir video yerleştirmeye birlikte bir müzede karşımıza çıkacaktır. “Benim çalışmam” der, “doğuştan olana, kaçırılmaz olana, doğaya, (temsil sanatçısı olarak doğrudan rakibimiz olan) DNA'ya ve Tanrı'ya karşı verilen bir mücadeledir” (Orlan, 1997, 41).

Orlan, yüzünü, yani kişisel tekilliğinin yerini, değerlendirmek istediği estetik alıntılar uyarınca modifiye etmekten çekinmez

(Le Breton, 1992). Hatta yüzünün bazı bölgelerini estetik cerrahiye imzasını atan aynılık ve başkalık diyalektiğinden kendini ayırma kaygısıyla şekillendirir. Örneğin alın seviyesine yerleştirdiği deri altı implantlar, “gizli şeytani boynuzların, trajediyle akrabalığını etimolojisi aracılığıyla durmaksızın hatırlatan keçi boynuzlarının fosforlu parıltısını” verir (Onfray, 1995, 24). Teninden ya da en azından yüzünden cinsiyet hatlarını silecek, satirin kökten formu altında hem dişiliği hem erilliği afişe eder. Boynuzları, beden formunu kendi keyfine göre kullanma, onunla yetinmeme ve yaşam oyununu bir beden oyunu kılma isteminin gösterişli imzasıdır. Özne metafizik bir hal alır. Alındaki boynuzlar, bedenin bireysel olarak kadere karşı şekillendirilmesinin reklamıdır. Cinsiyetin ötesinde, biyolojinin ötesinde, kökensel beden adı bir süs eşyasıdır, değişken bir kolajdır; birey kendi rötuşlarını hiç sakınmadan yapar, çünkü beden de cinsiyet de artık kutsal madde değil, benliğin başkalaşması için malzemedir. Orlan ayrıca mümkün olan en uzun burnu kendisine sağlayacak bir cerrahi müdahale hayal eder. Maske artık yüze eklenen bir şey değil, bizzat yüzdür ve maske olarak erir. Orlan yeni kimliğine karşılık düşen yeni bir isim elde etmek için, antropolojik olarak reklam ajansı arar. Ardından medeni hal değişikliğini meşrulaştırmak için idari bir girişimde bulunacaktır. Kendi kendini dünyaya getirme, kendini fiziksel olarak keyfine göre inşa etme, bir kimliğe indirgenmeyi kökten reddederek arzuladığı bir kimliği geçici olarak sırtına geçirme yönündeki bireysel istemi Orlan son noktasına vardırır. Beden içeriği ve özellikle de formu seçilir; anatomi bir kader değil bir seçimdir; *design endüstrisi –gördüğümüz gibi–* gündelik hayata ya da bizzat beden üzerinde uygulanan sanatın alanına yayılır. Beden formlarının sonsuzca yeniden işlenebilmesine bağlı olarak, kimlik ilkesi de o denli geçersizleşir. “Benim bedenim,” der yine Orlan, “çağımızın hayati sorularının ortaya konulduğu bir kamusal tartışma alanıdır” (Orlan, 1997, 37). Orlan bununla da kalmaz. Be-

deni bir yaratım nesnesi yaptıktan sonra, gereksiz bir post olarak ondan kurtulma, yani artık onu düzeltme değil iskartaya çıkarma fikrine de varması gerekir. Paul Kieve'le birlikte yaptıkları ironik bir performansta yüzü bir ekranda görünür. Paul Kieve bu bedensiz sanal yüze sorar: "Orlan, bedeniniz nerede?" Orlan yanıt verir: "Büyü, yanulsama, simülasyon, sanallık." Başkalaşımın son aşaması, bedenden geçici ya da kalıcı olarak vazgeçmektir: "Bu bir beden, bu bir yazılım" der yine Orlan (Donguy, 1996, 210).

Avustralyalı plastik sanatçı Stelarc 1971'de *Suspensions* [Asılmalar] dizisine başlar, önce kendini halatlar ve eyerlerle boşluğa asar, sonra da 1976'dan itibaren iddiasını iyice radikalleştirerek, aynı şeyi deriye geçirdiği kancalarla yapar. Asistanlarından biri derisini delerek kaldırırken diğeri kancayı takar. Ağırlığın dağılımı performansına göre on dört ila on sekiz kanca noktası gerektirir. Operasyon ortalama kırk dakika sürer. Stelarc hiçbir ağrı kesiciye başvurmadan bu şekilde delinmiştir; çoğu zaman dudakları ve gözkapakları dikilmiş halde, derinin esnekliği sayesinde saatlerce boşlukta asılı kalır. 1980'de Tokyo'daki *Event for Rock Suspension* [Kayaya Asılma Olayı] performansında, ağır bir taşla dengelenmiş olan Stelarc boşlukta yüzer. 1981'de *Seaside Suspension*'da [Deniz Kenarında Asılma] dalgaların üstünde, rüzgâra ve dalga savruntularına karşı asılı durur. *City Suspension*'da [Şehirde Asılma] kendini bir vince bağlar ve mekânda büyük daireler çizer. Stelarc 1976 ile 1988 arasında bedeni kancalarla halatlara bağlı halde yaklaşık yirmi asılı kalma performansı gerçekleştirir. Yukarı kaldırılırken ve aşağı indirilirken acıdan mahvolur, kendine gelmesi ve yaraların kabuk bağlaması için genellikle bir hafta gerekir. Stelarc bedenin geçersizleşmesini, türden kopuşunu ve güncel teknolojiler karşısında anlamsız kalışını radikalleştirir. Stelarc'a ve pek çok başka çağdaşa göre beden acilen kurtulması gereken bir kabuktur. Bedenin ortadan kaldırılması ya da bedenden geriye kalanın bilişim teknolojileriyle kaçınılmaz kaynaşmasından önceki hazırlık aşaması, bedenin köretilmesi ve salt

malzemeye dönüştürülmesidir. Stelarc'a göre insanın fizyolojik yapısı dünyayla ilişkisini belirler, insan bu yapıyı modifiye ederken dünyayı da modifiye eder. Bedenin geçersizleşmesi öznellik koşullarının geçersizleştiğinin işaretidir. "Sanatçı," diye yazar, "yeni güzergâhlar keşfeden ve bunları genelleştiren bir evrim kılavuzudur [...]; insan bedenini yeniden yapılandıran ve aşırı duyarlı kılan bir genetik heykeltıraştır; bedenın iç mekânlarının mimarıdır; rüyalar ekip arzular nakleden ilkel bir cerrahdır; mutasyonları tetikleyen ve insani manzarayı değiştiren bir evrim simyacıdır" (aktaran Dery, 1997, 166).

Yaratma oyunundan ve bedeni yakında yok olacak basit bir aksesuar olarak görme kararından sonra Stelarc son performanslarında insan makinesi temasıyla yeniden bağlantı kurar. Teknoloji fizyolojik işlevlerden nöbeti devralır ve sanatçıyı "post-evrimcilik" dediği şeyin öncüsü olarak siborga dönüştürür. Bedeni açıkça kınayarak arzuladığı modifiye edilmiş insanlığa doğru radikal bir hamledir bu. İnsanlık-sonrasının dünyası, yani düzeltilmiş, protezlerle güncellenmiş, bilgisayarlara bağlı bir insanlığın yaşadığı dünya. "İnsan varlığından ziyade, sibernetik bir sistemin organik sınır sistemi," der Dery (Dery, 1997, 166). Bedenin teknik tarafından, fizyolojik olanın elektronik ve sanal olan tarafından sömürgeleştirilmesi. *The Third Hand*'de [üçüncü el], Japonya'da üretilmiş, karn ve bacak kaslarına elektrik sinyalleri yollayarak bedenın uzanımını kontrol etmeyi sağlayan protez bir elle bedenın verimliliğini artırır. Üçüncü el hiç de fazladan değildir, nesneleri tutar, kavrar, kendi üzerinde döner. Bir elektrot sistemi sayesinde "hissedebilir." Bedenin güçlerini artırırken sanatçının sol kolu elektrik boşalmalarıyla şiddetle uyanır. Stelarc ayrıca bedenın refleks hareketlerini ya da kısırtılmış hareketleri ustaca bir elektronik dolayımına üzerinden seslere dönüştürür. Kalbi boğuk boğuk atarken sanatçı bir atardamarı önce sıkıştırıp sonra da gevşeterek kanın yeniden engelsiz akarken çıkardığı sesi üretebilir. Dizleri, kolları kırarak

da özgül sesler üretir. Bedeninin hiçbir kısmı *monitoring*'den [izlenmek, görüntülenmek] kurtulamaz. Yine aynı şekilde, bir mide endoskopisi bağırsaklarının renkli ve net bir simyasını yansıtır. Maruz kaldığı elektronik uyarımlar ve midesine yerleştirilmiş ses ve ışık üreten küçük silindirik robot çok geçmeden katlanılmaz olmaya başlar. Bir saatin sonunda gerilim daha da acı verir. Stelarc'a göre bu his, asılmaların verdiği histen daha fenadır. Orlan'da ve başka sanatçılarda da olduğu gibi, adeta eldiven gibi terse çevrilmiş bedenin mahremiyeti yapıta dönüşür, gösteri alanına, yani kamusal alana dâhil olur. Stelarc bilişimsel çiftleşme yoluyla bedenini sanallaştırır. Yapay kol sayesinde, dijital ikiziyle etkileşime giren sayısız başka fiziksel form icat eder, bedenini fiziksel ve psikolojik sınırlarına iterken teknik olanaklarını genişletir. Son dönemde gerçekleştirdiği bir projede (*Ping Body*) Stelarc dünyanın çeşitli yerlerindeki insanlara internet yoluyla bağlanır ve istemsiz hareketlere yol açmak için kaslarına yerleştirilen bir elektrik boşaltım arayüzü sayesinde enformasyonu bir tür internet koreografisi içinde fiziksel eyleme dönüştürür.

Stelarc'a göre beden geçersizleşmiştir, değersizleştirilmiş, didik didik edilmiştir; olanaklarını genişletecek, onu ortadan kaldıracak ya da salt bir kabuğa indirgeyecek her türlü teknolojik çiftleşmeye ve uç deneye açıktır. Beden artık öznenin yeri değil, öznenin çevresindeki bir nesnedir. Stelarc kısaca şunu der: Darwin çağı kapanmıştır, teknoloji bedeni istila ettiği ve duruma göre yeniden şekillendirdiğinden beri insan evrimden kopmuştur. Kadim beden artık anakronik kalmıştır. Bireylerin internette ışık hızıyla iletişimikleri bir çağda, diye düşünür Stelarc, beden hiçbir işe yaramaz, dolaşımdaki bilgileri biriktirecek güçte değildir. Dahası, Dery'nin gözlemlediği gibi, Stelarc *kendi* bedeninden değil, *bedenden* bahseder (Dery, 1997, 171). "Bedenin geçersizleştiğini düşünmek" der Stelarc, "teknolojik deliliğin doruğu olarak da, insanın gerçekleştirdiği şeylerin en soylusu olarak da görülebilir. Ne var ki beden ancak kendi konumunun kırılğanlığının bilinci-

ne vardığı zaman evrim-sonrası stratejiler düzenleyebilir. Artık mesele üreme yoluyla türün devamını sağlamak değil, bireyi yeniden şekillendirerek güçlendirmektir [...]. Bedeni psişizmin ya da toplumsallığın yeri olarak görmenin artık anlamı yoktur; onu daha ziyade kontrol edilecek, modifiye edilecek bir yapı olarak görmek gerekir [...]. Biyolojik bakımdan uyumlu minyatür teknoloji bedenin içine yerleşmektedir [...]. Bu insan tarihindeki en büyük olaylardan biridir [...] Teknoloji artık iştirilmekle, yapıştırmakla kalmıyor, implante edilebiliyor. Önceleri bedeni içeren bir şeyken, şimdi onun bileşenlerinden biri olmuştur” (Bureaud içinde, 1995, 30-31). Bedenin geçersizliğinin çeşitli anlatımları, çağdaş sanatın en verimli çalışma sahalarından birini oluşturur.

Partner beden

Çağdaş toplumsal imgelem, zaman zaman kaba ilişkiler içinde olunsa bile daha iyisi bulunamayacak bir dost olan şu *partner* bedene temel bir değer atfediyor. Beden uzun bir ketumluk döneminin ardından, bugün toplumsal söylemde yeniden ayrıcalıklı bir yer edinmiştir. Batılı toplumlarımızın gitgide daha çok bireyselleşmesi bedene yönelik kolektif tavrı derinlemesine değiştirdi. Birey, seçimlerin ve değerlerin ana kaynağına dönüştü ve bunları artık toplumsal kuralların ağırlığına sadakatle edinmeyip, zamanın ruhundan devşirmektedir; bugün birey toplumun sayısız önerisi karşısında görelî bir özerklik kazanmıştır. Hem yararlandığı hem de zararını gördüğü kolektif değerlerin gerilemesiyle yapısal olarak yalıtılmış olan birey, sıradan sosyal hayatında artık elde edemediği şeyi özel alanda aramaktadır. Birey, bir biçimde elinin uzanabildiği yerde olan kendi bedeni üzerinden kişisel aşkınlık ve temas imkânını keşfeder. Beden artık atıl bir makine değil, duyumun ve ayartılmanın kaynağı olan bir *alter ego*'dur. Beden, kendini yeniden ele geçirmenin geometrik mahalline, benzeri görülmemiş duyumların (bedensel terapiler, masaj, vb.) algı-

landığı bir bölgeye (Perrin, 1984), çevreyle arzu edilen ilişkinin (koşu, yürüyüş vs.) yerine, sağlıklı olmanın, formda kalmanın, gençliği korumanın ve iyi görünmenin ayrıcalıklı yerine (zayıflama salonları, jimnastik, *body building*, kozmetik, diyet vs.) dönüştü. Artık mesele, ayartma üstüne, yani başkalarının bakışı üstüne kurulu şu asgari toplumsallığı tatmin etmektir. İnsan en iyi değeri kabul edilen bedeniyle tamamen anaç bir ilişki –şefkatli bir iyilik-severlik– kurar, bundan hem narsistik hem de toplumsal bir fayda sağlar, çünkü bazı çevrelerde başkalarının bu bedene bakarak yargıladığını bilir. Modernitede başkasının tek yoğunluğu çoğu zaman bakışından ibarettir; sosyal ilişkiler daha mesafeli, daha ölçülü biçili olduğundan geriye sadece bakış kalır. Bedene yönelik bu ani tutku, özellikle de C. Lash, R. Sennett ve G. Lipovetski'nin çözümledikleri biçimiyle narsistik evresindeki Batılı toplumlarımızın bireyselleştirici yapısının sonucudur.

Kendi üstüne kapanan birey, taşınabilir bir dünya kazanır; bu dünyanın baştan çıkarıcılığını korumaya, daima yeni duyumlar keşfetmeye, sınırları daha öteye itmeye çalışır, bedenini ayrıcalıklı partner konumuna terfi ettirir.¹¹ Faili kendi varoluşuna ten katmak için bedenini dert edinmeye iten şey, pekâlâ dünyanın teninin kaybedilmiş olmasıdır. İnsan yanı başında bulamadığı müşfik ve suç ortağı partneri kendinde bulur. Aynı zamanda, beden dert edildiği yerler de geçici ve sıcak karşılaşmalara açık, kendini çok kaptırmadan keyifli saatler geçirilebilecek yerlerdir. Beden tutkusu bedeni daha ziyade insanlık halinin çaresizliği olarak gören ikiciliğin geleneksel içeriğini kuşkusuz değiştirir. Modernitenin bu veçhesinde beden tartışılmaz bir değerle ilişkilendirilir ve bu hayranlık onu psikolojikleştirme, ona bir tür ruh katarak (simge katarak) mutlu mesut yaşanılabilir bir yer kılar

11 Aynı beden mantığı içerisinde, *alter ego*, yani partner beden kolaylıkla rakip bedene dönüşür; özellikle de yine kendine hâkim olmanın söz konusu olduğu aşırı fiziksel ve sportif etkinliklerde bu görülür (Le Breton, 1991, 1995).

eğilimindedir. Beden, başkasının yerini tutan bir şeyi kişi ölçeğinde canlandırır. Görünüşle ilgili bu kaygı, bu gösterişçilik, insanı koşmaya ya da para harcamaya yönelten bu iyi olma istemi, bedenin toplumsal bakımdan silinmekte olduğu gerçeğini kesinlikle değiştirmez. Bedenin üstü örtülmeye devam etmektedir; bunu en iyi ortaya çıkaransa, yaşlılara, ölmekte olan insanlara, engellilere reva görülen akıbet ve hepimizde bulunan yaşlanma korkusudur. Bir tür kişiselleştirilmiş ikicilik güç kazanmaktadır; bunu “özgürleşme”yle karıştırmamak gerekir. Bu bakımdan insan ancak bedenle ilgili her türlü kaygı ortadan kalktığı zaman özgürleşecektir.

2. Benliğin farmakolojik üretimi

“Sanayi toplumu hayatta kalmak için endişeyi ve endişenin insan davranışları üzerindeki etkilerini sınırlayacak bütün önlemleri alması gerektiğini bilir. Maddi güvenliğin hiçbir zaman şimdiki çapta olmadığı, daha yakın geçmişte bile insanın açlığını doyurmak, çocuklarını kaybetmeden üremek ve hastalığa karşı kendini savunmak için bugünkü kadar çok nesnel imkânının olmadığı göz önüne alındığında, bu evrim oldukça paradoksaldır.”

Henri Pradal, *Le Marché de l'angoisse* (Kaygı Pazarı)

Ruh hali orgu

Philip K. Dick'in *Blade Runner*'ında [Bıçak Sırtı] (1968) kişiler ruh hallerini kendi haline bırakmaz, içerik ve süresini seçerek programlarlar. Deckard ve karısı Iran, soluğu tükenmek üzere bir çift olarak, bu türden girişimlerin doğasında bulunan ikirciklikten dolayı ateşli bir tartışmaya girerler.

“Klavyenin önünde, öfkesini yatıştırarak bir talamus depresanı almak ile tartışmadan galip çıkmasına yetecek kadar hidetlendirecek bir uyarıcı almak arasında kararsız kaldı. [...] Iran onu gözlemliyordu.

“Eğer bir rezillik programlarsan, [...] ben de aynısını yaparım. Kendimi maksimum yoğunlukta sabitlerim ve ağzının payını öyle bir veririm ki bir daha unutamazsın.”

Iran kendini düzenli olarak altı saatlik depresyon ve kendini-suçlama süresine mahkûm eder. Deckard, bu tür bir ruh hali

kendi kendine devam ettiğinden, artık bundan çıkmak isteme-
me ihtimali olduğunu hatırlattığında, daha iyimser bir düzeltme
programını da baştan kaydettiğini söyler. İkisi de ruh hallerini
rastlantıya bırakmak istemez. İkirciklilik bilincin yapısında ol-
duğundan, düzenli aralıklarla kendileri için endişe ve çöküntü
saatleri öngörmeleri gerekse bile, duygulanım dünyalarındaki
hiçbir kaynağı boş bırakmamak için ruh halleri üzerinde tam
bir hâkimiyet kurmak isterler. Ruh hali orgu gündelik hayatla-
rını ayıklar, onlara gündelik olarak ton, üslup esinler ve yakın
zamana kadar hiçbir şekilde ele geçirilemeyen şeyin kontrol edil-
mesini kolaylaştırır. Bugünse psikotrop maddeler cephanesi kişi-
nin keyfine uygun heyecanı sunmaktadır. Kimyasal simülasyon
etkili olduğunda, kişi elinin altındaki geniş paletten ruh halini
seçmektedir.

Çok sayıda gündelik hayat tekniği benliği kullanmakta bir-
birleriyle yarışır, iç dünyayı belli bir amaç gözeterek dönüştür-
meyi hedefler: Dünya üzerindeki gücünü artırmak, duyuşsal algı
kapasitesini keskinleştirmek, uyanıklık halini modifiye etmek,
yorgunluğun üstesinden gelmek, daha fazla çaba gösterebilmek
için gerekli koşulları sağlamak, uykudan kurtulmak ya da tersine
uykuya dalmak vs. Ruh halini ve uyanıklığı yönetmekle ilgili bu
tekniklere çağdaş toplumlarımız korkulalı genişlikte bir kapsam
vermektedir. Bu teknikler kişinin kendi üzerinde mutlak güce
sahip olduğu hayalinin yaygınlaşmasına –bireylerin de büyük
ölçüde katkısıyla– yardım etmektedir. Kendini o günün “doğal”
ruh haline bırakmak, değerli kaynaklardan yoksun kalmak ve
iş hayatında ya da gündelik hayatta rekabet gücünü kaybetmek
olacaktır. Geniş bir farmakolojik araçlar yelpazesi hizmete sunul-
duğundan beri duygulanım hayatı da tıpkı anatomi gibi kader
olmaktan çıkmıştır. Artık dünyayla ilişkinin anahtarı, uyumsuz
bedeni ruh halini modifiye etmek suretiyle ıslah edecek molekü-
lü belirleyen iradededir. Yani dünyanın sınavına savunmasız gir-
mektense, kendi içinde biyo-kimyasal bir yol çizilir.

Psikotrop maddelerin zihinsel acılar çerçevesindeki tüketimi bizi ilgilendirmiyor, bu kullanım klasik tedavi siteminin parçasıdır. Buna karşın, Freud'un "yaşamaya engel değil" dediği gündelik varoluşsal sorunların farmakolojik yönetimi, varoluşun kekrelıklarına tahammülsüzlüğü dışa vurur ve çağdaş aşırılığa dahil olur.

Hayata katlanma güçlüğünü bir an bile dert etmeden, kendi adına karar verme kaygısıyla duygu halleri üretme istemi, bu durumu daha iyi açığa çıkarmaktadır. Bizi ilgilendiren, psikotrop maddelerin tıbbi kullanımı çerçevesinde acılarına semptomatik bir karşılık bulan kullanıcıları zan altında bırakmaksızın, varoluşlarını kendi seçimleriyle, performans kaygılarıyla, kendini kontrol etme kaygısıyla farmakolojik olarak simüle eden bu ikinci tür kullanıcılarıdır.

Psikotrop maddeler (hipnotikler, sakinleştiriciler, barbitürükler, antidepresanlar ya da uyarıcılar) davranışı ve ruh halini şekillendirmede sıradan birer tekniğe, çoğu zaman herhangi bir patolojik bağlam olmaksızın yaygın olarak kullanılan tüketim ürünlerine dönüşmüş durumdadır. İngiltere'de yapılan bir çalışma, hiçbir patolojik gerekçesi kalmamış olmasına rağmen benzodiazepin tedavisini sonlandırmayı reddeden insan sayısını 500 bin olarak belirlemiştir (Zarifian, 1995, 219). Fransızlar her yıl milyarlarca doz sakinleştirici satın almaktadır. Yılda yaklaşık 115 milyon kutu benzodiazepin (sakinleştiriciler, uyku ilaçları vs.) satılmaktadır. Bu sakinleştiricilerden biri olan Temesta, Fransa'da en çok satılan ilaçlardandır. Aspirin'den daha çok satılmaktadır. Takviye edici ilaç piyasası da boş durmamakta ve müthiş bir gelişim göstermektedir. Elbette satın alınan her ürün tüketiliyor değildir. Ama bu rakamlar da önemsiz değildir; bu ürünlerin yalnızca evlerdeki ecza dolaplarını şişirmeye yaradığını düşünmek artık mümkün değildir. Dahası, psikotrop maddelerin psikiyatri bölümlerinde yatan hastalara ya da bazı kurumlardaki yaşlılara yoğun olarak reçete edildiği bilinen gerçeklerdir. Bu maddeler davranışları otoriter biçimde düzenlemenin parçasıdır.

Gündelik hayat üzerindeki kimyasal hâkimiyetten çocuklar da kurtulamaz. Seksenli yıllarda ABD’de bir çocuğun biraz fazla hareketli olması, dikkat bozukluğunun kanıtı olarak görülüyor ve dolayısıyla beyin kimyası ve genetik yapıyla ilgili patolojiler kapsamında değerlendiriliyordu. Bugün milyonlarca okul çocuğuna, öğrenme güçlükleri ya da sınıfta sebep oldukları karışıklıklar dolayısıyla Ritalin ya da başka ilaçlar reçete ediliyor. Bu çocuklar anksiyete, depresyon, davranış bozukluğu gibi tedaviler görüyorlar (Rifkin, 1998, 225). Böylelikle aile içindeki eğitim ve okul eğitimi, kendi işleyişinin hiçbir şekilde sorgulanmamasını, asla haksız olmamayı garantilemiş oluyor. Nörolojik incelemeler hiçbir şey açığa çıkarmasa ve patolojiden şüphe edilen çocuklar muayene sırasında çok sakin olsalar bile, çocuk “beyinde hafif işlev bozukluğu”ndan mustarip sayılıyor. Bu bozuklukla ilgili kitaplar bu davranışın çelişkili olmadığını ve hekimin çocuğu “sakinleştirmek” için ilaç yazmaktan imtina etmemesini söylemektedir (Lewantin, Rose, Kamin, 1985, 223 ve devamı). Çocuğun semptomu biyolojikleştirildiğinde, varlık sebebini bulamadığı bir durum içine batmış olmaktan duyduğu acıyı değil de patolojisini ifade ettiği varsayılan davranışları da doğallaştırılmış oluyor. Sebepleri (yani içinde yaşadığı ilişkiler sistemini) düzeltmek zorunda kalmadan doğrudan semptomu (yani biyolojik bir terminale dönüştürülmüş çocuğu) tedavi etmek söz konusu olduğunda, çocuğu dinlemek, ona duygusal destek vermek, onunla birlikte yürümek, aile içi ya da okuldaki şiddet eylemlerini belirlemek gibi şeyler tamamen ortadan kalkar. Paris 12. bölgede çocuk psikiyatrlarından oluşan bir ekibin yaptığı ve sonuçları yakınlarda düzenlenen Bichat Söyleşileri sırasında kamuya açıklanan 900 denekle yapılmış bir anket bunu kendince kanıtıyor. Anket hekimlerin en sık yazdığı ya da ailelerin kendi inisiyatifleriyle en sık olarak verdiği ilaçlarla ilgili. Çocuk senede ortalama üç kez hekime başvurmuştur. Vakaların % 15,7’sinde psikotrop bir ilaç verilmektedir. Şurup formunda alınan bir

sakinleştirici olan Teralen birinci sırada gelmektedir. Ardından Valium ve uyku getiren bir madde olan Nopron gelmektedir. Çocuğu “sakinleştirme” amaçlı başka ürünler de bunların ardından gelmektedir. Burada da artık patolojik bir durumla ilişkisi olmayan, daha ziyade kolaylık ve etkililik temelinde olayların akışını korumaya yarayan bir ruh hali yönetimi açığa çıkmaktadır. Çocuğun yaşının küçük olması bu tür ilaçların reçete edilmesine artık bir engel sayılmamaktadır. Uzun zaman boyunca (ve bugün bile) birçok hekimin daha sonra bağımlılık geliştirme riski taşıdığı gerekçesiyle çocukların en şiddetli acılarını bile morfin türevleriyle yatıştırmayı reddettikleri hatırlanırsa, bu rahatsız edici bir paradokstur (Le Breton, 1995).

Toplumsal çevrenin sorunlu olduğu yerde, en azından kişinin kendi üzerinde hâkimiyet kurmasını sağlayan sihirli davranış! Değerleri ve toplumsal dayanakları sürekli yeniden elden geçirilen bunalım içindeki bir toplumda, bu bunalıma karşı koyacak düzeyde olamama korkusundan doğan çaresizlik ve endişe duygusuyla birlikte, tek tek bireylerin kişisel kaynakları daimi bir talebe dönüşmektedir. Bugün bireyler kerterizlerin karmaşasına ve gelecek üstünde hüküm süren belirsizliğe, kimliklerini daha bireyci bir tarzda kişisel olarak üreterek, toplumsal etkilerin, derin ve kalıcı kurallardan çok zamanın ruhuna bağlı olduğu bir tür kültürel tadilatla karşılık veriyorlar. Toplum artık bireyi ikirciksiz olarak içine alarak varoluşa anlam verebilmekten uzaktır. Birey gitgide daha çok kendine gönderme yapıyor; eskiden başkalarıyla temasta, toplumsal kurumlarda ve kültüre başvurmakta aradığı şeyi artık kendi içinde arıyor. Birey hatırı sayılır genişlikte bir seçim alanına sahiptir. Ama özgürlüğün paradoksu, nasıl kullanılacağına yön veren bir pusula gerektirmesidir. “Görevin kılavuzluğunda olmayan özgürlük ürkütücüdür” demişti Gide. Kimlik duygusunda ikirciklik, muğlaklık ve yaşama olgusunu evcilleştirecek bir yön gereksinimi büyük yer tutan insan için özgürlük daima ikirciklidir. Aslında bu özerklik

kişiden kişiye ya da hayatlarının bir anından diğerine değişmek üzere, coşku da getirebilir, korku da. Psikotropaların kullanımına eşlik eden hayal dünyası, onları kişisel kimliği güven verici bir tarzda üretmek için hayat şartlarına uyumlu psikolojik hal arayışındaki etkili bir simgesel araç kılar: Birey psiko-uyaranlarla ve takviye edicilerle uyarıklığını ve direncini duruma uyarlar ya da sakinleştiriciler ve uyku ilaçları alarak stresin etkileriyle mücadele eder, gerilimlerini yatıştırır. Birey toplumsal gerçekliğe en iyi şekilde uyumlanma arayışındadır.

Dünyayla ilişkinin duygusal tonunu değiştirmeyi amaçlayan ilaçların kullanımı giderek sıradanlaşıp yaygınlaşmaktadır. Birey arzu ettiği ruh halini meydana getirmeye uygun molekülü az ya da çok bilinçli olarak seçerken, duyguların biyokimyasını keyfince kat eder. Gerilimlerin farmakolojik çözümü diğer her türlü anlama ve onarma yönteminden önce gelir. Bu yaklaşım, çağdaş duyarlılıkta rahatsızlığın her türüne tahammülsüzlüğün arttığını açığa vurur. Bu ürünler ruh halinin yönetilmesi ve benlik kullanımıyla ilgili tekniklerin parçasıdır. Normal olanın korunmasını ya da bireyin istemine göre ritminin ve performansının hızlandırılmasına —bazen patoloji eşliğinin yanından bile geçmeksizin— giderek artan bir biçimde katkıda bulunurlar. Artık hedefleri kişiyi yeniden işlevli kılmak ya da hastalığa karşı mücadele etmek değildir. Birey dünyayla sıradan bir ilişki temin etmek ya da sorumlu olarak yaşanmış bazı durumlara hazırlanmak için ilaçların etkin ilkelerinden yararlanır. Gündelik hayata ilaçlarla müdahale edilmesi normal ile patolojik olanın sınır çizgisine yerleşir. Mesele zaten aslında tehlike altında olmayan sağlık değil, sağlığa fazladan yatırım yapılmasıdır, yani bireyi artık tatmin etmeyen organik işlevlerin tepki ya da direnç kapasitesini güçlendirmektir. Sarsılmış bir hayati dengeyi yeniden kurmak değil, dünya karşısında belli bir hedefe odaklanmak, daha iyi uyum sağlamak söz konusudur. Bu durum, “kendi içindeki derinliği araçsallaştırarak işletmeye, daha iyi işlemek ve ilişkilere

daha iyi dâhil olmak için ilaç almaya” hizmet eder (Ehrenberg, 1995, 109).¹² Bedeni alışıldık haline geri döndürmenin değil, başka bir beden halinin peşindedir; beden tehdit altında değildir, sadece uygun olan ruh halini elde etmek için onun değiştirilmesi gerekmektedir. Bu anlamda, sportif etkinliklerdeki doping, sürekli bir rekabete dönüşme eğilimindeki yaşamda milyonlarca Batılı’yı tam da gündelik hayat düzeyinde etkileyen sıradan bir tavrın en görünür kısmıdır yalnızca.

Gündelik ruh halinin tıbbileştirilmesi

Modernite sayesinde duygular kimyasal tepkimelerin (bilimsel) saygınlığına kavuştu. Düzenli psikotrop kullanıcısı kendini bir bedene bağlı bir tür konsol olarak yaşar, duygulanımsal performanslarını gönlüne göre programlar. Genel olarak çevresindeki teknikler, ona, bu kullanımın az çok uzun vadeli sonuçları hakkında gerçek bir kaygı duymaksızın, pragmatik bir verimlilik ahlakını öğretir. Bu teknikler, her şeyin çaresinin olduğu, çalışma kapasitesini sonsuzca genişletmenin ya da nihayet huzur içinde uyumanın bile mümkün olduğu yönünde yaygın bir duygu üretirler. Ruh halini ya da uyanıklık halini değiştirmek isteyen her bireyin elinin altında, P. K. Dick’in ruh hali orgu misali, geniş bir ürün demeti vardır: Bunlar sayesinde arzu ettiği psikolojik hali edinmek için beklemesi ya da sabredemeyeceği bir disiplin geliştirmeye çalışması gerekmeyecektir. Yutulan hapın sonuç elde etmek için gerekli süreyi ortadan kaldıracığı, istenen hali istenen anda özel bir çaba gerekmeksizin sağladığı varsayılır: Kişinin tek yapması gereken kendi ecza dolabına uzanmaktır.

12 Alain Ehrenberg’in çalışmaları (1995, 1998) psikotropaların toplumsal kullanımını incelikli bir şekilde çözümler, ayrıca yetmişli yılların sonundan bu yana uyuşturucuların kişinin kendi kendini tedavi edici niteliğini de gösterir. Uyuşturucu kendini keşfetme aracından çok yaşamaya devam etmeyi sağlayan bir devaya dönüşmüştür.

Hap endişe ya da yorgunluğun bir kısmını ondan alarak, ihtiyaç duyduğu güç ya da uyanıklığı sağlar. Böylelikle rahatsızlığın daha yoğun bir çözümlemesine de gerek kalmaz, bedenin protestosu susturulur, bedenin ağzına kilit vuran biyo-kimyasal araçlarla “işleyişi” zorla sağlanır. Ama bütün bunlar ancak bir yere kadardır; çünkü bu ürünlerin kullanımı yan etkilerden ya da istenmeyen etkilerden¹³ bağımsız olmadığı gibi etkileri de çoğu zaman sınırlıdır.

Kasti olarak peşinden koşulan etkilerin ötesinde, dünyanın rastlantısallıklarından ve muğlaklıklarından kurtulmak isteyen, bu amaçla da onların yerine özerk ve egemen olarak algılanan bir iradeyi koymak isteyen bir arzu görülür. Gerçekle bağ kurmaya imkân veren tek nesne olan bedenin ele gelirliği modern hayatın ele gelmezliğinin karşısına konulur (Le Breton, 1990). Dünyayla, içerdiği belirsizliklerle, güvensizlikle, öngörülemezlikle ilişki elbette geçici olarak belli sınırlar içinde kalır; ama kullanıcı, önünde sonsuz bir zaman olduğu duygusuna ve onu şu anda kurtaran bu eylemin, dilediği hale yeniden kavuşmaya ihtiyacı olduğu herhangi bir anda da kurtaracağı duygusuna sahiptir. Böylelikle duygulanım zamansallıktan muaf kılınır, molekülün sinir sistemi üzerindeki etkisi sayesinde belirli bir programa göre keyfince kat edilecek bir mekâna dönüşür. Süre ortadan kalkmıştır; birey elverişsiz yaşam verilerini değiştirerek kendini sabırla yeniden kurmak, yan etkileri ve alışkanlık geliştirme özelliği olmayan bir ilaç tedavisi için kendine zaman tanımak yerine, acil bir çözüme başvurur. Solal’ın sözünü ettiği

13 Burada bundan bahsetmeyeceğiz. Bizim amacımız bu ilaçların gündelik hayat bağlamında kullanılmasının bir tür antropolojik resmini çıkarmak, tıbbi çerçevelerinin dışına çıkmalarını ve hayatı günden güne idare etme teknikleri olarak öne çıkarılmalarını anlamaktır. Bu bir yana, bir ürünün düzenli kullanımının meydana getirdiği yan etkilerin bireyin ortadan kaldırdığını sandığı muğlaklığı madalyonun diğer yüzünde geri getirdiğini de söyleyelim.

(1991, 211) bir hipnotik madde reklamında deklanşöre basıldığı anda makineden bir kuş çıkar. Ürünün anında uykuya dalmayı sağlayacağı varsayılır. Uykuya dalma süresi bile fazladandır, uyumaya karar verildiği anda uyunmalıdır. Moleküller davranışları bireyin kendi için kurduğu ideal imgeye göre şekillendirir. Birey ruh halini ve performanslarını moleküler teknolojinin sofistike araçlarıyla yönetir. Kendi ruh halinin yetersizliğine ve uygunsuzluğuna inanırken, endişe duyduğu bir durumla karşı karşıya gelmekte kendi kaynaklarına güvenemez. Hemen etki gösteren ve sonuçları öngörülebilir bir çözüm gerekir; işte, haplar buradadır. Kişi arzuladığı uykuya haplar aracılığıyla kavuşur, endişesini ya da kaygısını yatıştırır, sınav için ya da zor bir iş günü için kendini gayet uyanık ve zinde kılar; zekânın ya da belleğin artmasını, ya da ısrarlı bir yorgunluğu unutmayı sağlar, yoğunlaşmayı engelleyen bir sinirlilik halinden kurtulur vs. Bu anlamda, Batılı insanların çok büyük bir kısmı için ruh halini ya da uyarıklık halini yönlendirme amaçlı ürün tüketimi, üstelik hiçbir patolojinin olmadığı durumlarda bile yaygın bir alışkanlıktır. Teknolojiler gündelik hayatı sarmalamakla yetinmez, özel yaşamın içine sızarak kişinin yaşama alışmasını sağlar ve onu teskin eder. Kişi çevresindeki dünyaya dair ne hissetmesi gerekiyorsa onu hissetmek için çareyi teknolojilerde bulur. İnsan kendini farmakolojik olarak programlayarak güçlerini kendi sıradan evreninin ötesine taşır. Psikotrop maddeler yaşamın teknik yardımcıları olarak kendilerini sunar, insanın gündelik hayata yaklaşım açısını ayarlar, dünyanın kargaşası karşısında kendine hâkim olma fantazmasını yerleştirir, bireyin siborglaşmasına, bir davranışta benlikle ilgili olan ile dâşsal bir teknikle ilgili olan arasındaki sınırların silinmesine yol açar.

Kendini yönetme araçlarına başvurmak, davranışları ve ruh halini yönetebilecek mutlak erk sahibi kişisel bir iradeye güven duyulmasını gerektirir. Elbette bu iradenin paradoksu, kişinin kendi iradesinden tamamen feragat ederek tükettiği ürünün

hayali ya da gerçek mutlak erkine kendini teslim etmesidir. Bi-reyin kararı yalnızca arzu edilen ruh halini meydana getirecek maddenin seçiminde devreye girer. Gerisinde kişi yola girmiştir, verilmiş kararı uygular. Duygulanım hem bireye tabi olan hem de bireyi tabi kılan akla havale edilmiştir.

Prozac Atlantik'in öte yanında muazzam başarı yakalamış bir antidepresandır. Bir mutluluk kimyası sağlayıcısı, bir enerji artırıcı aleti, dünyayla ilişkinin arındırıcısıdır; serotonin oranını artırıcı etkisi bulunmaktadır; depresyona karşı görece olarak etkilidir, ama beden ve ruhen gayet iyi durumda olan öznelere de bir o kadar hayranlığını kazanmıştır. Başlangıçtaki klinik yöneliminden saptırılarak uyarıcı özellikleri için arzu edilmeye başlanır. Başarının kanatlarıyla yükselmiş tanınmış insanlar performanslarını artırmak için düzenli olarak Prozac aldıklarını beyan etmiştir. Kişisel kapasiteleriyle uyumlu bir başka hayat tarzı aramak yerine, dünyayla ilişkiyi arzu edilen verimlilik yönünde teknik olarak ayarlamayı tercih etmişlerdir. Psikotrop madde, anlam protezine dönüşür. Prozac, anoreksi, kaygı, bulimia, kronik ağrılar, kıskançlık, fobi, dikkat bozuklukları, beslenme bozuklukları, depresyon gibi geniş bir yelpazeyi tedavi eder. Prozac'a inananlar, neredeyse dinsel bir bakış açısıyla, otizm ya da şizofreniyi de tedavi ettiğini eklemekten çekinmiyorlar. Göz ardı edilemeyecek birtakım yan etkilere neden olan başka antidepresanlara karşı Prozac, uygun dozda alındığında pek az yan etkiye neden olmasıyla biliniyor.¹⁴ Netlik, geniş etki sahası, yan etkilerin yokluğu gibi özellikler bir araya gelerek –A. Ehrenberg'in gözlemlediği gibi– “mükemmel ilaç miti”ni beslemiştir (1995, 145). M. Narden çağdaş toplumlarımızdaki hayat tarzının “Prozac eksikliği”ne yol açtığını ciddiyetle yazar.

14 Ancak daha eleştirel yaklaşan bazı kullanıcılar, kimi hastalarda şiddet davranışı, intihar eğilimi ve cinsellikle ilgili sorunların varlığına işaret etmektedir. Kimi zaman kişiye göre değişen yan etkiler de pekâlâ vardır. Prozac bir “mit”tir.

Bu ilaç ABD’de tıbbi gerekliliklerden ve zihinsel rahatsızlığın kimyasal çözümünü gerektiren sebeplerden net biçimde bağımsız olarak kullanılmaktadır. Vitaminler gibi yaygın bir tüketim ürününe, kullanıcının emrindeki bir kimyasal mühendislik ürününe dönüşmüştür. Kişisel imkânlarını genişletmek, duygusal ve entelektüel kaynaklarını optimize etmek için kendi üzerinde hâkimiyet edinmek isteyen bireyler tarafından tüketilmektedir. Kimlik, iyi bir muhakemeye, uygun ürünlere başvurarak kimyasal olarak şekillenir. Ve Prozac, davranışı kimyasal olarak değiştirmek için el altında bulunan paletten seçilebilecek bir alettir. Kişinin rahatsız olduğu özelliklerini yok ederek ve duygusal bir kozmetik gibi, arzu ettiği özellikleri uyararak, onun zemine sağlam basmasını sağlar. İdeal bir simya yoluyla kişinin kendine hâkim olmasını sağlar. Sonunda kendi olmak için kendi olmaktan çıkmak; nihayet metnin son haline varan bir müsvedde gibi kendini düzeltmek. Ürünü öven bir yazı kaleme alan P. Kramer, Prozac’la tedavi ettiği hastaların kendilerini “iyiden daha iyi hissettiklerini” söylemektedir.¹⁵

Benliğin farmakolojik üretimi

“Ruh hali orgu”, bireyin kendi çabasıyla hakim olamadığı bir çevreye ayak uydurmakta kullandığı yolların en iyisidir. İradesini güçlendirmek için, daima geçici ve oynak bir gerçekliğe sağlam çapa atabilmek ve yarışta kalabilmek için, ruh hali orgunun ürünleri tüketilir. Sorgulanabilir ya da yetersiz olduğuna

15 Bir başka ilaç olan melatonin bedenin bütün “zayıflıklarına” derman olma fantazmasına çanak tutar. İki Amerikalı hekime göre melatonin “bedenimizi genç tutarak hayatımızı birkaç on yıl uzatabilir; kalp hastalıklarını, kanseri ve başka yaygın hastalıkları önleyebilir; kronik stresin kötü etkilerini giderebilir, uyku bozukluklarını iyileştirebilir”, üstelik görünüşe göre bütün bunları yan etkiler ve bağımlılık olmaksızın yapabilir (*Le Monde*, 17-11-1995).

hükmedilen yaşam koşullarından artık kurtulmaya çalışılmaz. Tersine, kişi ya bu koşullara bağlı zorlukları sakinleştiricilerle yok eder ya da rekabetin gitgide sertleştiği ve –yine farmakolojik desteklerle ayakta tutmak gerekecek– hayatın kendiliğindenliğini yitirdiği bir toplumda, belli bir süreliğine en iyi düzeye ulaşma çabasıyla bu ürünlere sarılır. Psikotropoların meydana getirdiği psikolojik haller yelpazesi, toplumdaki konumu koruyabilmek için gereken değişken geometri kimlikle uyum içindedir. Ruh halini dünyanın benliğe yansıması kılmaktansa, kişi dünyayı kendi niyetinin bir sonucu kılmak ister. Gündelik hayatın selameti, belirsizliğin ve korkunun bir kısmını alıp götüreren kimyasal bir formüle bağlıdır. Bedenin ikircikliği etkisiz hale getirilmiştir. Uzmanlaşmış olsun ya da olmasın, çeşitli dergilerde, mutluluk, huzur ve performans reçetelerinin okura yaltaklanarak sıralandığı popüler kitaplarda, uygun seçim yapmak için bol bol tavsiye bulunur. Sayısız rehber tavsiyelerini bahşeder ve kişinin kendi kendine gerçek ilaçları alıp kullanmasını ya da bir doktor reçetesiyle ürünün talep edilmesi yoluyla dolaylı ilaç alımını besler. Söz konusu olan artık yalnızca varoluş acısının tıbbileşmesi değil, aynı zamanda benliğin psiko-farmakolojik olarak imal edilmesi, davranışların ve duygulanımın kimyasal olarak modellendirilmesidir ve bu durum, beden karşısında duyulan temel kuşkuyu, onu uygun molekülle kendine tabi kılma istemini açığa vurur.

Cinsellik de iradenin egemenliğinden kurtulamayarak, dışsal bir uyaran sayesinde arzudan ayrışır. Viagra'nın dünya çapındaki başarısı, bedenin ve zamanın rastlantısallıklarından bağışık kalma, onu güvenilir ve talebe derhal karşılık veren bir makineye dönüştürme kaygısının kanıtıdır. Viagra ereksiyon üzerinde mekanik bir etki yapar, afrodizyak değildir, hazzı artırmaz. Yanılsama yaratmaya, cinsel hazzı sonsuzca uzatmaya çalışarak başkasına olumlu bir imaj sunan, böylece kişinin

öz-sevgisini onarmaya yönelik kimyasal bir protezdir. Arzuya hâkim olma fantasmasıdır. Bir Amerikalı biyo-etikçi şöyle diyor: “Genç bir adamın cebinde prezervatif taşıması ne kadar doğalsa, elli ile altmış yaş arasındaki bir adamın cebinde bu küçük haplardan bir tane taşıması da o kadar doğal olacak.” Bundan birkaç yıl önce A. Rosenfeld şunu yazmıştı: “İnsanların gelecekte onları cinsel bakımdan her daim güçlü kılacak, ihtiyaçlarına göre uyumalarını ya da uyanık kalmalarını sağlayacak, kilo vermek istiyorlarsa iştahlarını kesecek, kederi ortadan kaldıracak, korktuklarında cesaret verecek ve öfkelendiklerinde sakinleştirecek kendi kendini uyarıcı elektrotlar taşıyacaklarını kolaylıkla hayal edebiliriz (hatta belki moda bile olacaktır)” (Packard, 1978, 70).

Benliğin *tekhne* tarzında yönetilmesi yalnızca gündelik yaşamın zorlukları ya da dolambaçları karşısında farmakolojiye kitlesel başvuruyla ilintili bir olgu değildir, başka toplumsal pratiklerde de açığa çıkmaktadır: Vitaminlerin ve takviye edicilerin yaygın kullanımı, diyet ürünleri, yine bugün revaçta olduğunu bildiğimiz aerobik jimnastik, zayıflama, beslenme rejimleri vb. yoluyla bedenini forma sokulması. Bu pratikler benlik üretiminin, kişisel kimliğin imal edilmesinin istemli tarzlarıdır; bireyin kendi kendinin ikizi olduğu, bedenini *alter ego*’su yaptığı ve fiziksel ya da duygusal sermayesini yönetmekle, “makine”sinde bulduğu arızaları gidermekle, kaynaklarını optimize etmekle ya da kullanmakla uğraşan bir *biyo-mühendis* gibi onun karşısında poz verdiği bir imgelem dünyasının göstergesidir. Birçok kişi –her biri kendi ölçeğinde– hayallerden kurtulmuş bu beden vizyonunun zanaatkârı olarak kendini ortaya koymakta, paşa gönlüne göre kullanması için elinin altına sunulmuş ruh hali orgunun daha şimdiden hatırı sayılır genişlikteki klavyesi üzerinde kendi ruh halini şekillendirmektedir. Ama bir avuç hap ölümü kimyasal olarak ortadan kaldırılabir mi? Özne ile uygun molekülü eşleştiren içsellikğin biyo-kimyasal imalatı, bedeni ruh

halinin programlandığı bir terminale, eşi görülmemiş bir siborga, yani insan ile bedene iştirilmiş teknolojinin yok edilemez ittifakının bir formuna dönüştürür.¹⁶

16 Hans Moravec enformatik prosedürler ve genetik mühendislik sayesinde eski bedeninden kurtulmuş biyonik insanlık düşünde (bkz. 7. bölüm) ruh halinin programlanmasını tasarlamayı da unutmaz. Sıkıntının belirme eşiğini düşürerek sabit bir ilgi ve haz düzeyi koruma olanaklarını uzun uzadıya anlatır (Moravec, 1992, 140).

3. Çocuk imalatı

“Fizyolojik ya da biyolojik riskleri değerlendirilmekte öylesine uyanık olan hekimlerin, ebeveynlik unsurlarının parçalanmasına, hayatın çizgisel zamanının bozulmasına (gametlerin ve embriyonların uzun süre için dondurulması) ve her arzunun ve her gücün a priori haklı olmadığını hatırlatan simgesel göndermelerin kaybedilmesine bağlı psiko-sosyal riskler konusunda bu kadar bilinçsiz olmaları nasıl mümkün olabiliyor?”

Catherine Labrusse-Riou,
Ethique médicale et droits de l'homme (Tıp Etiği ve İnsan Hakları)

Tıbbi yardımla üreme

Bugün bir çocuğun doğumu, haz alıp veren iki partner arasındaki cinsel karşılaşmanın rastlantılarını da içeren bir arzu olgusundan ibaret değildir artık. Yaşam artık yalnızca kadın bedeninin derinliklerinde değil, *in vitro* döllemenin (IVD) deney kaplarında da başlamaktadır. Belki bir gün, tıbbi kontrol altında, kadını kökten dışlayan yapay kuvöze kadar uzanacaktır. Çağdaş aşırılığın çok sayıda girişimini motive eden beden itirazının etki alanında, bir çocuğun dünyaya getirilmesi önemli bir meseleye dönüşmüştür. On yirmi yıl içinde kökten yeni bir antropoloji ortaya çıkmış ve Batılı insanı tanımlayan temsil ve âdetler yeniden şekillenmiştir.

Örneğin bir çocuğun üç annesi (genetik, doğuran ve sosyal) ve iki babası (genetik ve sosyal), hatta (Louise Brown'ın doğumundan beri medya, hekimi de aileye resmen dahil ettiğinden) üç babası olabilmektedir. Tıbbi yardımla üreme aslında erkekleri (koca ya da sevgili) silme eğilimindedir. Eşlerine duygusal destek

vermek gibi ikincil bir konuma indirgenen erkekler, simgesel olarak yalnızca sperm formunda vardır.¹⁷ J. Testart genç bir kadının hamile olduğunu öğrendiği anı açıklıkla anlatır: “Usulca söyledim: ‘Hanımefendi, hamilesiniz!...’ Bu tören sırasında başka tek bir laf edilmedi... Birkaç dakika sonra kocasıyla buluştuğunda ise yalnızca şunu söyledi: ‘Üçüyle de seviştim’ (üç operatör)” (Testart, 1986, 72-73). Sperm alımı hastanede bir yerde masturbasyon yapmayı gerektirir, dolayısıyla kişide kalıcı bir anı bırakmaz. Tıbbi teknoloji basit bir dölleyici olan babayı siler, kadını ve hekimi çocuğun üretildiği yeri resmeden güçlü bir hayali ilişki içinde baş başa bırakır. Ayrıca, sperm bağışısıyla baba olmuş bazı erkekler eşleriyle çatışma yaşadıklarında, sonucu gayet iyi bilerek ebeveynlik araştırması yaptırır ve sonuç ortaya çıkınca da ebeveynliğin reddi işlemi talep ederler.

Her ne kadar tıp bu işi üstüne alsa da kısırlık bir hastalık değildir ve dahası *in vitro* üreme yoluyla bir çocuğun dünyaya getirilmesi de iyileşme değildir, çünkü kısırlık baki kalır. İnsani bakımdan ağır ve tıbbi riskleri de olan bir süreç pahasına *in vitro* dölleme yalnızca kısır erkeğe ya da kadına dünyaya çocuk getirme hakkı verir. “Kısırlık” çağdaş tıbbın bu sektöründe bir kudret macunu işlevi görür.¹⁸ İstisnalar hariç, anlamı hiç sorgulanmaz. N. Athéa kısırlığın bazı hekimler tarafından sırf çiftin beyanı

17 Buna karşın IVD’nin sonlandırılmasında erkek önemli bir rol oynar, kadının vazgeçişini meşrulaştırır, elinden geleni yapmamanın suçluluğunu hafifletir ve anne olmasa bile onu kadınlığıyla tam olarak kabul eder.

18 Tıbbi yardımla üreme kendi örgütlenme mantığını ortaya çıkarır, tıbbi hizmetlerin yeniden şekillenmesine, birtakım hizmetlerin, görevlerin, kredilerin yaratılmasına ya da genişletilmesine gerekçe olur ve böylece sonsuz bir toplumsal talebi besler. J. Testart’a göre IVD uygulayanların yarısı kısır olmayan çiftlerdir. Deney tüpünde döllenen ilk çocuk olan Louise Brown’ın doğumu deontolojik ve etik düzlemde zaten çok sayıda sorunu ortaya çıkarmıştı (Blanc, 1986, 391-393). Feminist G. Corea’ya göre (1985) kadınlar, sonuç elde etmek için hiçbir gerekçeleri olmaksızın acele eden araştırmacı ve hekimlere deney malzemesi olmuşlardır.

üzerine şaşırtıcı bir laubalilikle resmen kabul edildiğini gösterir (1990, 62 ve devamı). Oysa birçok araştırma bu kısırlıkların zamanla ya da sözel yolla ortadan kalkabildiğini göstermektedir. Yumurtlama ve sperm üretiminin, cinsel karşılaşmanın üretkenliğinin kökeni yalnızca fizyolojide değil, bir fizyo-semantikte (yani anlamlı bir bedende), bedeni geçici olarak düğümleyen ya da açan Başkası'yla özel bir ilişkide de yer alır (Le Breton, 1990). Hayattaki olaylar, stres, anne ya da babayla bilinçdışı ilişkiler, çiftin duygusal halleri vs. erkeğin, kadının ve çiftin "kısırlığında" ya da düşük doğurganlığında çoğu zaman belirleyicidir¹⁹ (Delaisi, 1982; Reboul, 1993; Chatel, 1993). Altı aylık bekleyiştten sonra hâlâ doğurgan olmayan yüz çiftin hemen hemen hepsi tıbbi yardımsız gebelik meydana getirebilecek doğurgan çiftlerdir; iki yıl sonra çiftlerin yarısı doğurgandır ve kendiliğinden gebelik meydana getirebilirler (Athéa, 1990, 50). Bazı hekimler bu verileri göz ardı eder ve talepte bulunan çiftin cinsel hayatını (bütün anomalileriyle birlikte) tespit etmekle hiç ilgilenmez; çoğu zaman IVD'nin düşük başarı oranına (başarı şansı döngü başına % 14, doğal döl lenmedeyse % 24'tür) ve bu prosedürün önce kadına daha sonra çifte yükleyeceği aylar ya da yıllar sürebilecek fizyolojik ve ruhsal zorluklara rağmen, bu istek kabul edilir. Bedenin mekanikleştirilmesi simgeselliği es geçer ve aktörlerin karşılaşılan zorlukla ve ikirciklilikleriyle ilgili fikir edinme olanağı olmadan çözümü zorlar. Kısırlığın bilinçdışı sebepleriyle ilgilenilmez; keza, kalıcı bir organik nedenselliğe dair hiçbir şey çözülmüş olmaz. Tıbben

19 Örneklerden biri: Hiçbir doğum kontrol yöntemine başvurmadan on üç yıl boyunca hamile kalmayan Annie Duperoy bir gün eşinin bir lafından çok etkilenir: "Onun konuşmasını dinledim. Sözleri içime işlemişti. Neredeyse daha o anda içimde çalışmaya başlayarak bir şeyi açığa çıkardılar, üç ay sonra hamileydim." (1992, 174). Kadınları dinlemeyi bir hekimlik pratiği olarak gören Jean Reboul şunu iddia eder: "Tıbben kısır olduğu söylenen 5 bin kadından bahsedebilirim. Bunların üçte ikisinden fazlası tedavisiz ya da daha önce kullanılan ama sonuç alınmayan küçük çaplı bir tedaviyle hamile kaldılar." (Reboul, 1993).

tespit edilmiş kesin kısırılık vakaları *in vitro* dölleme tekniklerinin gelişmesini meşrulaştırmıştır, ama bu tekniğin gelişiminin ve uyandırdığı hayranlığın kökeninde bu vakaların olmadığı kesindir (Chatel, 1993). J. Testart'ın haklı olarak yazdığı gibi, "Bizi her beş vakanın dördünde doğal yoldan çocuk sahibi olabilecek çiftlere *in vitro* dölleme uygulamaya götüren tavır, gelecekteki uygulamaları daha şimdiden meşrulaştırmaktadır" (Testart, 1990, 20).

Tıbbi yardımla üreme, ebeveynliğin simgesel boyutunu hiç hesaba katmaz. Bilinçaltında köklenmiş bir arzudan çok daha farklı olan irade beyanı çoğu zaman yeterli görülür. "Arzu" tıbbı, kadının ikircikliğini, eşinin ikircikliğini, duygusal dinamiği içinde çiftin ikircikliğini göz ardı eder, insan doğurganlığının altında yatan bilinçdışı arzusunun temellerinden bihaberdir. İnsan doğurganlığı onun için gametlerin birleşmesi meselesinden ibarettir ve yalnızca teknik bir çözüm düşünülebilir. Gerçi bundan dolayı onu kınayamayız çünkü tıp, psikoterapi ya da anlam arayışı değildir, ama hastanın etkili sonuç alma talebini yerine getirmek zorundadır.²⁰ Çocuk isteği ile gebelik arasındaki zaman farkı semptomla dönüşür ve tıbbi eyleme gerekçe olur. Tek başına istek başka hiçbir soruşturma olmaksızın IVD endikasyonuna dönüşür. Ama istenen çocuk ile de arzu çocuğu değildir.

Kadın sağlığının işin içine girmesi en az bu kadar keskin başka sorunları da beraberinde getirir. Hepsinden önce, kaygı dolu uzun bir eziyetin stresi. Çok sayıda kadın bunu bir "savaşçının yolu" olarak tarif eder. Artık "yalnızca bunun için var" oldukları hissi içindedirler, çoğu zaman dikkate alınmadıklarına tepkili-dirler ("sadece erkeklerin sözü ediliyor!") ve "deney faresi" oldukları izlenimindedirler (Santiago-Delefosse, 1998). Yumurtalık uyarma işlemi, aylar boyunca her gün yapılan ve hissedilir yan etkileri olan (kilo alma, bulantı, karın ağrıları, ishal, dış gebelik,

20 Ama elbette, dikkat ve ilgisinin niteliğiyle, kendisinden yardım istemeye gelmiş kişilere eşlik edişindeki duyarlılıkla, özel bir hekim kendi şahsında bu boyutları bir arada barındırabilir.

sezaryen doğum vs.) hormon iğnelerinden oluşan zahmetli bir süreçtir. Kimi zaman vahim kazalara sebebiyet verir, bazı kanserlere ve dolaşım bozukluklarına zemin hazırlar, erken menopoza neden olabilir. Selioskopiyle yumurta hücresi alma işlemi kadını her türlü genel anesteziye bulunan risklerle karşı karşıya bırakır; kanama ve enfeksiyon vakaları görülmüştür; keza embriyo transferi de enfeksiyon riskinden muaf değildir. Fazla embriyolar sıvı azota daldırılır, soğukta, bedenden ve zamandan bağımsız olarak, buzlu ebediyetlerinde dondurulurlar.²¹ Birçok embriyo implantasyonu dış gebelik ve ters doğum oranlarını yükseltir. Prematüre doğumlar yaygındır; yeni-doğan reanimasyon servislerinin istihdam durumu altüst olur. Bazı çocuklar yaşayabilirlik sınırında doğarken, bazıları ciddi psikomotris sekelleri olan bir reanimasyona tabi tutulur. Sanki beden dışında ve arzu dışında nüvesi atılmış bu çocuklar dünyaya gelmeyi başaramıyor gibidir. “Hamile kalınması imkânsız çocuk ile tıp denilen şu mutlak erk sahibi üçüncü tarafın yardımı olmadan var olamayan çocuk arasında ilişki kurmamak ne mümkün!” (Périnaud, 1998, 44).

Çoklu doğumlar yaygındır: 1986 ile 1993 arasında Fransa’da IVD ile elde edilen gebeliklerin % 27,2’si ikiz, % 7,3’ü de üçüz doğumla sonuçlanmıştır.²² Kendi isteklerinin oyununa gelerek imkânlarını aşan çocuk sahibi olan “ebeveynler” için bu beklen-

21 89 IVD merkezinin bağlı olduğu La Fivnat Birliği, Fransa’da 1992 yılında bu şekilde stoklanmış 68 bin embriyo olduğunu bildiriyor. Bunların en eskileri 1985’ten kalmadır. *Libération*’un tahminine göre bu sayı Şubat 1999’da 5 bin ile 15 bin arasındadır.

22 Üçüzlerin % 95’i erken doğar ve % 7’si nörolojik, pulmoner ve psikik sekellerden mustarip olur. 1996’da Fransa’da IVD’yle üreyen üçüzlerin % 50,7’sinin (ikizlerin % 28,9’u) yeni doğan servisinde hastaneye kaldırılması, % 29,5’inin (ikizlerin % 6,6’sı) reanime edilmesi gerekmiştir. Yeni doğan reanimasyonundaki deneyimlerinden bahseden J. Périneaux IVD vakalarında reanimasyonun çoğu zaman “babalıktan ve annelikten vazgeçme fenomeni” doğurduğunu tespit eder (Périnaud, 1998). Yani özellikle reanimasyonun sekelleri de varsa, bebeğe yapılan duygusal yatırım geri çekilir.

medik çocuklar ciddi maddi ve simgesel sorunlar oluşturur. Eğer birçok embriyo gelişirse, o zaman "söndürme" uygulanıp uygulanmayacağı meselesi, yani mümkünse çoklu gebeliği önlemek için aralarından bazılarının gelişiminin durdurulması sorunu ortaya çıkar. M. Auroux gibi araştırmacılar IVD'nin çocukta nöral tüp anomalisi sıklığını ve trisomi 21 vakalarını binde bir oranında artırdığını işaret ediyorlar. Çocukların boy ve kilo gelişimlerinin yetersizliğine sıklıkla dikkat çekilmektedir. M. Auroux hayvan deneylerine gönderme yaparak yumurta hücrelerinin ve embriyoların dondurulmasının bazı hücrelerde lezyonlara sebep verebileceğini söylemektedir. İstatistiklerin ciddi gelişim bozukluğu oranlarında anlamlı yükselişler ortaya koymadığını vurgulasa da, "uzun vadeli gözetimin, hatta tıbbi yardımla üreme sonucu doğmuş çocukların bütün hayatının gözetim altında olmasının artık bir mecburiyet gibi görüldüğü" sonucuna varır (*La Revue du Praticien*, no. 45, 1995). Fransa Sperm Araştırmaları ve Muhafazası Federasyonu'nun (CECOS) kurucusu Georges David de aynı şeyi söyler: "Tıbbi yardımla üremiş çocuklar için mutlaka bir gözetim programı uygulamak gerekmektedir" (*Le Monde*, 3/2/1995). Béatrice Koepel'in yaptığı bir ankete göre "kadınların çoğunluğu (% 52) gebe kalmak için 6 yıl ya da daha çok uzun süre beklemiştir." % 22'si dış gebelikle karşılaşmıştır. Büyük kısmı ise çeşitli jinekolojik cerrahi müdahalelerle karşılaşmıştır (Koeppel, 1996). *In vitro* dölleme prosedürü psikolojik bir sınavdır. Başarısız olduğunda depresyona yol açabilir. İngiltere'de yapılan bir araştırmaya göre, böyle bir başarısızlık yaşamış otuz altı çiftten altısında kadın depresif semptomlar geliştirmiştir (Frydman, 1998, 44). Bazen tıbbi manipölasyonlar sonunda çift mutsuzluğa düşer: Amaca yönelik, hazdan kopmuş, tıbbi tetkiklere göre planlanmış cinsellik, kadının bedeninin aşırı tıbbileştirilmesi, kısırlık duygusunun doğurduğu ve tedavi süresince devam eden suçluluk duygusu, yeni denemelerin sürekli yeni umutlar yaratmasıyla zor ya da imkânsız çocuğun yasını

tutamama... Sonuçta, çocuk isteğine vakfedilmiş koskoca yılların heba olması. B. Koepfel'in anketi de (1996) çocuğun doğumundan sonra çok sayıda çiftin bunalıma girdiğine ve hatta ayrıldığına tanıklık ediyor.

Tıbbi yardımla üreme sayısız eleştiri konusu olmuştur; insani maliyetine rağmen çiftler için başarılı olup olmadığı, kadının sağlığı bakımından taşıdığı tehlikeler ve yetersiz sonuçlarıyla sorgulanmaktadır. Dahası, çok sayıda IVD adayının tedavinin başlamasından önce, başka çok sayıda kadının ise IVD'nin başarısızlığından seneler sonra hamile kaldığı da bilinmektedir. M. Vacquin tıbbi yardımla üremenin çiftler için cazip olmasının önemli sebeplerinden birine işaret eder: "Şu kesin ki yapay üremenin revaçta olmasının sebebi başarı oranları değil, müthiş fantasmatik anlam yüküdür" (Vacquin, 1989, 193).²³ Bu tartışmalı bilanço karşısında medyanın (aşılar konusunda da olduğu gibi) bu teknikleri övgü dolu ve ikirciksiz şekilde anlatması şaşırtıcıdır. Çiftlerin, özellikle kadının çektiği eziyetten, prosedürlerin uzun sürmesinden ve getirdiği kısıtlamalardan, sonuçların çocuğun sağlığı bakımından kritik olmasından neredeyse hiç bahsedilmez. Çiftlerin yaklaşık yarısı birkaç girişimden sonra çareyi vazgeçmekte bulur.

Tıbbi yardımla üreme bir talep yaratır, muhtemelen başka yollarla ve daha salim biçimde çözülebilecek bir eksikliği keskinleştirir. Louise Brown'ın doğumundan sonra medya *in vitro* üreme olanaklarından bahseder olmuş ve bundan beri kısırlık büyük bir probleme dönüşmüştür. Hamile kalma isteğinin geç gelmesi, doğum kontrolü alışkanlığı gibi sebeplerle birlikte kısırlık, eski kuşakların yaşamadığı bir acıyı ve sabırsız çözüm arayışını doğurmaktadır. Eskiden bir çift fazla kaygı duymadan, hayatın akışına karışmış bir cinsel yaşam içerisinde çocuğun gelmesi için

23 Tıbbi yardımla üremenin eleştirisi, J. Testart'ın yönetimindeki kitabın (1990) yazarları tarafından dikkate değer bir biçimde yapılmıştır: özellikle A.-M. de Vilaine (150 ve devamı); J. Testart (16 ve devamı); N. Athéa (62 ve devamı) vb.

yıllarca beklerken, bugün aciliyet galebe çalar ve endişe belirir. Üremenin tıbbileşmesi beklemeye tahammülü olmayan moderniteye kendine özgü bir zamansallık katar.²⁴ Doğum kontrolü ve *in vitro* gebelik, bedenle ve çocukla ilişkiyi, ikisini de programlanabilir kılmak suretiyle ontolojik olarak değiştirmiştir. Doğum kontrolüne başvurmak bedenle araçsal bir ilişki doğurur: Beden el altındaki bir alet olduğuna göre, kadının doğum kontrolünü bıraktıktan sonraki ilk cinsel ilişkilerinde hamile kalması gerektiği varsayımına meydan verir. Bedenin terslemesi ise çift tarafından sabır ya da sözden çok hekimin yardımını gerektiren bir anormallik olarak algılanır. Zaman bir patolojiye dönüşmüştür.

Üreme alanında sunulan tıbbi yardım, çocuk isteğini derhal ve ne pahasına olursa olsun yerine getirilmesi gereken bir gereklilik kılmak suretiyle, muhtemelen giderdiğinden daha çok sıkıntı yaratmıştır. Dev bir semptom fabrikası olmuştur. Başka zamanlarda evlat edinmeyi düşünecek çiftler, tıbbi müdahaleler kendi çocuğuna sahip olma umudunu sürekli beslediği için bugün bu kararı almakta zorlanmaktadır.²⁵ Bilimin mutlak erkine inanç, bir çocuğun bu yolla doğması için uzun bir bekleyiş gerektirdiği ve sonucun kesin olmadığı gerçeğini örter. Beden artık anlamlı değildir, ya “işler” ya da “arıza” gösterir, engel teşkil eder (Le Breton, 1990). Son kertede cinselliğin ve korku veren bir fizyolojinin rastlantısallıklarına kendini bırakmaktansa bedeninin kenarından dolaşmak tercih edilir. O zaman annelik şimdilik hâlâ kısmen bedensel olan ama çok geçmeden tamamıyla tıbbi ve teknik bir olguya dönüşecek arkaizm halini alır. Elbette

24 Her ne kadar, daha önce gördüğümüz gibi, aciliyet duygusu, paradoksal biçimde, prosedürün ağır, uzun ve sınırlı etkide olmasıyla karşı karşıya kalsa da.

25 Terk edilmiş çocuk sayısına, çocukların ebeveyn ve ebeveynlerin çocuk bulma şansıyla hafifleyebilecek bunca acıya bakınca, insani ve ekonomik bakımdan masraflı olan tıbbi yardımla üreme çabalarının büyüklüğü insanı şaşırtıyor. Toplumlarımızı tercihini bir başka çözümden yana kullandı (Mattéi, 1994, 170 ve devamı).

ki ilgili taraflar gayretleriyle anlamı yeniden işin içine katabilir, tıbbi yardımla üremeyi kendi hikâyelerinin bir parçası olarak kendilerine mal edebilir, çocuk gerektiği gibi sevebilir ve prosedür hasarsız bir şekilde hızla işleyebilir. Öte yandan, “doğal” koşullarda doğmuş bir çocuğun gerektiği gibi sevilmemesi, ilgi görmemesi de mümkündür. Bu konuda hiçbir ahlaksal şeffaflık yoktur. Mesele, kesinleşmiş kısırlık durumlarında meşru olan *in vitro* üremeye başvuru üzerinde kuşku uyandırmak değil, bu tekniğin tıbbi uygulama alanının dışına kaymasını ve toplumlarımızın ebeveynlik, annelik, kadınlık, erkeklik, çocukla ilişki gibi temel birtakım verilerini nasıl bulandırdığını görmektir. Çoğunlukla onsuz da çocuk yapabilecek olan çiftlere uygulanan *in vitro* üreme, bedene yönelik temel bir kuşkunun açık belirtisidir.

Arzulanmayan kadın bedeni: beden dışı gebelik

In vitro üreme doğurganlığı annelikten koparır, günümüzde çocuğu da gebelikten ayırıştırarak saf bir tıbbi yaratıma dönüştürmeye meyleder. Anne hepten yok olması hayal edilen rahatsızlık verici taşıyıcıdır. Bazı hekimlerin çok heves ettikleri yapay rahim fantasmalarıyla birlikte anne sürecin her iki ucundan da dışlanır. Çocuk annesiz, beden dışında, cinsellik dışında, gelişiminin her anına hükmedecek bir tıbbi bakışın şeffaflığı içinde doğacaktır. Prosedürün hijyenikliği ve her türlü anomaliyi haber veren makinelerin aralıksız gözetimi anne bedeninin kirliliğini ortadan kaldıracaktır. Bu, kadınların değil, erkeklerin işi ve fantasmaları olarak, âdeta organik olarak elinde olmayan bir süreci teknik yollarla erkeğe teslim etmeyi hedefleyen yüzyılların sonucudur. Gametlerin beden dışında karşılaşmasını sağlayarak gebelik sürecini baştan sona kontrol etmeye varacak şekilde, teknolojiyi doğurganlığa ve bir çocuğun dünyaya getirilmesine müdahil eden kasvetli bir özelemdir. Y. Knibielher kadının üstüne çöken

kuşkuyu iyi algılamıştır: “Jinekologların ideali” diye yazar, “bu can sıkıcı kadını kenara atmak ve mümkün olduğu kadar çabuk *in vitro* gebeliğe ulaşmaktan başkası olamaz. Bu dölleme tipi daha şimdiden yaygındır, yakında embriyonun hayatını gebeliğin sonuna kadar *in vitro* sürdürmesi de sağlanacaktır. Bütün bunlar bilimkurgudan ibaret değildir: Birçok araştırma ekibi daha şimdiden bu amaca ulaşmak için birbiriyle yarışmaktadır. 20. yüzyılda bile hâlâ dişi cinsin özgüllüğünü, kendine özgü bilgisini, değerini oluşturan annelik günümüzde parçalanmakta, dağılmakta ve tamamen tıbbın ve toplumsal kontrolün altına girmektedir” (Le Monde, 19-04-1985).

Bugün ektojenenez, yani fetüsün tamamen yapay kuvvözde olgunlaşması gündemdedir. Tıbbın kontrolü altında, hem gözetim hem de hijyen koşullarını sağlayan bir gebeliktir bu. Bugün anneliğin ayrıcalığı tıbbi ilerlemeler sayesinde telafisi mümkün olan bir adaletsizlik olarak algılanıyor. Kadın daha şimdiden döllemenin dışında tutulabiliyor, yakında gebeliğin de dışında tutulacaktır. Bu konuda J.- L. Touraine şunu coşkuyla yazmıştır: “Bu yeni çağda baba anneyle eşit olacaktır. Çocuklar ile anne arasında kurulan özel bağları kıskanan bazı erkekler daha şimdiden sabırsızlıklarını ifade ediyorlar” (Touraine, 1985, 227). “Annenin ve babanın fetüs gelişimini görsel olarak izleyebileceklerinden ve her birinin yeni varlığa duyacağı sevginin aynı zamanda gelişebileceğinden” (227) kuşku duymaması, hazzın her şeyden önce teknik süreçlere yönelik bakışta yaşandığı, bedensiz ve cinselliksiz bir dünyaya duyulan püriten tutkuyu açığa çıkarır. J.-L. Touraine gelecek on yıllarda gebeliği kadının kökten dışlanması üzerinde kurar. Nitekim artık önemli olan yalnızca gametlerdir, kadın fazlalıktır. Gebeliği “büyükanne”lerin “retro şiirseliği”ne havale eder (226), “romantik ve nostaljik” duygularla hareket eden, “psikolojik mahiyette itirazlar ortaya koyacak olan” kadınları da sükûnet içinde çaresizliğe mahkûm eder. Ama bu itirazların kadının “liberalleştirilmesi” (aynen

böyle!) ve fetüsün tıbbi gözetiminin iyileştirilmesinden daha ağır basabileceğini bir an için bile tahayyül edemez. Pişmanlıklara ve eleştirilere rağmen, ona göre, hiçbir şey yakında yaşanacak bu ilerlemeye karşı duramayacaktır. Kadın için bu meşru bir özgürlüğün elde edilmesinde yeni bir adım olacak, en sonunda da erkeğine eşit bir çalışma kapasitesine ve kullanım düzeyine erişebilecektir (s. 226-7).²⁶ Kafa karıştıran bir cömertlik! Jean Bernard anne ile babanın koşullarının bu “ilerleme” sayesinde “eşitlenmesi”nin çocuğu “belki geçmiş yüzyıllarda olduğundan daha mutlu” kılacağına kanıdır (*Le Monde*, 7-2-1982). Bilim ve teknikle ilişkilendirilmiş dinsel mutlak erk hakkında ve varlık koşullarının ebeveynlerin cinsel girişimlerinin akıbetine bırakılmasının hor görülmesi hakkında çok şey söyleyen mutlu büyü!

Anneliğe (ve kadına?) yönelik bu açık tiksinti, üstelik doğal süreçleri kaba bir biçimde kontrol etmeye iten açıkça dile getirilmiş bu beden nefreti, bir gün çocukların gerçekten de bu şekilde, fiziksel ve genetik manipölasyonlara yatkın, cinsiyeti belirlenecek, genetik kaliteleri seçilecek şekilde dünyaya geleceğini düşündürüyor. Annesiz, babasız, deney tüpünde ufak tefek tadilatlarla üretilen, makinelerde kuluçkalanan, ürün garantisi ve satış sonrası hizmetlerle birlikte gamet donörlerine teslim edilen çocuklar! Huxley’in *Cesur Yeni Dünya*’sının sakinleri insanların vivipar olduğu zamanları dehşetle hatırlar. 1932 yılından kalma bu metin pek çok bakımdan biyo-teknolojideki güncel adımların habercisiydi. Ektojenез, embriyo gelişimine hiç kesintisiz hâkim olmayı sağlayan önleyici tıbbın mantıksal olarak zorunlu tamamlayıcısıdır; insani varoluş tasarımının varacağı bu noktada, özne sanal bir insandır, itiraz kabul etmeyen bir normatif iradenin hükmü altındadır, yaşamasına ya da ölmesine karar veren fiziksel ve genetik niteliklerin bir “yan-tesir”idir.

26 Amerikalı feminist S. Firestone da (1970) bu prosedür sayesinde kadınların üremenin kısıtlamalarından kurtulacağını düşünür.

Belli bir tıbbi imgelem için kadın rahmi aslında embriyonun selametini ve sağlığını tehlikeye sokar. Rahim, arkaik, uygarlaşmamış, hekimin düzenli kontrolü dâhilinde olmayan bir dünyadır; örneğin bilimi popülerleştirenlerden G. Leach'e göre, "[insan varlığının] yaşamak durumunda olduğu en tehlikeli ortamdır." Kadın bedeni artık fetüsün gelişimi için yüksek risk bölgesi ilan edilmiştir. L. Gavarini bazı hekimlerin yazılarında fetüs ile anne arasındaki ilişkileri askeri söz dağarcığıyla açıkladığına işaret eder. Annenin fetüsü dışa atmaması şaşılacak şeydir, zira "[fetüs] şüphesiz yabancı bir bedendir, çünkü genetik malzemesinin yarısı baba kaynaklıdır... Bağışıklık konusunda çatışma yaşanmaması mümkün değildir. Pekâlâ yaşanıyor da, ama bir barış halinin, âdeta bir "silahlı barış"ın var olduğunu kabul etmek gerekir, çünkü anne kendi normal bağışıklık kapasitesini korur, fetüs ise plasentanın asli bir rol oynadığı çok özel bir korunma sistemine sahiptir" (aktaran Gavarini, 1990, 166).

Erkek ya da hekim için annelikle ilişki adına geriye kalan tek şey görme tutkusudur, ki bu da anne karnını "karanlık"la, yani henüz tıbbın mutlak erkine direnen bir dünyanın örtük yabancılığıyla özdeşleştiren amansız bir gözetleme iradesine varır. Kadın erkeğin zeminine kayar ve kendi temsilini ortadan kaldırarak erkekle arasındaki boşluğu dolduran çocuğun temsil nesnesi olmasına uyum sağlar. Bazı hekimlerin, çocuğu, döllenmeden gebeliğe ve doğuma kadar, bedeni ve dolayısıyla kadını dışlayan katı bir tıbbi gözetim altına alma rüyasından söz eden J. Fletcher şöyle yazar: "Fetüse açılan bir pencere, embriyolojistlerin, plasentolojistlerin, fetologların büyük kısmının beklentisidir [...]. Fetal yaşamı karnın karanlığının dışında güpegündüz izleme olanağı bilgilerimize çok şey katacak ve obstetrisyenlerin ve hastalarının karşılaştığı tehlikeleri azaltmamıza yardım edecektir" (aktaran Gavarini, 1990, 167).²⁷

27 F. Laborie tıbbileştirilmiş üremenin sahasını "erkeğin tıbbi ve biyolojik mutlak erki için olası bir rövanş yeri" olarak tahlil ediyor (1986, 186).

Tıbben ıslah edilen kadın

Donör kadından ovosit ve kocadan sperm alımı, ardından da *in vitro* dölleme ve embriyo transplantasyonu sayesinde, altmış ve altmış yaş üstü, çoğu menopozda olan, çeşitli tıbbi tedaviler gören kadınlar, daha derinlemesine bir tıbbi gözetim altında sürdürdükleri gebelik döneminin ardından sezaryenla dünyaya çocuk getirebiliyorlar. Fizyolojik ve kültürel normları aşan bir fantasmayı gerçekleştirerek çocuk dünyaya getirmeyi sportif bir performansla dönüştürüyorlar. Bir çocuğun belki çok geçmeden yetim olacak olması ya da yirmi yaşındayken seksenlik ebeveynleri olması ve böylece kuşaklar zincirinin bozulması gibi sonuçları bu “kendi için gebelikler” hiç sorgulamaz. Bu gebelikler, embriyonun transplantasyonunda kolaylık olması için hormon tedavisi görmek zorunda kalan ve dolayısıyla enfarktüs ya da damar sorunlarıyla karşı karşıya kalabilecek olan kadınların organizması için de tehlikelidir. Tıbbi yardımla bile olsa, o yaşlarda gebelik korkulası bir deneyimdir. Özellikle hemiplejiyle sonuçlanan vahim kazalarla karşılaşmıştır. “Baba” yoktur, o da tıpkı çocuk gibi “insan yapımı nesneye” dönüştürülmüştür. Çocuk arzusu anlaşılabilir bir şeydir; özellikle de menopozdan sonra gençlikle ve doğurganlıkla özdeşleştirilen “eksiksiz kadınlık” kaybının üzüntüsü buna eklendiğinde iyice anlaşılır olur. Fakat sorunlu olan şey, bu arzunun eyleme döküldüğünde nostaljik bir protez-çocuğa, kendi için ve kendine ait bir çocuk isteğine ya da gençliği geri getirme isteğine dönüşmesidir. Bu bağlamda çocuk açıkça semptomdur. Bir hizmet sağlayıcı olan hekim, fantasmayı gerçekleştirci bir fail olarak kendini sunar, doğacak çocuğun varlığı konusunda her türlü sorumluluğu peşinen ve hiç vicdani rahatsızlık duymadan reddeder. Menopoz dönemi gebeliği konusunda uzman bir İtalyan hekim, 62 yaşındaki Sicilyalı bir kadını on yıl önce ölmüş kocasının dondurulmuş spermiyle dölediğini hiç çekinmeden anlatmıştır (*Libération*, 22-

2-1993). Niyetlerini açıkça ortaya koyan bu İtalyan ekip, hayatlarını kariyerlerine adadıktan sonra geç yaşta çocuk sahibi olmak isteyen "star"lara çağrı yapmaktan bile çekinmez.

In vitro üreme bir sürü fantasmaya elverişli zemin sağlar. Tıp tekniği bireyciliğin bazı yönlerini bundan birkaç yıl öncesine kadar düşünülmesi bile mümkün olmayan bir biçimde teşvik etmekte ve pekiştirmektedir. ABD'de bazı lezbiyenler, iki kadının erkek partnere başvurmak zorunda kalmadan birlikte bir çocuk dünyaya getirebilmeleri için bir yumurtanın başka bir yumurtayla döllenmesine yönelik birtakım araştırmaları finanse etmişlerdir (Blanc, 1985). Amerika'daki bazı klinikler donörlerin sperm ve yumurtalarından üretilmiş bir embriyoyu çiftlere pazarlamaktadır. Hiçbir sürprize mahal vermemek için "genetik ebeveynlerin" karakterleri özenle, ayrıntılarıyla ortaya konulur. Yumurta ve sperm bağışları için donörleri betimleyen kataloglar düzenli olarak güncellenir ve müşterilerin seçimine sunulur. İnternette yumurta ticareti yapan şirketler vardır. Müşteri olası donörlerin dosyasına bakar, donörün "ırk"ıyla, diniyle, IQ'suyla, hobileriyle, cinsel zevkleriyle, özel fiziksel karakterleriyle vb. ilgili açık seçik bilgilerin eşliğinde fotoğraflarını görür. Sperm donörleri için de aynı şeyler geçerlidir. 1979'dan itibaren Amerika'da bir sperm bankası müşterilerine özenle seçilmiş çok yüksek IQ'lu donörler sunmaya başlamıştır. Bu banka "Nobel Ödüllü Sperm Bankası" olma iddiasındaydı. Fantasmalarını dizginsiz bırakan genetikçi ve öjenist ideoloji, söz konusu olanın yaşlı erkeklerin spermleri olduğunu unutmıştır. Aynı modelde başka merkezler de kurulmuş ve çocuğu genetik özellikleri "seçkin öznelere" geldiği ölçüde daha da çok arzulanan, üst rafta duran bir mala dönüştürmüştür.

Yirmi yaşında kadınlar, bir yandan otuz ya da kırk yaşına geldiklerinde doğurgan olmak, diğer yandan dünyaya bir çocuk getirmeden önce hayattan "faydalanmak" isteğiyle yumurta aldırıp dondurtuyor ve "yaşlanma"yla ilintili "risklerden" kendilerini koruyarak olası anneliklerini erteliyorlar. 1995'te İngiltere'de bazı

lezbiyenler bakireliklerini kuvvetle iddia ederek, bir arkadaşlarından aldıkları spermle ve seçilmiş bir embriyoyla elde edilen bir kız çocuğunun “kadın ebeveynleri” oldular. Kırk yaşlarında, İngiliz vatandaşı, bakire bir kadın, sekiz yıllık sonuçsuz girişimlerden sonra kızlık zarını korumak için usulca sperm ektirir. Protez-çocuk, bile isteye babasız olarak dünyaya getirilmiş olma kaderine kayıtsız bir biçimde, kişisel kimliğin gediklerini doldururken, anne de bakire kalmakla övünür. Kendilerini iş hayatına vermiş, bir adamı başına dert etmek istemeyen, ama dünyaya bir çocuk getirme imkânı da kaybetmek istemeyen bekâr kadınların talepleri. Ya da bir talebin koşulları hiç sorgulanmadan doğrudan yerine getirilmesi: Örneğin *in vitro* döllemeyle altı doğumdan sonra, talepte bulunan çiftin birlikte yaşamadığı, babanın zaten ilgilenmediği üç çocuğu olduğu ve kadının da bir çocuk annesi olduğu ortaya çıkar (*Libération*, 28-12-1993). *In vitro* üreme ayrıca eşin ölümünü telafi etmenin bir yoluna dönüşmüştür: Kocasını ölmüş kadınlara dondurulmuş embriyoları döllenme girişiminde kullanma, hatta daha sonra kullanmak üzere cesetten sperm alma ya da daha önce bir CECOS’a [Yumurta ve Sperm İnceleme ve Muhafaza Merkezi] emanet edilmiş spermden yararlanma imkânı vererek, ölen eşin canlı bir protezini imal etmek. Babanın “ikame çocuğu”, yasın inkân, “baba yadigârı” bir çocuğun bile isteye yetim olarak imalatı.

Güney Afrika’da kırk sekiz yaşında bir kadın genetik bakımdan kızıyla damadına ait üçüzleri doğurur. Siyahi bir anne, beyaz bir adamın spermiyle döllenmiş beyaz bir kadının yumurtasını alarak –söylediğine göre, çocuğu ırkçılıktan korumak için– beyaz bir çocuk dünyaya getirir. İngiltere’de birtakım hekimler, kurtajla alınmış dişi bir fetüsün olgunlaşmakta olan yumurtalarını alarak kısır kadınlara ekmek suretiyle bazı kısırlık formlarını “tedavi” etme deneyleri yaparlar. Asla var olmamış bir kadın, ölümünün derinliklerinden taşıyıcı bir kadına yumurta verir. Fetüs olarak kalmış olsa da, doğacak çocuğun biyolojik annesi olacak-

tır. 1996'da mahkûm olduğunu bilen bir kadın yumurta aldırır, isimsiz bir donörün spermiyle dölletirir, sonra da embriyoların dondurulmasını talep eder. Ölümünden sonra soy sop sahibi olmak için, bu embriyoların taşıyıcı bir kadının rahmine yerleştirilmesini vasiyet eder (*Libération*, 17-2-1998). Bu koşullarda doğacak çocuğun ne olacağı sorusu cevapsız kalırken, bu liste uzadıkça uzar. Deney kabı etrafındaki fantasmalar âlemi, onlara hayat verecek failleri arar. Ama diğer nesnelerden farklı olarak "mamul-çocuk" asla garantili değildir; özellikle de mutluluğa yatkınlığı bakımından. Ama zaten kimse bunu dert etmemektedir.

Kiralık rahim

Anneliğin imalatı taşıyıcı anne yöntemine başvuruya da sevk eder. Özellikle ABD'de adayların ayrıntılı portrelerinden oluşan –fiyatların da belirtildiği– galerilere internette rastlanmaktadır. Bir başka kadının bedeni gebeliğin zorunlu aksesuarıdır, yapay kuvvözün canlı dengidir. Sözleşme nesnesi olan çocuğu iade eden bu taşıyıcı kadın kendinin bir kısmından vazgeçmiş olur. Bedenini araçlaştırır ve kendini ondan ayrıştırır; istekte bulunan çift benliğinin en mahrem kısmını sunarken, çoğu zaman bunun hiç farkında değildir ve eyleminin hem çocuk hem de bizzat kendi üzerindeki sonuçlarını ölçüp biçemez. Bedenini kiralamayı ve bir başka çiftin çocuğunu dokuz ay taşımayı kabul etmek, bilinçdışını tanımayan ve içinde bir çocuk taşımanın bir kadında neleri harekete geçirebileceğini bilmeyen bir iradenin eylemidir. Bazı taşıyıcı anneler gebeliğin sonunda ya da çocuğun "teslimat"ından sonra psikoterapi desteği almak zorunda kalır. Suçluluğun damgasını vurduğu bir yas sürecine girerler. Bazıları çocuğu vermeyi reddeder ve sözleşmeyi haksız yere feshettiklerinden adaletin şimşeklerini üstlerine çekerler. 1990'da Amerikalı bir yargıç, çocuğu kendinde tutmak isteyen bir taşıyıcı annenin isteğini, "kim olduğumuz ve ne olduğumuz genetik faktörlerin bileşiminden

ibarettir" gerekçesini ileri sürerek, "doğuran kişinin çocuğun annesi olma iddiasını" kınayarak reddeder (Testart, 1992, 84). Çocuk gelecekteki kimliğini yapılandıran bir genler demetinden ibarettir, taşıyıcı anne "genetik düzlemde yabancı" ve herhangi bir haktan mahrum olarak tarif edilir (Nelkin, Lindee, 1998, 216). Sözleşmenin maddelerine göre, uygun zamanda genetik sahiplerine iade edilecek bir ürünün mahfazasıdır. Aynı şekilde, kiraya veren "ebeveynler"in istekleriyle uyuşmayan çocuğu reddettikleri de olur. Bu yol, kökenini belirlerken ve dünyaya geldiği özel koşullar karşısında kendini konumlarırken çocuğun yaşayacağı zorlukları da göz ardı eder. Mutlak erk sahibi genetik adına, fetal ortamla ilgili mebzul miktarda psikolojik veri bir yana bırakılır. 1998'de ABD'de dört bin çocuk bu koşullarda doğmuştur.

ABD'de *in vitro* üreme merkezleri çoğalırken, birçok baskı grubu da kişisel kimliğin temeli olarak algılanan genetik adına evlat edinmeye karşı çıkar. Evlat edinmek soy bağına ihanet etmekmiş. Çok sayıda girişim "evlat edinilmiş" kişilere "kan bağlarını" belirleme hizmetleri sunar, herkesin genetik kökenlerini bilmesi gerektiğini ileri sürer. Bir evlatlık derneğinin sorumlusu şunu söylüyor: "Bir aileye alınan çocuk boş bir yazı tahtası değildir, kromozomlarını da beraberinde getirir." Evlat edinilmiş çocuğa gösterilen sevgi ve bakım başka şey, çocuğun genetiği başka şeymiş ve kişiliğinin genetik temelleri yeniden tesis edilmezse evlatlık çocuk "önyargıya maruz kalır"mış (Nelkin, Lindee, 1998, 107).

Erkek gebeliği

G. Groddeck bir zamanlar erkeğin çocuk doğuramamaktan kaynaklanan üzüntüsü hakkında güzel çözümlemeler yapmıştı. Az ya da çok bastırılmış bu arzu, ya simgesel olarak (sanatsal yaratım) ya da ritüel olarak (erkek loğusalığı) bir türeme yolu bulur. Hatta Groddeck bu ilkenin erkekte o kadar köklü olduğunu düşünüyordu ki, Freud'un önermesini terse çevirmeyi bile önermişti:

Kadın penis hasedinden mustarip iğdiş edilmiş bir erkek değildir, tersine erkek bilinçdışı bir çocuk doğurma arzusunun peşini bırakmadığı ıskalanmış bir kadındır. Ama bilim rüya görmez, bu isteği kelimesi kelimesine alır ve onu gerçekleştirmeye girişir, yani üreme, gebelik ve doğumda kadını ortadan kaldırmaya çalışır. Bütün “gebelikleri” boyunca tıbbi yardım alacak ve sonra sezaryenle doğuracak erkeklerin kanın bölgesine embriyo yerleştirmekten daha şimdiden bahsediliyor. Bazı hekim ve araştırmacılar teknik olarak bunun gerçekleşmesinin mümkün olduğunu düşünüyorlar (Silver, 1998, 195). Gönüllüler, özellikle de öncelikle “erkek” olarak tanımlanan ve arzuladıkları kadın kimliğinin sonuna kadar gitmeyi arzulayan transseksüeller de eksik değildir. Daha 1986’da J. Testart FIVETE kongrelerinde kulislerde en çok tartışılan konunun erkek bedeninde embriyonun nereye yerleştirilmesi gerektiği olduğunu belirtmişti.

E. Badinter’e göre böyle bir gelişme cinsiyetlerin nihayet eşit olması anlamına gelecektir. Daha önce gördüğümüz gibi beden bugün artık bir kader değildir; daha ziyade, bazıları toplumsal görünürlük, bazıları meşruluk ya da ilk olma arayışı içinde olan kişiler için, ayrıştırılabilen ve tadilat yapılabilir unsurlardan oluşan bir rezervuardır. Toplumlarımızın demokratik bireyciliği fantasmaları özgür bırakır. İnsanın biyolojik koşullarının yeniden yapılandırılması konusunda, hepsi de Andy Warhol’un çağdaş aşırılıkta herkese vaat ettiği “on beş dakikalık şöhrete” ulaşmak için hamle yapmaya hazır zanaatkârlar da her yerde mevcuttur. Kahramanlığın yeni formu olarak lalettayin tekilliğin zaferi her imkânı kullanmaktadır. Yapılan bu tür şeyler Batı’nın türlerle ilgili antropolojisini altüst etmektedir. Bu antropoloji yine kimliğin kökleriyle ve öncelikle her insanın kendini erkek ya da kadın olarak belirleme ve ötekini farklılığı içinde algılama zorunluluğuyla ilgilidir.

Embriyonun icadı

Cinsellik dışı ve *in vitro* dölleme, doğal olarak annenin bedeninin karanlığında gerçekleşen bir süreci temsil eder. Bedenin uydularına dönüştürülmüş, öznelardan kopuk gametler ve embriyolar son derece rahatsız edici araştırmalar için kullanıma hazır kılınır. Bu konudaki tek sınırın ahlak değil araştırmacıların “hayal dünyası” olduğunu deneyim gösteriyor. Embriyo cırlıçplak soyulmuş, tıbbi merakın kullanımına sunulmuştur. Eskiden anneye bütünleşmiş olan embriyoyu “var” kılan ve tıbbi manipülasyonların eline bırakan tıbbi yardımla üreme insan döllemesinin Pandora kutusunu açtı. Böylelikle, embriyonun antropolojik statüsü sorunu da eşi görülmemiş bir biçimde ortaya çıktı.

In vitro insan embriyosu insanlık kaynağıdır, yoksa bir kedi ya da köpek vaadi değildir. Hepimiz “başarmış” embriyolarız. Ama *in vitro* ya da dondurulmuş bir embriyo henüz kendi kendisinin projesinden ibarettir, bir tür *no man’s land*’de [sahipsiz toprak] asılı durur; hakkında ortaya konulan niyetleri meşrulaştıran fantasma ve değerlerin billurlaştığı modern bir izdüşümsel testtir. Bazılarına göre, insan hayatı gametlerin karşılaşmasından itibaren mevcuttur ve kademeleri ancak yapay olarak birbirinden ayrılabilen bir süreklilik taşır. Bazılarına göre, insan hayatı rahim duvarında yuvalanma sırasında ya da embriyo fetüse dönüştüğünde, veyahut ilk hareketleri anne tarafından hissedildiğinde, ya da yaşayabilir hale geldiğinde, sinir sistemi geliştiğinde, hatta ancak doğumda ortaya çıkar. İnsanlaşma derecelidir ve zorunlu biyolojik aşamaların geride bırakılmasını gerektirir. Embriyonun insanlık payını aldığı an hiçbir bilimsel ölçüte göre belirlenemez; daha ziyade metafizik bir görüşe, bir değer yargısına, binlerce yanıtlı olan sonsuz bir soruya yol açar. Embriyoya çeşitli yasalarda sağlanan koruma farklılıklar gösterir: Örneğin gebeliği isteyerek sonlandırma süresi Fransa’da 10 haftayken, İngiltere’de 28 haftadır. Embriyo kayıtsız kalınan bir nesne statüsü ile bir kişilik sta-

tüsü arasında gidip gelirken, her iki durum da düşünceyi tatmin etmez ve rahatsız bir konumda kalınır (Fagot-Largeaut, Delaisi, 1989; Testart, 1990; Caspar, 1991; Folsheid, 1992).

Cinsiyet belirleme, aşılama öncesi teşhis, biriken fazla embriyolar, embriyo üzerinde deney yapılacağı varsayımı gibi maruz kaldığı tıbbi kullanımlar, embriyonun statüsüyle ilgili sorgulamalara yol açar. Sorun embriyonun kendisi değil, bedeninin dışına fırlatılmış olmasıdır.²⁸ İnsan fragmanı, potansiyel kişi, beden parçası, hücre birikintisi olan embriyo, simgesel sınırların bulanıklınlmasına, insanın mekanikleşmesine ve makinenin insanlaştırılmasına katkıda bulunur. Embriyo, tıbbi yardımla üremeyle birlikte fazladanlaşmış olan, aşılamanın ya da gebeliğin başarısız olması ihtimaline karşı rezervde tutulan, sıvı azot içinde sanal bir nesne gibi muhafaza edilen katıksız tıbbi yaratımdır. Soğukta, zamanın dışında, bedeninin dışında, dünyanın dışında, arzusunun dışında olan embriyo, daha sonra “ebeveynleri” için (kelimeler kayganlaşıyor ve alışılmamış olanı adlandırmakta yetersiz kalıyor) korkulası sorunlar yaratır. Embriyoyu yeni bir girişimde kullanmak, bilimsel araştırmalar için bağışlamak (buna güçlü direnç vardır) ya da “evlat” edinilmek üzere sunmak çiftin seçimine kalmıştır; çiftlerin büyük kısmı –soyut bir tavır olduğunu kabul etseler bile– “bırakma” fikrine katlanamazlar. Çiftlerin yalnızca % 10’u embriyonun araştırmada kullanılmasını, başka çiftlere verilmesini ya da imha edilmesini kabul eder (*Libération*, 13-1-1994). Bazı kadınlar kullanılmamış bu embriyoların dondurulmuş halde kalmasına giderek katlanamamaktadır. Bazı çiftler bu mülkleri yüzünden ayrılır, şiddetli kavgalar eder. Hücre bi-

28 M-A. Hermitte embriyonun insan olduğunu ortaya koyarken, “bu insan varlığının elinde oy pusulası olan yetişkin kişilerle niçin aynı hukuksal düzenin parçası olmadığına karar vermeyi” içtihadı bırakmayı önerir. “Bütün tüzel kişilerin birer kişi, hatta insani varlık olmadığını” hatırlatarak, beden dışındaki embriyonun “haklarını uygulayacak bir temsilcisi” olabileceğini düşünür (1990, 238 ve devamı).

rikintisi insanlaşır ve bir bilinç ikilemine neden olur. O zaman, bu uyuyan “çocuklar”ı imha ya da terk yoluna gitmek, onca zahmetin ve onca arzusun konusu olmuş bu çocuklara ihanet olarak algılanır. Çözülemeyen ikilem, sorunun kistleşmesine neden olur (Mattéi, 1994). “Evebeynler” ölüp embriyoları “yetim” kaldığındaysa, durum daha da kanşık hale gelir.

Hayata giriş sınavı

Batı kültüründe beden bireyleşmenin taşıyıcısıdır, kişisel kimliğe sınır koyar. İnsanın kendine denkliği, kendine ait kimliği, bedenine denk olmasını gerektirir. İnsana bir şey eklemek ya da ondan bir şey çıkarmak bu insanı arada derede, muğlak bir kounuma sokar, simgesel sınırları parçalar. İnsanlık halinde olduğunu iddia eden, ama sakatlık, şekil bozuklukları, öngörülemez davranışlar ya da iletişim kurma zorluğundan dolayı bu halin sıradan görünümünü sunamayan kimse şüphe altında kalır; geçip gidenlerin ya da benzemezliğine tanık olanların müsamahasız bakışları altında, sahne üzerinde yaşanan bir varoluşa mahkûm olur. Batılı toplumlar bu kimseye daha az insan olduğunu, ya kenara çekilmesini ya da sınavdan geçirilmesini gerektiren simgesel farklılıklarının olduğunu örtük olarak söyler. Toplumlarımızda fiziksel bir engelden mustarip bir insan kendi başına tam bir insan olarak algılanmaz, mesafe koymanın ya da merhamet etmenin çarpıtan prizması içinden görülür. Beden görünümünde her türlü dikkate değen başkalık, hareketliliği ya da nesneleri elle kavramayı engelleyen her türlü zorluk, bakışa ve/veya sorgulamaya, hatta daha en baştan rahatsızlık duymaya ve damgalamaya neden olur (Goffman, 1975; Murphy, 1990). Son derece tartışılır yaygın önyargıların bilimsel kılıfa sokulmuş hali olan fizyognomi ya da morfo-psikoloji, herhangi bir anatomik ya da işlevsel uyumsuzluk ile ahlaksal uyumsuzluk arasında

bağ kurar. Bir insanı benzerlerinden ayıran her türlü belirgin fark güvensizliğe neden olan nahoş bir işarettir.

Eğer morfolojik ya da işlevsel farklılık toplumsal olarak önemsiz olsaydı, bu kadar çok araştırılmaz, depolanmaz, anatomi müzelerinde meraklılara teşhir edilmezdi. Ayrıca anatomi tarihinin bazı uğursuz ayrıntıları koleksiyoncuların bu çılgınlığının nasıl aşırılıklara yol açabildiği hakkında çok şey söyler (Le Breton, 1993). Yolda gördükleri tuhaf bir bedene gözünü diken insanların patavatsızlığı, herkesin payını aldığı hastalıklı bir tutkunun popüler bir çeşididir yalnızca. İnsan bir tür mutluluk olarak algılanan bedensel haline ahlaken de indirgenir; bir anlamda, başkalarının gözüne nasıl görünüyorsa öyle biri olduğu varsayılır. Burada anatomi kader değerindedir. Dahası, “engelli”lerden, sanki “bir engeli olmak” değil de “engelli olmak” o kişinin doğasıymış gibi bahsedilir. Engelli birinin salt varlığı bile rahatsızlığa, en yaygın toplumsal etkileşimlerin bile bir tür kargaşa içinde gerçekleşmesine yol açar. Bedenin ve sözün, ötekiyle mesafenin ve temasın akışkan bağlantısı, bedenin gerçek ya da hayali saydamsızlığına çarpar ve ne yapılması ya da ne yapılmaması gerektiği konusunda sıkıntılı bir sorgulamaya neden olur. Kişinin fiziksel özellikleri onunla özdeşleşmeyi ne kadar imkânsız kılıyorsa rahatsızlık da o kadar yoğundur. Etkileşimlere eşlik eden güven verici simgesellik burada işlemez. Dahası, görünür bir engeli olan insan, insanlık halinin kırılmasını kuvvetle hatırlatır, birçok kâbusun konusu olan parçalanmış beden fantazmasını uyandırır (Le Breton, 1990).

Batılı muhayyile dünyasında bedendeki başkalaşmışlık insanın ahlaksal başkalaşmışlığına gönderme yapmaktadır; buna mukabil, insanın ahlaksal olarak başkalaşmış olması da beraberinde bedeninin uyumlu olmadığı ve yeniden terbiye edilmesi gerektiği fantazmasını getirir. Başka tür bir insanlığa doğru bu geçiş, onun hakkındaki aşağılayıcı bakışın ya da yargının değişmezliğini, hatta ona dönük şiddeti meşrulaştırır. En küçük bir patavatsızlığa meydan vermeden sokakta gezinebilmek, yalnızca sıradan

adamın sahip olduğu aristokratik ayrıcalıktır. İnsan yalnızca onu dünyaya getiren bedensel formlarla var olduğuna göre, formunun her türlü modifikasyonu insanlığına dair başka bir tanımı beraberinde getirir. Bedenin sınırları, dünyanın ahlaksal ve imleyici düzenini kendi ölçeğinde belirler (Le Breton, 1990; 1992). Çağdaş toplumlarımız, görünüşe ilişkin bir normu ve katı bir sağlık kaygısını besleyip büyötmektedir.

Embriyo ve fetüs sayısız kontrol sürecine tabidir. Doğum öncesi yapılan çeşitli teşhisler bunların “iyi durumda” olup olmadıklarını doğrulamayı mümkün kılar ve var olma haklarını sınavdan geçirir. Doğum öncesi teşhis ilk olarak yetmişli yıllarda trisomi 21’in tespit edilmesinden sonra uygulanmaya başlandı ve giderek kromozomla ilgili hastalıkları ve metabolik bozuklukları kapsayacak şekilde genişledi. Daha sonra ekografi, morfolojik oluşum bozukluklarını tespit etmenin yolunu açtı. Moleküler biyolojinin ilerlemeleri ise Duchenne miyopatisinin (ya da mukovisidoz) ve başka genetik hastalıkların doğumdan önce teşhis edilmesini mümkün kıldı. Doğum öncesi teşhis²⁹ hekim ve ebeveynlerin genetik ve morfolojik olarak uyumlu olup olmadığını öğrenmek için doğacak çocuğu soktukları bir sınava dönüşmektedir. Bazı ölkelerde amniyosentezin ya da ekografinin cinsiyet teşhisi için ve istenmeyen cinsiyetteki normal fetüsleri elimine etmek için kullanıldığı da görölmektedir. Bir hastalığın varlığı belirlense bile tedavi perspektifi ikincil kalır, çünkü ortaya çıkarılan bozukluklar çoğu zaman tedavi edilemeyen türdendir. Bugün artık hiçbir tedavisi olmayan genetik bir hastalığın belirlenmesi, gebeliğin tedavi amaçlı sonlandırılması yönünde bir karara yol

29 Doğum öncesi teşhisin çeşitli biçimleri çoğu zaman uzun süreçlerdir. Test bittiğinde sonuçları almak için birkaç hafta beklemek gerekir. Bu sırada kadın bekleyiştir, duygusal yatırımı askıya alınmıştır. Çocuk orada olmaksızın oradadır, kadın onu bazen karnında hisseder ama daha sonra trisomi gibi ciddi bir hastalığı olduğunun ortaya çıkması endişesiyle bağlanmaktan sakınıp heyecanını baskı altında tutmalıdır.

açmaktadır; böylece tıp tedavi edici rolünü bırakıp kendisini başarısız kılan şeyi ortadan kaldırmaya girişir. Üstelik bunu bazen, genetikle ilgili rivayetlerin “suç kromozomu” adını taktığı çifte Y kromozomu gibi sıradan bir anomali durumunda olduğu gibi, salt bir varsayım üzerine bile yapmaktadır. Edinburgh’da bazı araştırmacılar tehlikeli kabul edilen hastaların tedavisinde uzmanlaşmış bir kurumda bu kromozomu taşıyan çok miktarda kişi bulmuşlardı. Bunun üzerine Amerika’da medya söylentilere çanak tutarken hastaneler derhal sistematik bir taramaya giriştiler. Birkaç yıl sonra Danimarka’da yapılan bir araştırma fazladan bir çift Y kromozomunun yalnızca hafif bir zihinsel engele neden olduğunu ve bunun eksiksiz bir sosyal yaşamla kesinlikle bağdaşmaz olmadığını gösterdi. Genetik bakımdan böyle damgalanmış insanlar hiçbir anormal saldırganlık göstermiyordu.

Aşılama öncesi teşhis, *in vitro* döllenmiş embriyolar üzerinde gerçekleştirilebilen, doğacak çocuğun ağır bir hastalığa yatkın olup olmadığını öngörmeyi hedefleyen bir başka sınamadır. Bu yolla elde edilmiş birkaç embriyo hücresinden yola çıkarak uygulanır. Doğum öncesi teşhis gebelik başladıktan sonra yapılırken, aşılama öncesi teşhis implantasyon için en uygun olduğuna hükmedilen embriyonun seçilmesini en baştan mümkün kılması bakımından doğum öncesi teşhisin ileri bir versiyonudur.³⁰ Dolayısıyla, aşılama öncesi teşhis embriyoları elekten geçirmek ve adayları belli genetik ölçütlerle göre belirlemek için rahat bir yoldur. “Gebeliğin sonlandırılmasını haklı kılacak kadar önemli olmayan küçük bir kusur,” diyor J. Testart, “embriyoların ayıklanıp taranmasında hesaba katılabilir, çünkü bu çocuğun doğumunu geciktirmez” (1992, 97). Başka deyişle, aşılama öncesi teşhis “türün iyileştirilmesi” ve

30 “Doğum öncesi teşhisten kaçmak için aşılama öncesi teşhisi etkinleştirmek, geç dönemde acı verici süpresyondansa erken ve acısız ayıklamaya başvurmak akıl çelicidir” (Testart, 1992, 270-1). Temmuz 1994’te oylanan Fransız yasası aşılama öncesi teşhisin çerçevesini oldukça katı biçimde çizdi. Başka yasamalar daha gevşektir.

öjenizm fantomasını yeniden dolaşıma sokar, çocuğu daha da çok nesneye indirgeyerek kolektif ölçekte ahlaksal bir gedik açar. Sağlık ve güvenlik sigortası bağlamında hiçbir riske girmek istemeyen çiftler için aşılama öncesi teşhisin güçlü bir cazibesi olacaktır (Testart, 1992, 212).³¹ *In vitro* döllemenin zahmeti onlara muhtemelen çocuğun “genetik kalitesi”ni bilmeden girişilecek bir gebeliğin riskinden daha kabul edilir görünecektir.

En sonunda genetik malzemeye dönüşmüş olan şeyi ince ayıklama yöntemleri bazen çocuğun kendisini açıkça ifade etmiş bir proteze dönüştürür. Örneğin bazı kanser formlarına yakalanmış bir başka çocuğu olan bir çift, kemik iliği alımı için kullanılmak üzere yeni bir çocuk yaparlar ve elbette onun için zoraki bir sevgi gösterisinde bulunurlar. Bazı ebeveynler embriyonun ya da fetüsün bağışıklık sistemi talebe karşılık vermiyorsa kürtaja başvurmakta tereddüt etmez. Aşılama öncesi teşhisten yararlanmak için *in vitro* döllemeye başvuran ebeveynler, böylelikle nakil isteyen özneye uyumlu olan embriyoyu seçebilmektedir (Testart, 1992, 182-183). Böylelikle birçok çocuk, ilik nakli bekleyen kız ya da erkek kardeşlerinden en azından biriyle genetik olarak uyumlu olması için embriyo ayıklamasından sonra doğar. Aşılama öncesi teşhis *in vitro* dölleme aracılığıyla doğacak çocuk üzerinden alınan bir teminattır, nihai ürünün iyi olması için, “ebeveyn”lerin isteğine uygun, toplumun görünüm normlarıncı onaylanmış bir çocuğu menüden seçer gibi elde etmek için yapılan bir zaman ve para yatırımıdır. Aşılama öncesi teşhis, miyopati, hemofili, trisomi gibi genetik hastalıkları taşıyan embriyoları yumurta içinde öldürmeyi ve yalnızca sağlam embriyoları muhafaza etmeyi mümkün kılar. Cinsiyet de seçilebil-

31 Bireylerin kromozom anomalileri temelinde seçilmesinin genetik düzlemde tür üzerindeki uzun vadeli etkisinin ne olacağı sorusu ortadadır. Bu durumun kamu sağlığı düzeyindeki sonuçlarını değerlendirebilen kimse yoktur. Bir genin özellikleri çok çeşitlidir ve bunların hepsi biliniyor olmaktan uzaktır.

mektedir. Ya en baştan isteğe göre seçim yapılır ya da örneğin yalnızca erkekleri etkileyen bir hastalık söz konusuysa erkek embriyolar elimine edilir. İnsan genomu üzerinde yapılan bazı araştırmalar bu seçme yöntemine insanlığın normatif ve ırksal kontrolü bağlamında muazzam bir işlerlik vermektedir. Embriyo simülasyon prosedürlerine tabi tutulan sanal bir nesneye dönüşmüştür. Daha özne olarak var olmadan önce üzerinde hayali bir projeksiyon gerçekleştirilir, herhangi bir anomali arz ediyorsa doğumdan sonra onu bekleyen acıların hayattan alacağı hazdan fazla olacağı kulağına fısıldanır ve bu koşullarda bir *wrongful life*'tansa [zarar verici hayat] yok olmasının yeğ olduğu onun adına karar verilir.

Gebeliğin tedavi amaçlı sonlandırılmasına yol açan genetik ayrımcılık³² genotip ile fenotipi, yani sanal olan ile gerçek olanı, genin mesajı ile organizmanın tekil ve istatistik bir gerçeklik olan işleyişini birbiriyle karıştırdığı ölçüde daha da sorunludur. Artık hastayı değil varsayımsal bir kategoriyi tedavi eden yeni bir tıp doğmaktadır. Aslında genetik hastalıkların sonuçları aynı olmadığından, aynı düzlemde ele alınamazlar. Ayrıca her hastalık bazen önemli derecelerde kendine özgü çeşitlemeler arz eder. Örneğin "orak hücreli anemi hastası iki çocuktan biri bütün hayatını minör semptomlarla sürdürebilirken, diğeri korkunç acılı krizler geçirecek ya da küçük yaşta ölecektir. Down sendromlu bir çocuk yalnızca orta derecede özürlü olabilir, hatta önemli derecede özürlü olsa bile hem kendisi hem de ailenin diğer üyeleri için zenginleştirici bir hayat yaşayabilir" (Duster, 1992, 93). Spina bifida ya da trisomi 21'in sonuçları ağır ya da hafif olabilir ve beraberinde farklı engellilik düzeyleri getirebilir. Taraması yapı-

32 ABD'de genetik ayrımcılık daha şimdiden mevcuttur. Sigorta şirketleri, tıbbi hizmetler, evlat edinme ajansları, kamu yönetimi, okul kurumları, ordu, özel girişimler buna göre davranmaktadır. (Rifkin, 1998, 216 ve devamı; Kevles, 1995, 367 ve devamı; Blanc, 1986, 347 ve devamı). Bazı Amerikan eyaletlerinde genetik tarama zorunlu olmuştur (Kevles, 1995, 400).

lan çok sayıda genetik hastalık farklı vahamet dereceleri arz eder ve bazen çevreyle etkileşim ve başka genetik verilerden ötürü ifade bile bulamaz. Başka bir örnek: Renal polisitoz ya da Huntington koresi, Alzheimer hastalığının bazı kalıtsal formları, ancak hayatın ikinci yarısından itibaren etkili olmaktadır. Çoğu zaman ebeveynler henüz var olmayan varlık adına, onu böyle bir olası yazgıdan esirgemenin yeğ olduğuna, bu olasılık karşısında ilk kırk yılın hiçbir ağırlığının olmadığına karar verir. Bugün artık “çocuğun sağlıklı bir genetik mirasa sahip olma hakkı”ndan söz ediliyor (Dianoux, 1998, 11). Bir hastalığa yatkınlık kader değildir, hastalık da değildir, yalnızca bir olasılığı işaret eder. Çevre koşulları hastalığın tetiklenmesini engelleyebileceği gibi, devreye giren başka genler belirsizliği artırır. B. Jordan diyabet örneğini ele alarak bir ömür süresi içinde diyabete rastlanma oranını % 0,5 ile 3 arasında artıran bir gen alelinin indirgeyici bir biçimde “diyabet geni” olarak etiketlendiğini, oysa bu geni taşıyanların % 97’sinin asla diyabet hastası olmayacağını açıklar. Bazı hastalıklar birden fazla genin birleşmesinden kaynaklanır. Bazı meme ya da rahim kanserleri gibi saptanabilen genetik yatkınlıklar belki hiçbir zaman fiiliyata dökülmez. Hastalık ya da handikap, imalat hatası sebebiyle redde gerekçe olan kodlama hatasına dönüşür.

Kendini her türlü rastlantıdan koruma kaygısı, patolojisi doğum öncesi testlerle belirlenmiş bir hastanın ya da engelli kişinin sorumluluğunu üstlenmeyi bu koşullarda bazen reddeden sigorta şirketlerinin baskısı, çoğu zaman embriyoyu ya da fetüsü yok etme tercihini tetikler. Trisomi 21 ya da cücelik açığa çıkarıldıysa, ikisi de birbirinden kötü olan çözümlerin hangisini seçmek gerekir: Çocuğu dünyaya getirmek ve toplumun tahammülsüzlüğüne maruz bırakmak mı, yoksa mutlu olma yetisinin hiçbir bakımdan zarar görmeyeceğini bilerek onu elimine etmek mi? Sanal insan gerçek embriyonun (ya da fetüsün) akıbetine karar vermektedir. Genetik, anatomik ya da işlevsel özelliklere

dayalı değer yargıları kararda ağır basmaktadır. Embriyo, teknolojik modernitenin en ileri halkasını yöneten sanal kültürün önemli bir figürüne dönüşmektedir. Uzman sözü, laik toplumun İncil'idir. Alzheimer hastalığına yatkınlığı belirleyebilecek bir test muhtemelen bulunacak ve bu koşullarda tedavi amaçlı gebelik sonlandırmanın kaçınılmaz olup olmadığı sorulacaktır. Belki bir gün bir araştırmacı, ölümün de genetik bir hastalık olduğu, dolayısıyla embriyoları saygıdeğer bir yaşta bile olsa kaçınılmaz bir ölüme mahkûm etmenin pek yararlı olmayacağı sonucunu şaşkınlık içinde çıkarabilir.

Embriyoyu ya da fetüsü taşıdığı niteliklere göre koruyup korumama imkânı seçim sarhoşluğuna neden olur ve önyargıların esiri olma eğilimini güçlendirir. Sakin görünüşü altında aşılama öncesi teşhis, *in vitro* dölleme prosedürünü hiç değiştirmeksizin kontrol olanaklarını daha da genişletir. Yapay olarak üretilmiş on adet embriyo arasından seçimini yapmak ve belki de cinsiyetini belirlemek yeterlidir. Ebeveynler haklı olarak hayatta her türlü şansa sahip olacak bir çocuğu dünyaya getirmek ister, ama bu binlerce bireysel karar, anomaliye ya da engelliliğe tahammül konusunda hissedilir ters etkiler doğuracaktır. Tavşan dudaklı, elleri ya da ayakları defolu, ya da alışılmadık bir özelliği olan fetüsler, bu oluşum bozukluklarını tıbbın düzeltebiliyor olmasına rağmen, çoğu zaman tedavi amaçlı gebelik sonlandırma kararına gerekçe olmaktadır. Çocuk henüz var olmadan embriyo ve fetüs formunda hayata giriş sınavına alınır. Gelişimine önce genetik, sonra da ekografi sayesinde morfolojik bir sıkı denetim eşlik eder. Genetik hesaplama ve görünüş normlarına uygunluk, embriyoların ya da fetüslerin geçiş sınavının iki baş belası olma yolundadır (daha şimdiden böyle olduğu söylenebilir). "Çocuklarımızı seçme özgürlüğü," diyor J. Testart, "belki de yalnızca uzmanların özgürlüğüdür. Uygunluk ölçütü temelinde hayata fırlatılan şu çocukların özgürlüğü hakkında ne demeli? Seçilmelerini sağlayan her neyse, bu ölçütlerde hayal kınklığı

yaratmaları imkânsızdır, ama çeşitli kusurları olabileceği ölçüde de borçtan kurtulmuş olmayacaklardır” (Testart, 1992, 242).³³

Hastalık ya da handikapları testlerle belirlenememiş bazı çocuklar da dünyaya geldikleri andan itibaren “tıbbi hata” olarak görülüyor. Bu “haksız doğumlar” adına ABD’de şikâyetçi olan ebeveynler hekimlerden maddi tazminat alıyorlar. Bazı çocuklar fiziksel oluşum bozukluklarına, duyuşsal handikaplara ya da sağlık sorunlarına katlanmaktansa doğmamış olmayı tercih edeceklerini ileri sürüyor. Doğumlarında garanti edilmiş olması gereken kusursuz bir varoluş hakkı adına ebeveynlerine ya da hekimlerine karşı davalar açıyorlar (Le Breton, 1990). Hastalıklı ya da engelli bir çocuğun bile bile dünyaya getirilmesi belki bir gün çocuklara kötü muamele olarak değerlendirilecek, çocuğa ebeveynlerine dava açma imkânı verecektir. Hekimin ve ebeveynlerin sorumluluğu saplantılı bir şekilde gündeme getiriliyor. Daha şimdiden yoğun olarak tıbbileştirilmiş olan gebeliğin, bu yönde hiçbir şeyi rastlantıya bırakmayacak şekilde bir kade-me daha tıbbileştirilmesi tehlikesiyle karşı karşıyayız.

Anomali taşıyan fetüs ya da embriyolar yok ediliyorsa, o zaman doğuştan bir hastalık ya da handikap taşıyan çocukların statüsü ne olacaktır? Her türlü anomalinin *in utero* saptanması fiziksel ya da zihinsel bir farklılık taşıyan çocukların ya da yetişkinlerin üzerine çökmüş olan kuşkuyla daha da ağırlaştırıyor. Dünya Engelliler Enstitüsü’nden D. Kaplan doğum öncesi taramanın “engelli insanların normalde var olmamaları gerektiği” fikrini yaymasından endişeli (Nelkin, Lindee, 1998, 246). 1991’de

33 “Günümüzde,” diye yazar Duster (1992, 14), “kamusal tartışma bir yanda uzmanlar (genetikçiler, tıbbi uzmanlar, araştırmacılar vb.) ile diğer yanda mankafalar, inatçı kafalar, cahiller, kafalarını kuma gömmeye ya da ilerleme makinesini durdurmaya hazır teknoloji karşıtları olarak sunulan eleştirmenler arasında geçmiş görünüyor. Çok daha iyi bilgi edinmiş yurttaşların sır ve ifşaat, terapi ve tarama, beslenme ve genler hakkında hararetili bir tartışmaya giriştiği başka düzeyde bir tartışma görmeyi isterdim.”

ABD’de ellerinde ve ayaklarında kalıtsal bir oluşum bozukluğu olan tanınmış bir televizyon animatörünün yakında anne olacağını açıklaması hararetli tartışmalara neden oldu. Bu kadın kendisiyle aynı fiziksel özelliklerle malul bir çocuk doğurdu. Yıllar sonra yeniden hamile kaldı ve bir muhabir bunu tasvip etmediğini söyleyerek kamusal bir tartışma başlattı ve böylesi bir engelle sahip olarak dünyaya çocuk getirme sorumluluğunu almanın meşru olup olmadığını izleyicilerine sordu. “İnsanı çirkinleştiren genetik bir oluşum bozukluğunu çocuklarına geçirmek doğru mudur?” Bu tür ikirciksiz tartışmalar ve yargılar hastalık ya da handikapın ahlaksal bir kusur olmaya doğru kaydığına tanıklık etmektedir. Kökendeki farklılığın ayrımcılığa tabi tutulması beraberinde toplumsal ayrımcılığı da getirir, görünüşle ve genetik niteliklerle ilgili normları katılaştırır. ABD’de bir sigorta şirketi mukovisidozla ilgili doğum öncesi testlerin parasını geri veriyor. Ama eğer test pozitifse anne ya gebeliğini sonlandırmak zorundadır ya da sigortadan vazgeçmesi şarttır. Bir başka örnek: İki yaşında bir çocuğa zihinsel bir engelle yol açması muhtemel olan dayanıksız X sendromu teşhisi konulur. Ailedeki altı kişiden hiçbirisi hastalığa yakalanmamış olmasına rağmen şirket aileyle sözleşmesini uzatmayı reddeder (*Le Courier International*, no 419, 1998). Yazar şunu sorar: Acaba yakında, boşanma durumundaki ebeveynler de şu ya da bu ağır hastalık riski bakımından genetik testlere tabi tutulup, çocuğun daha sağlıklı olma ihtimali taşıyan ebeveyne bırakılmasına mı karar verilecek?

Trisomi hastası, fiziksel engelli ya da genetik bir hastalık geliştirmesi muhtemel bir çocuğu toplumsal baskıya rağmen dünyaya getirmeye karar veren ebeveynler nasıl algılanacaktır? Sosyal güvenlik kurumları bu çocukların okul masraflarını ya da sağlık masraflarını karşılamayı kabul edecek midir? Gebeliğin tedavi amaçlı sonlandırılması adı altında genetik hastalıkların kökten önlenmesi, bu hastalıkların tedavileriyle ilgili araştırmaların frenleneceği, hatta bunlara yakalanmış (ya da yakalanacak)

olanların hayatı pahasına askıya alınacağı endişesini beraberinde getiriyor. Peki ya çiftlerin çoğunluğunun kendisinininki gibi bir engeli olan embriyonun elimine edilmesini tercih ettiğini bilerek büyüyen çocuk bütün bunlardan nasıl etkilenecektir? Burada söz konusu olan, bireyin mutlu olma yetisinin olup olmaması değil, hiçbir aykırılığa tahammülü olmayan normatif bir insan tanımıdır. Sağlığı emsali görülmemiş bir pazarlama nesnesine dönüştüren liberal toplumda gelişen mutlak erk fantasma, sağlığın tanımını sürekli modifiye ederek yeni özellikleri ve yeni acıları, dolayısıyla yeni tıbbi müdahale taleplerini beraberinde getirmektedir. Tıbbi yardımla “monte” edilecek çocuğun genetik kutusu pazardaki tezgâhta sergilenmektedir. Pek yakında dünyanın herhangi bir yerinde *in vitro* dölleme, embriyo tarama ve hatta doğacak çocuğu genetik olarak yeniden tasarlama gibi hizmetler verecek kliniklerin ortaya çıkacağını ticari ve teknik bakımdan kolaylıkla tahayyül edebiliyoruz. Bunun toplumlarımızın değer sistemine etkisiyse ağırdır; bir kazadan sonra, bir hastalıktan dolayı ya da yalnızca yaşlanmanın etkilerinden dolayı normal insandan farklı olan her bireyin üzerine tuzak gibi kapanır (Le Breton, 1990, 145 ve devamı).³⁴

Biyolojiye göre türün normalliği çevresine verdiği yanıtın genişliğiyle, yani esneklik sağlayan bir çeşitlilikle tanımlanır. “Esneklik,” der Canguilhem, “aşırı özelleşmeye karşı, yani başarılı bir adaptasyonun geri dönüşsüzlüğüne ve katılığına karşı bir güvencedir” (Canguilhem, 1996). Buna rağmen, her ne kadar azınlıkta olsalar da çok sayıda bilim insanı öjenizm isteklerini düzenli olarak dile getirirken, kendi kişisel kusursuzluklarından

34 M. Delcey soruyor: “Eğer spina bifida’sı olan bir bebeği yaşatmaktan bireyin ve ailesinin çekeceği acılar ve toplumsal maliyet gibi gerekçelerle vazgeçiliyorsa, benzer sonuçları olan medüler lezyon kurbanı bir çocuğu reanime etmekten vazgeçmemek hangi mantığa dayandırılacaktır?” (Delcey, 1998, 37). Aynı akıl yürütme reanimasyon, ağır tedaviler vb. için de geçerlidir.

bir an bile şüphe etmezler. Bu önermeler demokratik toplumlarımızda tiksintiyle karşılanmaktadır. Ne var ki doğum öncesi testler incelikli bir öjenizm biçimini geliştirmektedir. Gametlerin özel olarak seçilmesi, doğum öncesi testler ya da tedavi amaçlı veya önleyici gebelik sonlandırma, hatta belki bir gün genler üzerinde doğrudan müdahale gibi yöntemlerle, çocuğun genetik ve morfolojik kalitesinin kontrolü peşinen uygulandığında, bu, öjenizm geleneğini henüz yalnızca ilk adımlarına tanık olduğumuz emsali görülmemiş bir biçimde sürdürse de, bireysel, *soft* demokratik ve ailevi bir tutum çerçevesi içinde kalan bir olgu olarak görülebilir. En zengin ülkelerde genetik normativite gitgide büyüyen bir gerekliliktir. Ama bir ulusun güzel genetik mirasının nüfusun bir kısmı tarafından kirletildiğini düşünenlerin kaba öjenizmi ile yalnızca doğacak çocuğu sıkıntılardan korumak isteyenlerin sakın öjenizmi gerçekte birleşme eğilimindedir. Bugün öjenizm “Hitler’in *lebensborn* projesindeki gibi ön kapıdan girmez. Onun yerine arka kapıdan, taramalarla, tedavi ve terapilerle gelir. Bunların bazıları sağlık sundukları için hayranlık uyandıracak, bu da işin başlangıcı olacaktır. Ama er ya da geç herkes şu soruyla yüzleşecektir: Öjenizme arka kapı ne zaman kapatılacak?” (Duster, 1992, 15).

Çocuk katli hakkı

Yeni doğmuş bebeğin bir tür imal edilmiş nesne olduğu duygusu bazı filozofları hastalık ya da engel sebebiyle “insani” gerekçelerle çocuk katlinin meşruiyetini talep etmeye götürmüştür. Avustralyalı filozof Tooley’e göre, kişinin etiğin alanına hakkıyla girebilmesi için “süreğen var olma arzusuna sahip” olması gerekir (1983, 103). Ne bilince ne de sürmekte olduğunun duygusuna sahip olan yeni doğmuş bebek onun gözünde bu koşulu karşılamaz. Bu bebeğe duyulan sorumluluğun karşılığı yoktur, toplum ona gösterilmesi gereken bakımın masrafını ve zahme-

tini üstlenmek zorunda değildir. Biyolojik kontrol doğumdan sonra bile olsa bedenın kusursuzluğunun izini sürer. Tooley'e göre çocuk katli en azından doğumun ilk haftalarında hiçbir ahlaksal itiraza meydan vermez. Kuhse ve Singer (1985) bu savı yeniden ele alır ve yeni doğan bebeğin acı içindeyse, özerk ve makul bir hayat sürdürme imkânı yoksa yok edilmesi gerektiğini düşünürler. Kusur affetmez. Bu akıl yürütmeyi kınayan P. Kemp (1997, 167) yazarların çelişkilerine işaret ederek, mantıksal olarak çocuk katlini en azından çocuğun kendini başkalarından ayırt ettiğı ve öz-bilinç edindiğı zaman olan iki yaşına kadar (daha öteye kadar değilse de) meşru görmek gerektiğini söyler. Böyle bir akıl yürütme tıbbi yardımla üremenin Amerikan versiyonunda özellikle karşılaşılan çocuğun araçsallaştırılmasıyla hiç çelişmez. Ütanmazca bir kalite kontrolü istemini, sinik bir tarzda son noktasına vardırır. Öznenin tek yüzölü bir madalyon olarak bedene indirgenmesi, vicdani itiraza meydan vermeden eyleme geçmeyi haklı kılar. Tek kurtuluş, belli bir hekimin onay verdiği haliyle bedenın kusursuzluğudur.

Karar verilemeyen

Büsbütün faydacı amaçlı bir sipariş nesnesi olan çocuğun kendi kimliğine ne kadar yer kaldığı sorusu, sanki kökeni çevreleyen koşullar önemsizmiş gibi sorulabilir. Bu konu üzerinde susulması ya da konuşulması sadece çocukları etkilemekle kalmayacak, ebeveynler de hangi tutumu benimseyecekleri konusunda ikileme düşecek ve uzun uzun düşünecektir: Üremenin koşulları konusunda, eğer gerçekleşseyse embriyoların ayıklanması ve seçilmesi konusunda, ne söyleyeceklerdir?

Kadın bedeni, işlevlerinin teknik olarak yeniden formüle edildiğı, emsali görülmemiş bir antropolojinin yaratıldığı, kadın bedeninin farklılığının silinerek teknolojik olarak hâkim oluna-bilen biyolojik bir ayrıntıya indirgendiğı bir laboratuvar olarak

kullanılmaktadır. İnsanlık halinin, cinselliğin, üremenin, bedenin, çocukluğun, soy bağının, soy kütüğünün, anneliğin, babalığın, çiftin, toplumsal bağın ve hatta yaşlılık ve ölümün yeniden resmedildiği bir laboratuvar. L. Gavarini şunu yazar: “Görünen o ki üreme artık cinsel ilişkinin bir meselesi değil (üreme teknisyenleri ve hekimleri nötr, hatta cinsiyetsiz görünürler, çünkü bilimseldirler), bilim ve tekniğin doğaya meydan okumasıdır” (1986, 197).³⁵ Yalnızca kullanılabilir gametler önemlidir, gerisini teknik halleder.

Biyo-medikal modernite insanlık durumunun temel verilerine karar verilememesine doğru kayar, ama bunlar geri teperek anlam sistemi üzerinde etkide bulunurlar. Çocuk, endüstriyel çoğaltılabilirlik çağına girmiştir. Ama Walter Benjamin’in incelediği sanat eseri gibi o da biricikliğini, aura’sını, farkını kaybetmez mi? Keza ebeveynlik için de aynısı söylenebilir. Teknik manipülasyonlara tabi tutulan, modeli çıkarılan çocuk daha ziyade bir yatırım nesnesine dönüşür. F. Héritier’nin hatırlattığı gibi, bütün insan toplumları kısırlığın toplumsal olarak düzenlenmesine yönelik belli formlar arz etse de, bu uyumlandırma tarzları mitler üzerine kurulu geleneklerin arasına karışmıştı. Ama bizim çağdaş toplumlarımızda durum böyle değildir. Tıbbi yardımla gerçekleşen üremelerin yelpazesi ve meydan verdiği fantasmalar, hem çiftlerin ve bu tekniklerden doğan çocukların üzerinde, hem de toplumlarımızın toplumsal hayal dünyaları üzerinde simgesel etkileri olan kopmalara neden olmaktadır. Genom sekanslaması ve kuşaklar arası oyunlar, çiftlerin ve bekâr kadınların alışılmadık talepleri, alakart çocuklar vb. bağlamında, tıbbi yardımla üreme teknikleri *anthropos*’ta derinlemesine kök salmış kerteriz noktalarını tasfiye etmekte ve birçok vakada bu koşullarda doğmuş çocukların mutluluğa yatkınlığı konusunda endişelere sebep olmaktadır.

35 H. Rouch’un buna yakın bir çözümlemesi, yapay üreme tekniklerinde “cinsel aynımsızlık”tan söz eder.

Embriyoya hakim olamadığımız gibi, kısır çiftlerin uzun ve sabırlı bekleyiş sonunda cinselliksiz ve bedensiz olarak üremeleri, bazen menopozdan bile sonra gerçekleşen tıbbi yardımlı gebelikler, bütün bunlara eşlik eden biyolojik tadilatla ve soy ilişkisinde neden oldukları simgesel kopuşla birlikte, kadınlığın ötesinde anneliğin statüsünü de sorgulamaya açmaktadır. Çok sayıdaki tıbbi yardımla üreme tekniği gebeliği araştırmaktadır ve anneyi çoğu zaman tamamen tıbbi bir yaratımın taşıyıcısına indirger. Artık arzunun değil bir istemin nesnesi olan, çiftin aldığı hazzın değil tıbbi bir programın sonucu olarak meydana gelen, sipariş üzerine imal edilen, teslimden önce kontrol edilen, ebeveynlerin isteklerine uygun değilse yok edilen çocuk da çağdaş idrak yetisinin dışında kalır. Sanki bilinçdışı diye bir şey yokmuş, sanki köken meselesi hiç acıya sebep olmamış gibi, sanki çocuğun nasıl meydana geldiğinin üstünün örtülmesi hastalıklı bir tutum değilmiş gibi. Kendi soyundan, kendi için bir çocuk sahibi olma yönündeki ısrarlı iradenin hararetiyle, hoş bir teknik nesneye dönüşmüş çocuğa yönelik sorumluluğun hiç esamisi okunmaz. Belli bir tıbbi akıl için çocuk bir erkek ile bir kadının birleşmesi değil, gametlerin istemli olarak kesişmesidir; geri kalanaysa gönül rahatlığıyla yüz çevirir, çünkü yetki alanı dışındadır. Kesin olan şu ki teknik tarafından elden geçirilmemiş beden, özellikle de kadının ve yeni doğanın bedeni, değersizdir; kontrol ve eşlik prosedürleri bu bedenin ontolojik noksanlarını gidermek içindir.

4. Yaşam bilimlerinin müsvedde bedeni

“İnsan imalatıyla ilgilenmekten söz ettiğimiz anda tosladığımız nihai soruların hepsi dönüp dolaşıp tek bir soruda toplanıyor: İnsan neye benzeyecektir?”

Hans Jonas, *Philosophical essays* (Felsefi Denemeler)

Dünya olarak enformasyon

Her türlü canlı formunu örgütlenmiş bir mesajlar bütünü olarak değerlendirmek çağdaş dünyanın güçlü bir eğilimidir. Enformasyon varoluş düzeylerini birbirine denk kılar; şeyleri tözlerinden, değer ve anlamlarından yoksun bırakarak onları karşılaştırılabilir kılar. Dünyanın sonsuz karmaşıklığının karşısına farklı gerçeklikleri aynı düzleme koymayı mümkün kılan tek bir karşılaştırma modeli koyar. H. Atlan bunu gayet iyi ifade eder: “Biyolojinin bize beden hakkında öğrettiği şey, toplumun, tarihin ve kültürün bize kişi hakkında öğrettiği şeyi yok eder. Biyolojik açıdan bakıldığında, kişi yoktur. Bu toplumda kişi olmadığı anlamına gelmez. Kişi toplumsal bir gerçektir ve toplum hayatımızın en önemli unsurlarından biridir. Biyoloji yalnızca şunu söyler: Beden kişisel olmayan bir mekanizmadır, önünde sonunda moleküller arasındaki etkileşimlerin sonucudur” (Atlan, 1994, 56). F. Jacob’a göre de, aynı şekilde, “bütün canlı varlıklar aynı modüllerin farklı şekillerde dağılmasından oluşmuş görünmektedir. Canlılar dünyası sayısal olarak sonlu unsurların bir tür bileşimidir ve evrimin durmak bilmeyen tadilatından doğan devasa bir model konstrüksiyon sistemine benzer. Bu bi-

yoloji dünyasında son yıllarda gerçekleşen bir perspektif değişimidir" (Jacob, 1997, 12). Biyoloji enformatikle kendi zemininde birleşir, kurucu metaforunu ondan ödünç alır: Canlı organizma bir mesajdır. F. Jacob'a göre, (canlı ya da cansız) her maddi yapı, "ister atom olsun ister molekül, onu oluşturan unsurların konumu ve doğası belli bir olasılıklar çeşitlemesi arasından yapılmış bir seçimin sonucu olduğundan" bir mesaja benzer. "Böyle bir yapı, belli bir kod uyarınca gerçekleştirilecek eşbiçimli bir dönüşüm yoluyla bir başka simgeler oyununa tercüme edilebilir" (1970, 271-2). F. Jacob sibernetiğin kurucusu Wiener'den alıntı yaparak, "organizmayı bir mesaj olarak ele almanın" önünde bir engel olmadığını vurgular. Biyoloji de bir enformasyon bilimine dönüşür. Özne temel bileşenlerine ayrılarak çözünür; gelişimine yönelik bir enformasyon demeti ya da bir dizi yönergedir. İnsana dair eski perspektifler artık yolları üzerinde özneyle değil, genlerle ya da enformasyonlarla, yani anlamlı ama farksız suretli bir bulutsuyla karşılaştıkları için çözünürler.

Epistemolojik indirgeme meşrudur, bilginin her gelişimine eşlik eder; ama çok sayıda bilim insanının söylem ve imgeleminde uygulama alanının dışına taşarak bireyi kuşatır ve onu örneğin genetik programının formuna indirger. Öznenin bu erimesi pratik ve ahlaksal düzlemde sayısız sonuca gebedir, çünkü somut insanı ortadan kaldırır. Enformasyon kavramı (biyoloji ya da enformatik alanında) insan ile makine arasındaki sınırları parçalar ve Yapay Zekâ'nın insanileştirilmesine ya da insanın mekanikleştirilmesine ve tıbbi yardımla üreme ya da genlere yapılan müdahaleler bağlamında insanın tıbbi olarak oluşturulmasına izin verir. Bu kavram klasik ontolojilerden kopar, ama bunu yaparken insan ile araçları arasındaki değer ayrımını da yok eder ve önemli bir ahlaksal değişim meydana getirir. Canlı ile cansızın enformasyonun hükmü altında çözülmesi, farksızlaşmaya, âlemlerin ortadan kalkmasına kapı açar: İnsan, hayvan, nesne, siborg artık geleneksel hümanizmdeki gibi temelden karşıt de-

ğillerdir. “Canlılar,” der Rifkin, “artık kuşlar ve arılar, tilkiler ve tavuklar gibi bireysel varlıklar olarak değil, enformatik mesajlar demeti olarak algılanmaktadır. Bütün canlı varlıklar tözlerinden boşaltılmış, hepsi soyut mesajlara dönüştürülmüştür. Hayat deşifre edilmeyi bekleyen bir koda dönüşmüştür. Artık kutsallığı ya da özgüllüğü söz konusu değildir” (Rifkin, 1998, 282). Kendini değersizleştirmeye yönelik bu şaşkınlık veren girişimde insan kendi kendini siler. *Kelimeler ve Şeyler*’in son satırında M. Foucault insanın yakın zamanda icat edilmiş olduğunu ve belki yakın zamanda da son bulacağını hatırlatıyordu. Hümanizmin nesnesi, gözlerimizin önünde, “deniz kenarında kuma çizilmiş bir suret” gibi silinmektedir (Foucault, 1966, 398). Enformasyon açısından türler ya da âlemler arasında sınır yoktur, enformasyon tekil olanla ilgilenmez, bedenleri siler, varlığın bütün izini yok eder. Onun antropolojisi kılı kırk yaran bir elementler fiziğidir. Böylesi bir dünya vizyonu, ahlakı daha en baştan dışlar, çünkü Başkası’nın yüzü kendi eylemlerinden sorumlu olamayacak şekilde derinlikten yoksundur. Belki yolun henüz başındayız, ama insan figürü yavaş yavaş anakronizme düşmektedir.

Genom Projesi

Genom Projesi,³⁶ DNA’nın yapısını oluşturan milyarlarca unsurun birbirine zincirlenmesini tanımak ve insanın bütün genlerinin yerini belirlemekten ibarettir. Bu unsurlar bir kelimeyi oluşturan kimyasal birer harf gibidir; gen, proteinlere ve dola-

36 Bu projenin tarihi ve devasa bir sağlık ütopyasına dâhil olması konusunda bkz. Sfez (1995, 131 ve devamı). Ama bilinmeyen çok şey var. İnsanda etkin olan yaklaşık yüz bin gen vardır ve bunlar DNA’nın yalnızca % 5’ini temsil eder. DNA’nın etkin olmayan büyük kısmının anlamı araştırmanın dışında kalır. Diğer yandan, etkilerini netlikle belirlemek için genlerin kendi aralarındaki ilişkilerinden başka, gen, doku, organlar, işlevler ve dış çevre arasındaki ilişkiler ağının da anlaşılması gerekmektedir.

yısıyla bir özelliğin üretilmesine –göz rengi, hemoglobinin içeriği vb.– hükmeder. Amaç yarının biyolojisi ve tıbbi için dev bir referans ansiklopedisi kurmaktır. İşin ucunda genomun tam sekansını belirleyerek genin işlevini ve gelişimini anlamak vardır. Bu proje (moleküler biyolojinin gelişimiyle birlikte) genetik ile bilgisayarların lojistik desteğinin birleşiminden doğmuştur (bilgisayarsız düşünülemezdi bile).³⁷ Biyoloji ve enformatik kol kola ilerleyerek çağdaş dünyanın kurucu verilerini cisimleştirir, Rifkin'in söz ettiği yeni Tekvin'in teknik manzarasını resmeder. Projenin sonunda üç milyardan fazla girişli bir veri bankası oluşacaktır. İnsan hücrelerinin içerdiği kalıtsal mesajı belirlemek için binlerce araştırmacı hatırı sayılır maddi olanaklarla seferber edilmiştir. Bu devasa çalışma, genomun eylem mekanizmalarını kavramak suretiyle, insanı etkileyen bazı kalıtsal hastalıkları ve kalıtsal yatkınlığın önemli rol oynadığı bazı multifonksiyonel hastalıkları belki bir gün daha iyi tedavi etmeyi amaçlamaktadır. Ancak sonuçların yorumlanabilmesi için uzun bir zaman gerekecektir. Genomun sekansının belirlenmesi yalnızca bir aşamadır: Hastalığın kökeninin ortaya çıkarılması onu tedavi etmek için yeterli değildir, iyileştirici tedavilerin araştırılması gerekliliğiye bundan çıkan karmaşık sonuçtur. Ama bazı biyologlar bu konuda eleştirel bir tutum almıştır. M. Veuille'e göre sekans belirlendikten sonra biyologlar pek okunabilir olmayan bir metinle karşı karşıya kalacaktır: "İncelikli olduğunu bildiği için Proust'u ilk satırından son satırına kadar okumak isteyen, ama bunun için elinde anahtar olmayan, Fransızca bilmeyen biri gibi... Elbette okuma kendi başına ilginç olacaktır ve temel araştırmanın genomun doğasıyla ilgili keşiflerde bulunmasına imkân verecektir, ama bunun çok sık söylenildiği gibi doğrudan doğruya tıbbı uygulanabilecek bir biyoloji olacağına inanma-

37 Bu girişimi mümkün kılan, yani her biri karşılıklı katkıyla güçlenen farklı araştırma alanlarındaki sıkı etkileşim, her şeyi genetiğe bağlayanların tam da reddettikleri şeydir.

mak gerekir" (aktaran Debru, 1991, 37). Çok sayıda kusurlu gen zaten tanınmaktadır, yerleri ve DNA sekansları az çok belirlenmiştir, tedavileri ise henüz uzaktır. "DNA sekanslarına ilişkin bilgiyi etkili tedaviye dönüştürme girişimleri bugüne kadar başarısız kalmıştır, gelecekteki girişimlerin de başarısızlıktan başka sonuç vereceğini hayal etmek zordur" (Lewontin, 1993, 142). Genom hâlâ keşfedilmemiş bir kıtadır, ama keskin çıkar çatışmalarına meydan vermekte ve özellikle kamuoyuna bütün davranışların genetik olarak programlanmış olduğu ve dolayısıyla bireyin kader karşısında çaresiz olduğu duygusunu veren zararlı bir toplumsal atmosfer yaymaktadır.

İnsan genomu bazen tek bir enformasyon için onlarca genin etkileşime girdiği son derece karmaşık bir evrimsel veridir; kaçınılmaz olguların repertuarı değil, bireyin toplumsal, kültürel ve ekolojik çevresine göre farklı şekillerde ifade bulan potansiyeller bütünüdür. Çağdaş biyoloji açısından her birey özel varoluş koşullarının potansiyellerini belirleyip modellendirdiği genlerin hatırı sayılır büyüklükte bir toplamıdır. Biyolojinin ortaya koyduğu tek gerçek, sıkı bir kalıtsal belirlenimi olan fiziksel özellikler ve bazı nadir hastalıklar dışında, genlerin çevreyle etkileşiyor olmasıdır. Ayrıca, genler canlının gelişimi için gerekli sonsuz sayıda enformasyonu içerseler bile, davranışa hiçbir bakımdan hükmetmezler. DNA'nın tam sekansından hareketle organizmanın "hesaplanması" bilimci bir fantasmadır, ya da insan formunun sadece DNA'sının açılımından ibaret olmadığını, çevreyle ve kendi iç koşullarıyla etkileşiminden ortaya çıkan karmaşık bir sonuç olduğunu unutmamış gibi yapan bir manevradır. "Organizmalar, önceden verili, tamamıyla hazır bir dünya bulup onun içinde gelişmezler. Dünyayı kendileri inşa ederler. Buna mukabil, iç güçler otonom değildir, dışarıyla etkileşimlerine bağlı olarak tepki verirler. Hücrenin iç kimyasal düzeneğinin bir kısmı yalnızca dış koşullar gerektirdiği zaman üretilir" (Lewontin, 1993, 135). DNA sekansı insana özgü varo-

luşun gün ışığına çıkarılmış saydamlığı değildir, onun ne olduğu öznenin kendi yaşayışında onunla ne yapacağı kadar önemlidir. Ancak kalıtsal hastalıkların belirlenimi ile davranışın belirlenimi sık sık bir tutulmaktadır. Örneğin F. Gros Genom Projesi için coşkusunu açıkça belirterek hedefini şöyle özetler: “İnsan davranışını ve dirimsel mekanizmalarını, yazılımı kromozom olan ve enformatik bir muameleye izin verdiği ölçüde üzerinde kolaylıkla etkiye bulunabileceğimiz devasa bir algoritmaya tercüme etmek” (1990, 220). F. Gros “dirimsel mekanizmalar” ile “davranışlar” arasında hiçbir ayırım yapmaz, oysa davranışların kalıtımla hiç alakası yoktur. “Kendini Genom Projesi’ni yüceltmeye adanmış bilim insanları mutlak bir kalıtsal belirlenimciliği açık bir dille reddederler, ama bunun sahici bir kanudan ileri gelmeyen salt biçimsel bir ifade olduğu izleniminden kurtulamayız. Eğer organizmanın sürekli etkileşim içinde olan iç ve dış güçler tarafından birlikte-belirlendiği önermesini ciddiye alırsak, insan genomunun insan olmanın ne demek olduğunu bize vahyedecek, kendimize dair felsefi kavrayışımızı değiştirecek, hatta bize hayatın işleyişinin sırrını açık edecek Kutsal Kase olacağı fikri itibarını tamamen kaybeder” (Lewontin, 1993, 136). Davranış kültürel olarak belirlenir, kalıtsal köktenciliğin bazı formları için hariç, biyolojiyle ilişkisi uzak ve yüzeyseldir.

Genetik doğruculuk

Amerika toplumu genlere ve davranışların biyolojik yorumuna büyük bir hayranlık duyar. Broşürlerde, televizyonda, filmlerde, basında, kadın dergilerinde ya da siyasal söylemlerde genetik özelliklere sayısız gönderme yapılır. Böylelikle gen bir “kültürel ikon”a, “Hristiyanlıktaki ruh anlayışının laik muadili”ne dönüşmüştür (Nelkin, Lindee, 1995, 17). Öznenin gizli hakikatinin –sığındığı kaçamak görünümlere rağmen– cisme bürünmüş halidir. İnanç, bir yağ damlası gibi, toplumsal durumları sihirli biçimde

açıklayan bir kitle kültürü biçiminde yayılır. Şimdilerde dayanıklılık geninden, tembellik geninden, tutumluluk geninden, şöhret geninden, başarı geninden, matematik geninden, hazcılık geninden, mutluluk geninden, toksikomaniye eğilim geninden vb. bahsedilmektedir (*age.*, 16).

1997’de İngiliz araştırmacılar kız çocuklarının ilişkisel yeterliliğine destek olan bir grup gen keşfettiklerine inandılar. Uysallık ve duyarlılıkla bağdaştırılan “dişi doğası” yeniden yüzeye çıktı, diğer yanda başka biyologlar erkekteki şefkat eksikliğini hayatta kalmak için savaşıma ya da öldürme gerekliliğiyle açıkladılar (aktaran Rifkin, 1998, 201-202). Siyahilerin daha hızlı koşmak, daha yükseğe sıçramak gibi sözümona hiçbir öğrenim gerektirmeyen niteliklere sahip, ama buna karşı daha az zeki oldukları, bilgince bir edayla ileri sürülüyor. Yakın geçmişte icat edilmiş olan yüz metre koşusunu ya da basketbolu öngörmüş bir gen karşısında hayranlık duyalım! Muhtemelen genlerin bütün soruların yanıtı olduğu inancına yatkınlık sağlayan bir gen de vardır. Genin mutlak erki fantasması aslında yalnızca pek az sayıda araştırmacı arasında yaygındır,³⁸ ama bu söylemler çoğu zaman siyasetçilerin kulağından girip, medya ve kahve muhabbetleriyle devralınır. Gazetelerde derhal manşete çakanlar, tekzipleriye ya sessizce ya da hiç esamesiz geçiştirilir. Davranışların kaderci yorumuna yönelik bu tutkulu ilgi, insan genomuyla ilgili araştırmaların medyaticleşmesine eşlik eder ve bu, genomun deşifre edilmesinin davranışların sırrını vaat ettiğini ileri süren biyologların büyük sözlerinin doğrudan sonucudur. Özellikle sosyo-biyolojistlerin savunduğu kalıtsal köktenci savların itibarını tazeler.

Bilimsel disiplinin dışına çıkan bazı bilim insanlarının beslediği yaygın kanıya göre, DNA öznenin zihinsel ve fiziksel yapılarının biyolojik yansımasıdır. Genin içi görüldüğünde öznenin

38 Bu araştırmacılar nadiren genetikçi, çoğu zaman etolog (Dawkins), entomolog (Wilson) ya da psikologdur (Herrnstein, Jensen, Eysenck, Murray, Rowe, Mednick...).

de içi görülecektir, hastalıklar ve davranışlar bakımından yazgısı kesin olarak ortaya çıkacaktır. Falcılar bundan böyle işsiz kalacak; bireyin geleceğini, kariyer yapma ihtimalini, cinsel zevklerini, hayatta başarılı olma şansını, zekâsını vb. biyologlar söyleyecektir. Gen çağdaş toplumlarımızda bir ambiyansa, modern bir mitolojiye, ister alaycı ister ciddi olsun, sıradan sohbetlerdeki sihirli anahtar kelimeye dönüşmüştür.

Örneğin, şiddetin kalıtsal kökenli olduğu fikri bugün ABD’de yalnızca sosyo-biyolojinin değil, medyanın da kendi hesabına devraldığı yaygın bir fikirdir. “Suç kromozomu”, “doğuştan suçlu” gibi kavramlar yaygın geçerlilik kazanmıştır. Öyle ki 1986’da Sevilla’da adı sanı olan yirmi kadar bilim insanı J. Goldstein’in başkanlığında bir araya gelerek savaşın “içgüdüden, genlerden ya da beyinsel mekanizmalardan” kaynaklandığını sentez bir metinde ilan ettiler (Nelkin, Lindee, 1998, 132). Kalıtsal köktencilik savunurlar, nasıl ki köle ticareti zamanında kölelik geninin olduğunu iddia edebilirlerse, bugün de suç işleme eğiliminin kalıtsal olduğunu, sınıflar ve “ırklar” arasında eşit dağılmadığını düşünürler. Amerikan hapishanelerinde Siyahilerin oranının yüksek olmasından hareketle suç işleme eğiliminin “ırksal” boyutu olduğu sonucuna varırlar. 1992’de Reagan yönetiminin bir mensubu, Siyahi Amerikalıların “10 bin yıllık selektif bir yetiştirme tarzı tarafından bireysel kavgaya ve çalışma-karşıtlı ahlaka koşullandırıldığını, çünkü bunların vahşi ormanda özgür yaşamanın gereği olduğunu,” söyledi (Nelkin, Lindee, 1998, 166). Herrnstein ve Murray (1994) zekânın kalıtsal ve Siyahilerin de aşağı olduğunu ileri sürerek Atlantik-Ötesi’ndeki polemikleri körüklediler: Siyahilerin genetik mirası, yoksulluk, işsizlik, suç, gayrimeşru doğumlarla vb. ilgili istatistiklerde yüksek oranda yer almalarına neden oluyormuş! Böylelikle eşitsiz toplumsal örgütlenme sorumluluklarından cömertçe kurtulur. Toplumsal sorunların biyolojikleştirilmesini kınayan T. Duster bu araştırmaların daima aynı toplumsal gruplar üzerine eğildiğini ve iktidarda olanların

ya da ayrıcalıklı gruplardan olanların suç davranışlarına yönelik araştırmaları göz ardı ettiklerinin altını çizerek. Siyahilerin Beyazlara göre düşük oranda bulunduğu “beyaz yakalılar” arasındaki suç işleme eğilimi ele alındığında, Wilson ve Herrnstein gibi yazarlar bu rakamları açıklamak için, Siyahilerin zayıf zekâlarının böyle bir düzeye erişmelerine izin vermemesi üzerinde hassasiyetle dururlar. “Başka deyişle,” diye özetler Duster, “Beyazlar zirvede daha çok suç işlediğinde bunu imkân tanıyan yapılara atfederler; Siyahiler daha çok suç işlediğindeyse, bu örtük olarak ırklarının bir özelliği olarak görülür” (Duster, 1992, 167).

Yetmişli yıllarda ABD’de ve İngiltere’de bir avuç psikolog sosyal politikaların sert biçimde kısılması eğilimindeki güncel siyasal ortama onay verdi. Zekânın kalıtsal olduğunu ve büyük ırksal farklılıklar gösterdiğini ileri sürdüler. Bu yazarlar geleneksel olarak ortama ve toplumsal eşitsizliğe atfedilen çalkantıları, sınıf ve grupların kalıtımıyla ilgili bir olgu olarak algılar. Berkeley’de psikoloji ve pedagoji profesörü olan Jensen’in 1969’da *Harvard Educational Review*’da yayımlanan ünlü makalesi zekâ testleri sonuçlarının Beyazların lehinde ve Siyahilerin aleyhinde olmasını özünde kalıtsal kökene bağlayarak açıklar. Hiçbir biyolojik unsurun temellendirmediği –tam tersi– şaşırtıcı ve keyfi bir vargıdır bu. Yaşam bilimleri açısından “ırk” kavramının hiçbir anlamı yoktur. Hatta bu ideolojik mefhum, bazı Amerikan eyaletlerinin görünüşte “Beyaz” bile olsa soy kütüğünde “Siyahi” izi bulunan herkesi “Siyahi” kabul etmesi gibi özel bir durum dolayısıyla, gerçeküstücü bir mefhumdur. Jensen aynı ekonomik kategorideki Beyazlar ile Siyahilerin yaşam koşullarının karşılaştırılabilir olup olmadığını bir an bile düşünmez. Katı biçimde biyolojik bir varsayım ayrıcalık kazandırmak için, Siyahilerin gittiği okullarla Beyazların gittiği okullar arasındaki kalite farkı, Siyahilerin gettolaştırılması, gündelik olarak yaşanan ırkçılık özenle göz ardı edilir. Buna göre, Siyahiler yaşam koşullarındaki engellerden, ırkçılıktan ya da derilerinin renginden dolayı iş bulmakta zorluk

çektikleri için değil, girişimci olmadıkları ve doğuştan yetersiz zekâya sahip oldukları için işsizdirler. Dolayısıyla Siyahi çocuklara sunulan okul desteği Jensen'e göre yarırsızdır. Biyolojik farklılıklar iyi niyetlerle düzeltilemez. Siyahiler daha ziyade (genetik olarak?) yatkın oldukları mekanik işlere uygun bir eğitim almalıdır. Jensen, Siyahilerin zekâ testlerindeki performansının, derilerinin renginin açıklığıyla doğrudan orantılı olarak iyileştiğini söylemekten bile çekinmez (Jensen, 1974, 58).

1994'te Murray ve Herrnstein ırksal zekâ tartışmasını yeniden ortaya attılar. Onlara göre IQ sosyal farklılıkları açıklar, çevreye bağlı değildir ve genetik kökenlidir, dolayısıyla kalıtsaldır. Öyleyse genellikle sosyal skalanın aşağısında olan Siyahiler biyolojik olarak da aşağıdırlar ve konumları meşrudur. Murray ve Herrnstein Siyahilere verilen sosyal yardımlara karşı çıkar; onlara göre sosyal yardım sefaletin ve suça eğilimin sürmesini sağlar ve sayısız çocuğun kaçınılmaz bir genetik kaderle doğmasına neden olur. Zekâ bakımından dezavantajlı olan Siyahilerin "bir Yerli rezervinin modern versiyonu içinde" artık yalıtılmıyor olmalarından ve "bilişsel yönü gelişmiş seçkinlerin" sürekli olarak kendilerini Siyahilerin şiddetinden korumak zorunda kalmalarından çekinmektedirler. Önerileri açıktır: Zorluk yaşayan okul çocuklarını destekleyen uzmanlaşmış eğitim programlarından vazgeçilmelidir, çünkü onların IQ'ları iyi bir okul hayatına imkân vermeyecektir; (zayıf IQ'ları olduğu varsayılan) yoksul kadınları çocuk doğurmaya teşvik eden aile destek fonları kaldırılmalı ve tersine (yüksek IQ'lu oldukları varsayılan) ayrıcalıklı çevrelerden kadınların doğurganlığı teşvik edilerek ABD'de zekânın genetik kalitesi yükseltilmelidir.

İngiltere'de Eysenck de aynı şekilde zekânın "ırksal" eşitsizliğini savunur. Onun çalışmaları, Asya kökenlilerin ve Siyahilerin göçüne karşı bir siyasal kampanya bağlamında yer alır. Aşırı sağ örgütler bu çalışmalarda Asya kökenlilerin ya da Yahudilerin genetik olarak aşağı olduklarını ileri sürmek için ku-

ramsal bir temel bulurlar (Lewontin, Rose, Kamin, 1985, 37-38).³⁹ Eysenck ve Jensen gibi “ırklar” arasında kaçınılmaz bir genetik fark olduğunu savunanlar, yoksul nüfus lehindeki her türlü sosyal politika ve eğitim programına düşmandırlar. Eğer zekâ doğuştansa, ne kadar olanak seferber edilirse edilsin asla pes etmez. Ama bu olanakların seferber edilmesi de vergi yükümlülerine masraf olduğundan, en iyisi hiçbir şey yapmamaktır. Diğer yandan, Jensen Amerikalı siyasetçilerin ileride bu tür yardımlardan dolayı suçlanabileceğini, yeterince öngörülü bir öjenist politika uygulamayarak Siyahi çocuk doğumunu teşvik etmekten suçlu bulunabileceğini ileri sürer. Ender görülür kurnazlıkta bir cümlede, Jensen, aslında “öjenist perspektiften yoksun güncel sosyal politikanın nüfusun önemli bir kısmını genetik olarak köleleştirmesinden” endişe duyduğunu söyler. “Gelecek kuşaklar bunun olası sonuçlarını toplumumuzun Amerikalı Siyahilere karşı işlediği en büyük haksızlık olarak görebilecektir” (Billig, 1981, 63). Daha doğrudan konuşan Eysenck, Siyahilere yapılan yardımların Beyazların “ırksal” çıkarlarına zarar vermesinden endişelidir: “Eğitim kurumlarına kabul edilen her küt kafalı ve eğitimsiz Siyahi, parlak ve iyi eğitimli bir Beyazın eğitimi terk etmeye zorlanmasına neden olacaktır” (akt. in Billig, 1981, 78). *Newsweek*’e verdiği bir röportajda Siyahilerin zekâ bakımından aşağılığını hesaba katan köklü bir okul reformu talep eder: “Çok sayıda çocuk sınırlı yetenekleri dolayısıyla okul hayatında ancak vasat bir başarıya talip olabilir” (10-5-1971). Burada kurnazlık, yaşam koşullarına bağlı olan toplumsal mirastan –bir kuşak ile bir sonraki kuşak arasında yakın özellikler bulunduğu bahane-

39 Britanya’da 1967’de kurulan aşırı sağ parti *National Front*’un (Ulusal Cephe) liderlerinden biri olan M. Webster şunu yazmıştır: “İrkçaların moralinin yeniden yükselmesine ve çok-ırklılık yanlılarının kendilerine güvenlerini kaybetmesine en önemli katkı, Başkan Arthur Jensen’in *Harvard Educational Review*’da 1969’da yayımlanan makalesi olmuştur” (akt. in Billig, 1981, 65).

siyle- genetik bir kalıtıma geçmektir. Lewontin'in gözlemlediği gibi, bu hesaba göre Protestanlık da genetik bir veri sayılabilir.⁴⁰

Sosyo-biyolojistlere ve genel olarak genetik köktencilik savunucularına göre, sosyal statü eşitsizlikleri genetik eşitsizliklerle karşılıklı bağıntılıdır ve herkes hak ettiği yerdedir. Toplumsal eşitsizlikler onlara göre doğaldır. Herrnstein toplumsal adaletsizliğe yönelik sosyolojik yaklaşımları kınar.⁴¹ Radikalliği onu şu sonuca götürür: "İşsiz olma eğilimi pekâlâ bozuk dış yapısı eğilimi gibi aileden kalıtımla aktarılıyor olabilir" (Kevles, 1995, 389). Dolayısıyla toplum daima "biyolojik olarak adil"dir. Wilson, "yüksek oranda 'sosyal uyumluluk' geni içeren toplumlardan" bahsetmekten çekinmez. Dahlberg'in çalışmalarını alıntılar: "Eğer başarı ve statüde iyileşmeden sorumlu olduğu belli olan bir gen bulunursa, bu muhtemelen en yüksek sosyo-ekonomik sınıflarda yoğun olarak bulunacaktır" (Wilson, 1987, 539). Genetik köktencilğe göre insan davranışı genetik bir mekanizmanın toplumsal ve kültürel açılımıdır.⁴²

Genetiğin insanları büyülediği, aşırı sağ ideolojilerin güç kazandığı ve bazı sosyal kategorilerin edindiği siyasal ve sosyal avantajların yeniden sorgulandığı koşullarda, doğuştan olanla edinilmiş olan arasındaki tartışma, şiddetli bir biçimde yeniden ortaya sürülmektedir. Eğer dünya sadece genlerin ürünüyse, o

40 California'lı bir sosyo-biyolojist, sosyo-biyolojiye karşı olmanın bile genetik kökenli olduğunu ileri sürer: "Bazı bireylerin sosyo-biyolojinin öğretilerine güvensizlik ve horgörüsünün genetik kökenli olması mümkündür. Önceden belirlenmiş bir kadere karşı mücadele hayatta kalmak için başlı başına yararlı olabilir. Ve bu mücadele genlerimizin bize dayattığı bir belirlenimciliğe tabi olduğumuzu anlatan kuramların reddini içeriyor olabilir" (Thuillier, 1981, 216).

41 Toplumsal olanı tamamen biyolojik olarak kavrayan anlayışıyla mantıksal uyum içinde, ayrıcalıklı toplumsal çevrelere ait Amerikalı kadınların çok az çocuk yapmasını eleştirir ve ABD'nin bir "dangalaklar cumhuriyeti"ne dönüşmesinden endişe eder (Nelkin, Lindee, 1998, 244).

42 Daha önceki bir çalışmada duygulara biyolojik yaklaşımı eleştirerek toplumsal ve kültürel olarak kodlanmış olduklarını hatırlattık (Le Breton, 1998).

halde dünyayı değiştirmek genleri değiştirmekten ya da eşit-sizlikleri sosyal olarak düzelten her türlü müdahaleden sakın-maktan ibarettir. Bundan daha birkaç yıl önce Shockley –şu bah-settiğimiz Nobel dlllerden– Amerikan sosyal koruma siste-minin tersten bir jenizm olduğunu ve en zayıfları ve “genetik engellileri” koruyarak evrimin olumlu etkilerini boşa çıkardığını ileri sürdü (Rifkin, 1998, 209). Ona göre, toplumsal sorunlar top-lumsal işleyişin boşlukları değil, bedensel anomalilerdir, genetik eksikliklerdir; bunların çaresi yoktur ve her birey toplumda ken-dine uygun biyolojik yeri bulacaktır. Sosyal politika sorgulanır. Evsizler, yoksulluk, okul hayatındaki zorluklar, şiddet gibi so-runlar, başarısızlığa mahkûm sosyal yardımlarla değil, önleyici genetik ayrımcılıkla iyileştirilmelidir. Madem ki genetik olarak belirlenmiş değişmez bir insan doğası vardır, toplum da buna uymalıdır ve eşyanın tabiatından olan toplumsal eşitsizlikleri yapay yollarla düzeltmeye kalkışmamalıdır.

Sosyo-biyolojistlere ve kktencilere göre politika, uygulamalı bir genetikten başka bir şey olamaz. Biyolog modern zamanların ahlak hocası ya da zorunlu davranışların tutanak yazmanıdır. Dünya pekâlâ mümkün dünyaların en iyisidir. Wilson’a göre, “insan davranışı –ve onu tetikleyen ve ona kılavuzluk eden duygusal tepkilerde derinlemesine yerleşmiş yetenekler– insa-na kalıcı bir genetik malzeme sağlamanın dolaylı bir yoludur. Ahlakın başka hiçbir kanıtlanabilir işlevi yoktur” (Wilson, 1979, 243).⁴³ “Zihni [...] kafanın içindeki sinirsel mekanizmaların epi-fenomeni olarak görmek gerektiğini” (s. 277) ne süren indirge-meci görüşle ve kültürün yok edilişiyle mantıksal olarak uyum-lu bir dünya görüşü.

Toplumsal sorunlar genetik kkenliyse, tek çözüm (ister ne-gatif bir jenizmle bazı sosyal kategorilere üremeyi yasaklayarak radikal biçimde, ister bireyin genetik stokunu değişikliğe uğra-

43 Wilson’un *Sociobiology*’sinin ilk bölümünün başlığı “genin ahlakı”dır.

tarak onu genetik olarak doğru kılmak suretiyle) bedeni düzeltmektir. Kolektif ahlaka, yurttaşlığa ya da kişisel sorumluluğa yapılan çağrılar temelsizdir, yalnızca “gen ahlakı” önemlidir. Toplumsal sorunların çözümü artık yeniden dağıtım süreçleri, siyasal reformlar, eğitim önlemleri gibi başka yöntemlerde aranmamalıdır. Wilson, “artık etiği filozofların elinden alıp biyologların eline vermenin zamanı gelmiştir” diye yazar (1987, 556). İktidar iştahını daha ileri götürerek dinin genetik temelli olduğunu da öne sürer. “Sosyo-biyoloji, genetik evrimi sırasında insan beyninin maddi yapısı üzerinde etki eden doğal ayıklanma ilkesiyle mitolojilerin kökenini de izah edebilir” (Wilson, 1979, 274). Wilson “geleneksel dinin” gizli kalmış biyolojik temellerini açığa çıkararak onu sökme ihtirasını “bilimsel doğalcılığa” bahşeder. Bu yapıldığında, diye düşünür, teoloji diye bir şey kalmayacak, ama yandaşlarının genetik olarak kökleşmiş “dirimsel güçleri” hâlâ var olacaktır. İşte, Wilson bu “gücün” toplumların davranışına gerekli talimatları vermek üzere papazların yerini alacak bilim insanları lehine geri kazanılmasına etkin olarak katılmak ister. Aslında Wilson dinsel bağlılığı tetikleyen “dirimsel güç”ten bilimin yoksun oluşuna kahrolur. Papazların itibar kaybetmesi, otoritelerinin biyologların eline geçmesini sağlamalıdır. “Dinin iktidarını başka yöne çevirerek bu iktidarın kaynaklarını açığa çıkaran şu yeni girişimin hizmetine sunmanın bir yolunun olup olmadığını sormanın zamanıdır” diye yazar (Wilson, 1979, 275). Biyoloji gene tapan yeni dindir. Dawkins’e göre özne DNA’sı içinde çözünür, en iyi şekilde üremek için gen tadilatıyla oluşmuş rastlantısal barınaktır. “Bizler birer hayatta kalma makinesiyiz, gen adıyla bilinen egoist molekülleri korumak için körü körüne programlanmış robotlarız” (Dawkins, 1996, 7). Ahlakın yalnızca biyolojik bir anlamı vardır, o da Wilson’a göre genlerin optimal çoğalmasıdır. İnsan bilimleri ve sosyal politikalar kaybolurken, “tartışmasız mutluluk yeni nöro-biyolojiyi” ve “yeterince belirgin bir etik kodu” beklemelidir (s. 580).

Wilson biyolojinin ilerlemelerinin insan davranışlarının genetik temellerine tarıklık ettiğine ve insanın durumunu gen müdahaleleriyle doğrudan değıştirebilecek yordamları bilim insanların kullanımına sunacağına kanidir. “Yavaş yavaş yeni toplumsal ilişki tipleri yaratılabilir” der. “Beyaz elli şebeklerin neredeyse mükemmel aile çekirdeğini ya da arıların ahenkli topluluğunu genetik olarak taklit etmek mümkün olacaktır” (Wilson, 1979, 294). Gen mühendisliği, insanların bilinçsizce ve kayıtsızca oyuncak oldukları fiziksel süreçleri aydınlatma iddiasında olan Wilson gibilerin zihin berraklığı sayesinde biyolojik olana incelik katılmasıdır. Bütün mesele doğaya uygun davranarak işleyiş koşullarını iyileştirmektir. Ahlak nihayetinde egoist genlerin azami yayılımı sağlamaya çalışır, biyologlar da buna hizmet etmelidir.

Sosyo-biyologlar eğitime bağlı farklılıkları ve toplumsal eşitsizlikleri biyolojik belirlenimle bir tutuyormuş gibi yaparlar; kültürlerin ve insanların çeşitliliğine kör kalarak ahlakı doğallaştırmaya, ona mutlak ve evrensel bir temel vermeye çalışırlar. Böylelikle toplumsal, politik eşitsizlikleri meşrulaştırırlar, çünkü biyolojik yorum ayıklamanın bireysel ve kolektif yeterlilikleri “doğal olarak” ve dolayısıyla tamamen adil bir şekilde dağıttığını ima eder. Varoluş bir “hayat mücadelesi”dir, “en yetkin” olanlar üstün gelir ve diğerlerini hizmete alarak toplumun dizginlerini elinde tutar.

Medyanın gözünü kamaştıran “her şey genetik” ideolojisi, kendini yenilemek için ne kadar uğraşırsa uğraşsın bireye kendini dayatan bir kaderin var olduğu duygusunu topluma yayar. Bazıları ise depresyon geninin, alkolizm geninin, obezite ya da homoseksüalite geninin keşfedilmesinin bu kişilerin mağduru oldukları toplumsal dışlamayı azaltmasını ummakla yetinirler. Şimdilerde bazı avukatlar müvekkillerini bir dizi biyolojik fenomenle savunmaktadırlar: Örneğin “kan şekeri oranının etkisi (“uyanıklık azalması” denilen argüman), adet-öncesi sendromu,

doğum sonrası depresyonu ya da fazladan Y kromozomuna sahip olmak” (Nelkin, Lindee, 1998, 219). Bu savlar müvekkillerinin kendi bilinçleri dışında eylemde bulunduklarını ve dolayısıyla ceza alamayacaklarını açıklamak için ileri sürülür. Bedenin kusurları yaşam anomalilerini açıklar, hatta meşrulaştırır. Eğer katil bir “suç kromozomu” taşıyorsa, onu etkisi altında tutan bir genetik kumpasın masum kurbanıdır. Aynı şekilde, çocukları okulda başarılı olamayan, depresyona giren, intihar girişiminde bulunan, bir tarıkata giren ya da suça bulaşan “iyi” ebeveynler de sorumlu kabul edilemez. Kusurlu genler onları bu kuşkulu davranışlara itmiş olmalıdır. Kendilerini suçlu hissetmek, yaşam tarzlarını ve çocuklarının yanında olup olmama tarzlarını sorgulamak zorunda değildirler; varoluşla ilgili seçimlerde hiçbir rolleri yoktur. Bireysel ve kolektif sorumluluğa karşı harikulade bir panzehir! Eğer zekâ kalıtımsalsa uygun bir özen gösterip onu uyarmak işe yaramayacaktır. Ebeveynlere yönelik bazı Amerikan dergileri, çevrenin niteliği ne olursa olsun çocuğun izlemek zorunda olduğu genetik gelişim programından daha şimdiden bahsetmektedir. İşsizliğin, suçluluğun, okulda başarısızlığın genetik yatkınlıklar olduğu kabul edildiğinde, devlet ve toplum bu konuda her türlü kaygıdan muaf olacak, her türlü sosyal yardım programı biyolojik bakımdan temelsiz olduğu için yararsız kalacaktır. Psikolojik ya da toplumsal zorlukların genetik olduğu yönündeki kanı edilgenlik ve teslimiyet lehindedir, bireyi ve toplumu her türlü sorumluluktan azat eder, muhteşem bir statüko övgüsüdür. Adaletsizliğe ya da toplumsal eşitsizliğe karşı mücadele ve kaynakların yeniden dağıtılması artık gerekli değildir, çünkü toplumsal formları genetik kısıtlamalar şekillendirir. Genetik verilerin tersine gittiği düşünülen feminizm, yanılsamalı ve biyolojik bakımdan zararlıdır; Yurttaşlık Hakları da öyle, çünkü Siyahiler Beyazlarla aynı genetik kaynaklara sahip değildir. Daha çok toplumsal adalet yaratmak, dezavantajlı sosyal çevrelerin çocuklarını okula gitmeye teşvik etmek, ırk ay-

rımcılığına ya da erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümüne karşı mücadele etmek, suçu önlemek, kentsel şiddet formlarına karşı eğitim programlarıyla ya da servetin daha iyi dağılımıyla önlem almak gibi yöntemlerin hepsi faydasız ve pahalı girişimlerdir, çünkü doğaya karşı gelinemez. Genetik, kaderin modern formudur. Eğer her türden eşitsizlik biyolojik olarak dağılmışsa, değiştirilemezdir de; bunlar doğal ayıklamanın amansız sürekliliğinin modern sonuçlarıdır. Genetik köktencilik, bireylerin yaşam koşullarını iyileştirmeyi hedefleyen sosyal eylemler için değil, beden üzerinde biyolojik müdahale için militanlık yapar.⁴⁴ DNA'nın fetişleştirilmesi toplumsal ayrımcılığı ve dışlamayı meşrulaştırmaya çalışan doğalcı bir mittir.

Genom Projesi'ne eşlik eden coşkulu ve bazen neredeyse dinsel söylem, işin içindeki meblağlar, bu işin taraftarlarının gerekçelendirmeleri, hastalık sahasının dışına taşarak bütün toplumsal çalkantıların bir gün mutlaka keşfedilecek olan bir genetik kusurluluktan kaynaklandığı duygusunu peşinden sürükleyen bir biyolojik belirlenimciliği yeniden ileri sürmüş bulunuyor. Genlerin saydamlığının bireyin ahlaksal eşkalini anında ele vereceği şeklindeki bir fantasma hüküm sürüyor. Burada, projenin kökenindeki tedavi kaygısı, geleneksel olarak edinilmiş olanın payına atfedilen insan davranışlarının genetik temellerini keşfetmeye dönük, dile getirilmemiş bir arzuya dönüşmektedir. Aşkının en son sığınaklarının biyolojide cisim bulduğunu söylerken Lévi-Strauss ne kadar doğru söylediğini bilmiyordu. L. Sfez genetik ideolojilerde yeni bir dinin ortaya çıktığını ifşa eder

44 Toplumlarımızı kat eden eşitsizliklere ve sayısız adaletsizliğe karşı kolektif sorumluluğu hatırlatmak, toplum bilimlerinin her zamankinden daha çok görevi olmalıdır; artan toplumsal acılar asla kader değildir. İnsan yaşadığı dünyayı yaratır; bu, kendi inşa ettiği anlamın icadıdır, siyaseten kuşkulu ideolojilerdeki gibi genlerin icadı değildir. Genler insana kültürünü ve ahlakını değil, onları yaşadığı tarihe bağlı olarak edinme, inşa etme ve yaratma imkânını verir; insan genlerinin ürünü değil, genleriyle ne yaptığının ürünüdür.

(Sfez, 1995, 174). Genom Projesi'nin öncülerinden olan genetikçi W. Gilbert, "insan genomunun tamamının sekanslanması insan genetiğinin Kutsal Kasesi'dir," diye yazar. Konferanslarına cebinden bir CD çıkarıp dinleyicilerine, "İşte, buradasınız!" diyerek söze başlar. *Genome Project*'in ilk patronu J. Watson, "kaderimizin genlerde yazılı olduğuna" inancını sık sık tekrarlar. *Times*'ın Ocak 1994'teki sayılarından birinin kapağı, kolları çarmıha gerilmiş gibi iki yana açılmış, göğsünde ışıklar içinde çifte helezon taşıyan İsa'vari bir insan figürüne yer verir. DNA, gnostisizme benzer yeni bir dine dönüşmektedir. Burada beden yine bir düşüş yeridir; ruhu, yani DNA'yı hapseden aşağılanası kılıktır. Doğuştan programlanmış bir dizi enformasyon, genetik dosyanın basit bir kopyası olan beden telef olabilir ve kusurludur, yalnızca DNA'sı ölümsüzdür ve biyolojik sonsuzluğu süresince milyonlarca forma girecektir. Kusurlu bir bedenle özdeşleştirilen insan, selameti yalnızca genlerinde bulur; insan bu genlerin manevra sahasından ibarettir. Eğer bazıları başkalaşıma uğramış anomali taşıyıcılarıysa, handikaplar ve hastalıklar gibi bedensel lekelerine yenilerini eklememek için onları yok etmek ya da düzeltmek gerekir.

Genetik tarama ve gen terapileri DNA'yı koruyan katı önlemlerdir. Sokrates'in kadim ifadesi "kendini bil!" artık kendini ahlaken anlamakla değil, davranışa hükmettiği düşünülen genlerin listesiyle ilgilidir. Söylemin dinselliği, insana genetik ince ayar yapıldığında hastalık ve acının ortadan kalkacağı inancıyla da ifade bulunmaktadır. Genom Projesi'nin elebaşlarından biri olan G. Venter, tıbbın sonunu öngörmeye kadar ileri gider: "Genetik, tıbbın başarısını iyileştirerek insan ömrünü uzatacaktır. Belli bir anda hastalıkları tedavi etme gereği kalmayacaktır. Hastalıkların ortaya çıkma tehlikesinin var olduğunu ve hayat tarzıyla ya da genlere doğrudan müdahaleyle bunu önleyebileceğimizi bildiğimiz andan itibaren hastalığa yer kalmayacaktır" (*Courrier International*, no. 412, 1998). Genetik ilerlemeler konusunda son durumu aktaran ve Bin Yıl'cı ayartmaya teslim olan Lyon ve Gerner,

“bazı zihinsel hastalıkların, diyabetin, damar sertliğinin ya da neredeyse her türlü sakatlığın [...]” yakında son bulacağını vaat eder. “Gen terapisinin en son biçimi belki de türümüzün aşağı mirasını aşarak yeni bilgisini bilgelikle ve iyi niyetle kullanmayı öğrenmesi olacaktır” (Castells, 1998, 74). Bu bilim insanlarının dinsel vizyonu biyolojik kötülüğün ortadan kalkmasını bile içermektedir. Bedenimiz bilim tarafından ıslah edildiğinde kaçınılmaz olarak mükemmel olacaktır.

Canlının patentlenmesi

1981’de Dünya Sağlık Örgütü’nün finansal desteğiyle New York Üniversitesi’nden araştırmacıların geliştirdiği sıtma aşısının kullanılmasına başlanması konusunda uluslararası örgütler ile özel çıkarlar arasında anlaşmazlıklar belirdi. California’daki Genetech şirketi aşının patent haklarının tamamına sahip olduğunu iddia etti. Aşırı Güney ülkelerinde düşük fiyatla kullanılabilir kılacak daraltılmış bir kâr marjıyla satmak üzere endüstriyel olarak üretmeye başlaması gerekiyordu. Sonunda Genetech projeden çekildi (Blanc, 1986, 154). Özel çıkarların Genom Projesi’ne ya da daha geniş bir çerçevede biyo-teknolojilere katılımı kamu sağlığı sorununu ortaya çıkarır. Ayrıca Güney bölgesindeki birçok ülkenin borçlarını ödeyemez durumda olması, zengin toplumlarda etkili olan hastalıklar üzerine yapılan çalışmalara öncelik ve ayrıcalık tanınmasına, dünyanın geri kalanını kasıp kavuran hastalıkların (cüzam, sıtma, parazit hastalıkları, tüberküloz vb.) bir kenara bırakılmasına yol açmaktadır.

Genom araştırmaları zaman ve para bakımından masraflıdır, uluslararası örgütler tarafından değil, her birinin özel işleyişi olan ulusal kurumlar tarafından finanse edilmektedir. ABD’de kamu örgütleri bazen kredi bulmak için ve dolayısıyla olası buluşlarda ve bunların özellikle tıp alanındaki uygulamaları konusunda öncelik iddia etmek için birbiriyle yarışa girer. Özel

bazı vakıflar ve genin ticarileşmesinde, önleyici ya da tedavi edici tıptaki uygulamalarında çıkarı olan kuruluşlar, araştırmaların genel görünümünü daha da bulanıklaştırmaktadır. *Human Genome Project*'te yer alan farklı devletler canlının patentlenmesi konusunda ihtilaf içindedir. Örneğin Fransa bunu ilkesel olarak reddederken ABD patentten yanadır. UNESCO'nun Uluslararası Biyoloji Komitesi, Kasım 1997'de toplanarak insan genomunun "simgesel anlamda insanlık mirası" olduğunu ve "doğal haliyle maddi kazançlara meydan veremeyeceğini" açıkladı. Ama "bi-reylerin genetik karakterlerine indirgenemeyeceğini" kuvvetle hatırlatan bu metin yalnızca ahlaksal değere sahiptir, yasa kuvvetinde değildir. Özel şirketler kendi yatırımlarının karşılığında hatırı sayılır faydalar elde etmeyi hedefler, hayır işi yapmazlar. Entelektüel mülk kurallarının genlere uygulanması yalnızca biyo-teknoloji ya da ilaç endüstrisini değil, üniversitede ve devlet örgütlerinde çalışan araştırmacıları da etkiler. Özellikle Atlantik-Ötesi'ndeki bazı laboratuvarlar, kendi uğraşlarıyla sekansladıkları genleri kullanım haklarını temettü sahiplerine bırakmak üzere patentleme iddiasındadır. Patentlemenin yarattığı başlıca sorunlardan biri, patent alınmadığı sürece enformasyonun dolaşımına engel olmasıdır. Geride kalma korkusu beraberinde gizliliği ve tıbbi alandaki olası uygulamaların araştırılmasında önemli zaman kaybını getirir. Farklı ekipler arasında çılgınca bir yarış sürer. Bir genin sekanslanması tamamlanır tamamlanmaz, henüz işlevi bile bilinmeden, "mucidi" tarafından patent başvurusu yapılır. "Milyonlarca yıllık evrimin genetik sonucu" der Rifkin, "özel manevi mülke dönüştürülmek üzeredir ve uluslararası çaptaki bu girişim hem beş yüz yıllık ekonomi tarihinin vardığı noktaya, hem de doğal dünyanın son sınırının da ortadan kalkmasına işaret etmektedir" (Rifkin, 1998, 68).

Tıbbi bir tedavi sonrasında birtakım hekimler hastalarından biri olan Moore'un kanının çok nadir görülen antikorlarla zenginleşmiş olduğunu fark ederler. Cerrahlar adamın dalağından

parça alarak paylaşırlar, hücreleri özenle geliştirir, patentlendirir ve bundan çok k rl  bir ilaç üreten bir laboratuvara devrederler. Moore birilerinin ağızından kaçırdığı bir sözle olaydan haberdar olur ve hücrelerinin getirdiğı k rda kendi payının da olduğunu iddia eder. Moore, bedeninin ürününü ticarileştirme hakkına sahip midir? Yargıdan çıkan ilk karar ilke olarak lehtedir, ama California Yüksek Mahkemesi Moore'un hücrelerinin mülkiyetini talep etme hakkını reddeder. Bu karar aslında hekimlerin ve ilaç şirketinin dürüstlükten uzak davranışını onaylar ve hücreleri kendi çıkarları için kullanmalarını meşrulaştırır. İnsan bedeninin ticareti kişisel amaçlar içinse yasak, ama dışsal özel çıkarlar söz konusuysa yasal kabul edilmektedir. Bugün ilaç laboratuvarları, insan hücreleri ya da transgenik hücreler için patent başvurularında bulunmaktadır. Örneğın yakın geçmişte Biocyte firması, çeşitli kan hastalıklarına yakalanmış hastalara kemik iliğı nakli yapmayı mümkün kılan göbek bağı hücrelerinin kullanımı konusunda patent talep etti. İnsan hücreleri ve tedavi prosedürü söz konusu olduğunda, kuşkulu bir girişimdir bu. şirketin yaptığı tek iyi iş bu hücreleri yalıtımış ve dondurmuş olmaktadır. Ne var ki patent 1997 yılı başında verildi. Çok sayıda örgüt kararı temyize götürdü, ama Biocyte patent telif hakkını ödemeyen herkesin ya da her talibin bu hücreleri kullanma isteğini reddetme hakkını halen elinde tutuyor. şirket insan bedeninin bu kısmının ticari mülkiyetine sahip. "Bu sırada," diye yazar Kahn, "dünyadaki hiçbir ebeveyn bebeklerinin göbek bağındaki kan hücrelerinin Biocyte'in entelektüel mülkiyeti olmasını ve bu hücrelerden şirketin yararına numune alınmasını önleyememektedir" (Kahn, Papillon, 1998, 140).

İnsan bedeni patentlerin keyfine göre kıymuk kıymuk olmakta, parçaları ekonomik bir çevrim içine girmektedir. Amerikalı bir araştırmacı yakında elin ya da başka organların da patentlendirilmesinin gündemde olup olmadığını ironiyle sorar. Özel kuruluşların insan hücrelerinin ya da genlerinin mülkiyetini iddia

etmesi ve kullanımını telif hakkı bedeli karşılığında ticarileştirmesi, beraberinde birçok soru getirir. İnsan bedeni araştırmacıların keşfe çıktığı ve kâr sağlamaya çalıştığı sömürülecek bir kıtaya dönüşür. Anatomistler zamanında bedenin bir kısmı adıyla işaret etmek yetiyordu (Le Breton, 1993); bugünse ekonomik olarak sefasını sürmek için mülk edinilmektedir. Sömürgecilik artık mekânla sınırlı değildir, özel çıkarlar adına insanın bedenine de yatırım yapılmaktadır; Güney bölgesinde tıbbın sahip olduğu olanaklarla ve maliyet artışıyla karşılaştırıldığında eşitsizliğin daha da belirginleşmesi gibi sorunlarla kamu sağlığı bundan zarar görebilir. Rifkin şöyle yazıyor: "On yıla kalmadan türümüzün genetik mirasını oluşturan yaklaşık yüz bin genin her birinin patentlendirilmesi ve ilaç, kimya, tarım-gıda ve biyoteknoloji sektörlerindeki çokuluslu şirketlerin münhasır manevi mülkiyeti statüsüne indirgenmesi muhtemeldir" (Rifkin, 1998, 95).⁴⁵

45 Rifkin şunu da gözlemler: Gezegenimiz bugün buldukları genleri derhal patentlendiren ayrıcalıklı örgütlerin gen avının sahnesidir. Böylelikle şirketler başka toplumların kendileri için kullandıkları doğal ve hayvansal kaynakları, onların ellerinden alarak kendilerine bir tür teftiş hakkı çıkarmaktadır. Güney ülkeleri bu alanda da bir hammadde gibi sömürülmektedir. Modifiye edilmiş bitkiler üretmeye çalışan özel şirketler bunu elbette araştırmalarının karşılığı olarak meşrulaştırmak ister. Güney ülkeleriye bitki geliştirmenin bu şirketlerin gelişinden çok önce başladığını, yüzyıllar boyunca biriktirilmiş kolektif belleğin gerçeği olduğunu hatırlatır (Rifkin, 1998, 84). Bir insanlık mirasının özel şirketlerce böyle parsellenip ticari sömürü için ele geçirilmesine karşı giderek artan sayıda uluslararası kuruluş ya da devlet kuruluşu sesini yükseltmektedir. "Eskiden insanlığın ortak mirası olan gezegenin tohumlarının yüz yıldan biraz daha kısa bir süre içinde özelleştirilmesi medyanın dikkatini hiç çekmedi; ama modern çağın en önemli gelişmelerinden biridir. Daha yüz yıl öncesine kadar bütün dünyada yüz milyonlarca köylü kendi tohum stoklarını yönetiyor ve aralarında serbestçe mübadele ediyordu. Bugünse tohum stokunun büyük kısmı, endüstriyel mülkiyetini edinen çokuluslu şirketler tarafından yetiştiriliyor, modifiye ediliyor ve patentlendiriliyor" (Rifkin, 1998, 157).

Genetik kontrol

İşin içinde hatırı sayılır kişisel çıkarları bulunan tartışmalı kişilik G. Venter usanmadan tekrarlar: “Genom geleceğin tıbbının temelidir.” Genomun sekanslanması gelecekte bir bireyin yüzlerce genetik hastalığa yatkın olup olmadığını açığa çıkarma imkânını artıracaktır, ama bu hastalıkların bir gün ortaya çıkıp çıkmayacağı yine de bilinmeyecektir. Tespit edilen genetik anomalilerin yalnızca küçük bir azınlığı tedavi edilebilir ya da tıbbi önlemler ve uygun hayat tarzıyla kontrol edilebilir. Genel olarak genetik tarama ağır bir hastalıkla (mukovisidoz, miyopati, hemofili vb.) kaçınılmaz olarak ilişkili bir mutasyon taşıyan kişiyi tespit etmeyi, kendisi hasta olmaksızın aktarıcı bir gen taşıyan bireyi saptamayı ve geç ortaya çıkan bir hastalığı (Huntington kore-si, böbrek polikistozu) birey henüz sağlıklıyken teşhis etmeyi mümkün kılmaktadır. Teşhis imkânları ile ortaya çıkarılmış ağır hastalıkların gelişimini engellemedeki acizlik arasındaki tezat acıdır. Doğum öncesi bir muayene söz konusuysa, ikilem, şu an için ya da gelecekte trisomi 21, spina bifida, miyopati, Tay-Sachs hastalığı gibi hastalıkların tehdidi altında olan, ama belki de başlangıçtaki yatkınlıklara (bazı kanser formları) rağmen hayatı bu anlamda sorunsuz geçecek bir çocuğu dünyaya getirmek ile önleyici kürtaj arasındadır. Potansiyel olanın gerçek olana önceliği, insanın bir avuç gene indirgenmiş kendi bedeninin epifenomeni olarak görülmesi, J. Ruffié’nin herkesin gençliğinde genetik bir testten geçmesi ve bütün hayatını testin sonuçlarına göre belirlemesi yönündeki önerisinde iyi bir tercüme bulur. “Bu mirasın envanteri” diye sözünü bağlar, “bizi bir ‘sağlık-sermayesi’ tanımlamaya ve gayrimenkul sermayemizi nasıl yönetiyorsak onu da öyle yönetmeye sevk etmelidir” (*Le Monde*, 1-2-1989).

Önleyici tıp tedavi etmez, özneyi niteleyen bazı genetik verileri öznenin geleceğine varsayımsal olarak yansıtır. Önleyici tıba göre sağlıklı olanlar da dahil herkes kendinden habersiz bir

hastadır, çünkü kişide şu ya da bu rahatsızlığın gelişme ihtimali başkalarında olduğundan daha yüksektir. Önleyici tıp yüzlerce hastalıkla ilgili genetik yatkınlıkları açığa çıkarır, ama kesinlikle hücrenin içinde yazılı bir kaderin ilanı değildir, yalnızca çevrenin ve hayat tarzının etkisini muallakta bırakan bir ihtimaldir. Hastalık başa geldiğindeyse, nasıl ifade bulacağı öznenin hayat şartlarına bağlı olarak değişiklik gösterir. Hücrede içerilen genetik malzeme, bir organizmanın her biri önceden çizilmiş yollarını takip eden bileşenlerinin birbirine eklenerek inşa edildiği ikirciksiz bir düzlem değildir. Genotip fenotip değildir; ikisi arasında genetik ile çevreyi harmanlayan bir sürü etkileşim gerçekleşir. Genetik olduğu söylenen çok sayıda hastalık, çok sayıda geni ve özel çevre koşullarını gerektirir. Kanser geliştirme ihtimali olan bir kişi bir diğerine göre yalnızca biraz daha hassastır; tıpkı daha sık trafiğe çıkan bir otomobil sürücüsünün kaza yapma ihtimalinin başkalarına göre daha fazla olması gibi. Ortaya çıkarılan hastalığın gelişmesi ya da sessiz kalmasında çok sayıda etmen devreye girer. Tarama bazı durumlarda kaçınılmaz hastalığı tedavi, rejim ya da uygun yaşam tarzıyla sınırlı tutmak ya da ortaya çıkışını geciktirmek arasında bir seçim sunabilmektedir. Çocuğun ya da yetişkinin şikâyetlerinin tıbbi anlamını daha en baştan tanımlanabilir nedenlerle ilişkilendirerek derhal kavramayı mümkün kılar. Ama bu genetik işaretlerin büyük çoğunluğu karşısında tıp çaresizdir, çünkü mevcut koşullarda tedavileri yoktur. Genetik tarama olumsuz etiketleme sorunu yaratır: Özneyi öyle bir kehanete mahkûm eder ki, ya *in utero* elimine edilecektir ya da söz konusu hastalığa yakalanmazsa, hayatını yersiz bir kaygıyla geçirecektir.

Ebeveynlerinden birinde Huntington hastalığı bulunan birinde bu hastalığın gelişme riski ikide birdir. Bu geni taşıyor olmaksızın endişelenenler, taşımadıkları ortaya çıkınca rahatlarlar. Bunun tersine, kişinin tedavisi olmayan hastalığa yatkın olduğunun bildirilmesi, bireysel hayatı altüst eden endişelere yol açar. Henüz sağlığı mükemmel olsa da birey özgürlüğünün ufkunun bir

anlam duvarıyla kapatılmış olduğunu görür. Başkaları (örneğin işverenleri ya da sigortacıları) onu potansiyel bir hasta olarak ya da mahkûm olarak görür, kendisi de artık kaderin vuku bulmasını öngörerek tasarılarını sınırlayacaktır. Uğursuz bir olasılık kimlik duygusuna musallat olur.⁴⁶ Beden sağlıksızlığıyla ya da kişiyi risklere sokmakla günah işlediğinde, ölümün nüvesini kökten yok etmek için bazen radikal çözümler uygulanır. Örneğin ABD’de meme kanseri riski ortalamadan yüksek olan kadınlara önleyici kemoterapi ya da iki memenin birden alınması önerilmektedir (ve kabul edilmektedir). Yaşları yirmi ila yetmiş beş arasında değişen pek çok kadın bu cerrahi prosedüre izin vermiştir; belki hiçbir zaman bu kansere yakalanmayacaklardı ya da başka bir kanser olacaklardı, ama iki tedbir almanın bir tedbirden iyi olduğuna hükmetmişlerdir. Ne var ki 14 Ocak 1999 tarihli *New England Journal of Medicine*’da bir hekim “böylesi bir stratejinin pahalı” olduğuna dikkat çeker. “Elbette, meme kanseri insidansı ve ölümcüllüğü % 90 gibi emsali görülmemiş bir oranda azaltılmıştır. Ama bu çalışmada 639 kadın kanser korkusuyla muhtemel psikolojik zararları olan şekil bozucu müdahaleye maruz kalmıştır” (*Le Monde*, 15-01-1999).⁴⁷ Aynı şekilde, kalın bağırsak kanserine yatkınlığı olan (ama mutlaka buna yakalanacak olmayan) bireylerin bazılarına, hayatları boyunca ishal olmaları pahasına kalın bağırsağın tamamen alınması –kanserin

46 Amerika’da yapılan bir araştırmada kalıtsal kolon-rektum kanseri riski taşıyan dört aileden 208 kişiden hastalıkla ilgili bir bilgilendirme oturumuna ve tarama testine katılmaları istenir. Yaklaşık iki kişiden biri (% 43) kabul eder, oysa % 47’sinin hastalığa yakalanmış olduğu ortaya çıkar. Huntington hastalığı için de aynı şekilde, hastaların yarısı sonuç çıkmadan önce genetik konsültasyonlara gitmeyi bırakır (*Impact Medecin Hebdo*, 28 Mayıs 1999).

47 L. Sfez (1995, 64), hiçbir sorunu olmayan yumurtalıklarını salt önlem olsun diye aldırıldığını anlatan bir kadınla arasında geçen konuşmayı aktarır. Daha 1995’te L. Sfez bazı Amerikalı kadınların bu tür radikal önlemlere eğilimli olduğunu işaret ediyordu.

gelişmeyeceği garanti edilmeksizin– önerilmektedir. Eğer beden ölümün yeriye, bir gün onu insandan kesip atmak gerekecektir.

Genetik bir hastalığa yol açması olası genler taşıyan insanların izinin sürülmesi, ABD’de, örneğin California’da uygulamaya konulmuştur ve toplumsal bağın örgütlenmesini giderek daha çok kontrolü altına alan “her şey ekonomi” ideolojisinin açtığı yolda epeyce yol alınacak gibi gözükmektedir.⁴⁸ Bu tarama bir partnerle karşılaştıklarında bireylere çocuklarının hangi potansiyel risklere maruz olacağını bilmeleri için genetik yapılarını söyler. Eğer genetik bileşim elverişsizse çift çocuk sahibi olmaktan vazgeçebilir ya da çocuğun genetik olarak uyumlu olup olmadığını doğrulamak için doğum öncesi testlere başvurabilir. Bazı Amerikan eyaletlerinin üreme izni vermek ya da vermemek üzere müdahil olması olasılık dışı değildir (Duster, 1992, 202). Çin’de 1 Haziran 1995 tarihli yasa daha o tarihte şuna hükmetmiştir: “Eğer uygulanan testler müstakbel ebeveynlerin ciddi bir kalıtsal hastalığa eğilimi olduğunu ortaya çıkarırsa, erkek ve kadın bundan haberdar edilecektir ve evliliklerine ancak uzun vadeli doğum kontrol önlemlerini ya da kısırlaştırılmayı kabul etmeleri şartıyla izin verilecektir” (*Génétique et Liberté*, no 9-10, 1999). Sağlık tapıncıyla ve bedensel kusursuzluk buyruğuyla ilintili olan genetik tarama, yavaş yavaş yeni biyolojik ayrımcılıkların yolunu hazırlamaktadır.⁴⁹ Aynı şekilde zihinsel hastalıkları

48 Amerikan eyaletlerinin yarısı bireylerin genetik fişlerinin başkalarına aktarılmasını yasaklayan, iş bulma ve sigorta konularında ayrımcılığın üzerine giden yasalar çıkardı. Ama bunlar yalnızca formel nitelikte metinlerdir.

49 T. Duster bu konuda sapkın etkinin bir örneğini aktarır: Yunanistan’daki Orchomenos şehrinde yapılan sistematik oraksı anemi taraması, işlem den sonraki ilk yıllarda nişanlılıkların sonlanmasına ve dolayısıyla ilgili bireylerin toplum tarafından damgalanmasına yol açmıştır (Duster, 1992, s. 147 ve devamı). Bazı hastalıkların etnik gruplarda dağılımındaki eşitsizliklerden de göz ardı edilemeyecek başka siyasal ve toplumsal sorunlar doğmaktadır. Örneğin Kuzey Amerikalı Yahudi cemaati, Tay-Sachs hastalığından daha çok mustarip olduğu için taramaya etkin biçimde katılmış-

kapsama iddiasındaki “her şey genetik” ideolojisi, ebeveynlerde ve psikotik rahatsızlıktan mustarip kişilerde kusurlu genler taşıyıp taşımadıkları kuşkusunu uyandırır, çeşitli baskılar (sigorta vb.) yoluyla onları üremekten vazgeçmek zorunda bırakır, aksi takdirde sağlık sigortaları ya da özel sigortaları iptal edilecektir. Bu tehdit bütün aileyi kapsayacak şekilde genişleyebilmektedir (Nelkin, Lindee, 1998, 246).

Stoklanan bu bilgiler ilkesel olarak birçok ülkede koruma altında olsa da sigorta şirketlerinin, hükümetlerin, okulların, şirketlerin erişiminin tamamen dışında değildir. Genotipine indirgenen birey dışlanma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Genetik ayrımcılık, bireyin ne yönde yetiştirileceği, hangi şirkette iş bulabileceği, yurttaşlık düzeyi, bir sigorta poliçesinin içeriği gibi konulara hükmedebilir. Şirketler çalışanlarından genetik verilerini talep ederek, sağlık öyküsü iyi olanları seçerek en masrafsız istihdamı sağlayabilir. Bazı çalışma koşullarının bazı çalışanlara zararlı olması buna bahane edilebilir. Salt birer olasılıktan ibaret olan hastalıklar için yeni genetik ayrımcılık biçimleri ortaya çıkmaktadır.⁵⁰

Pauling, “kusurlu” gen taşıyıcıların, özellikle çiftleşme durumundaki potansiyel tehlikelerine işaret etmek için alınlarına dövme yapılmasını önerir. Bazı aşk ilişkilerinin öncelikle biyolojik bakımdan bir hata olduğunu düşündüğünden, bu yönde evlilik öncesi yapılacak zorunlu testlere hükmeden bir yasa önerir. Genetik taramaya dayalı salt genetik insan anlayışının eski meritokrasiyi iyice yerleşecek şekilde geri getirmesi muhtemeldir. J. Testart, “Olasılıklarla dolup taşan bilgisayarların

tır. Diğer yandan özellikle Amerikalı Siyahilerde bulunan oraksı anemi taraması bazı eyaletlerde zorunlu kılınmıştır.

- 50 Başkan Clinton “genetik testlerin bazı yeni ayrımcılık biçimleri uygulamak için istismar edilmesinden” bizzat endişe duyar (*Libération*, 9-12-1998). Rifkin (1998, 216 ve devamı) Amerika’dan bununla ilgili çok sayıda örnek verir.

genetik serveti değerlendireceği ve kişiselleştirilmiş hayatta kalma talimatları vereceği bilimsel zamanların geleceğini görüyoruz” diye yazar (1992, 121).

Gelecekte bir gün, kişi, hayatının öngörülebilir kimi özelliklerini barındıran bir genetik katsayıya ve (toplumsal olarak belirlenmiş) belli bir fiziksel kaliteye sahip olmakla kendini meşrulaştırmak zorunda kalabilir. *In utero* tıp en iyi “ürünleri” seçip diğerlerini ayıklayabilir. Bazı sigorta şirketleri doğuştan öngörülebilir hastalığı ya da engeli olan kişi ya da hastalarla sözleşme yapmayı daha şimdiden reddetmektedir. Gelecekte bir şirketin, bir yönetimin, bir adayı ancak genetik potansiyelini dikkatle inceledikten sonra işe almasından endişe duymak için nedenler vardır. IQ (zekâ katsayısı) sahipsiz kalacak, GQ (genetik katsayı) revaç bulacaktır. Andrew Niccol’un *Gattaca* filminde iki dünya bir aradadır. Genleri özenle elekten geçirilerek zekâ, sağlık, güzellik vb. bakımından kusursuz bir “ürün” verecek olanlarla *in vitro* döllenmiş erkek ve kadınlardan oluşan bir seçkinler grubu vardır. Diğerleri, yani tıbbi kontrol olmadan doğmuş olanlar aşağı ürünler kabul edilir ve madun işlere verilir. Filmin baş karakteri bir iş için kendini tanıttığında şirket ona yetkinlikleri ve motivasyonlarıyla ilgili hiç soru sormaz, DNA’sının yapısını incelemekle yetinir. Moleküler biyolog L. Silver (1998, 244 ve devamı), özenle seçilmiş ve iyileştirilmiş genleri olan bir azınlığın “doğal” ve dolayısıyla biyolojik düzlemde “aşağı” bir nüfusa tahakküm edeceği geleceği yakın görmektedir. Silver’a göre, genetik mühendisliğin embriyoya uygulanmasının kaçınılmazlığı dolayısıyla iki insan türünün ortaya çıkma tehlikesi gayet ciddidir. O andan itibaren insanların değeri genlerinin değerinden ibaret olacaktır. March of Dimes/Louis Harris’in yaptığı bir ankete göre, Amerikalıların % 40’ından fazlası koşullar imkân verirse çocuklarının fiziksel ve entelektüel karakterlerini “iyileştirmek” için genetik mühendisliğe başvurmaya istekli olacaklarını şimdiden ifade etmiştir (Le

Courrier International, no 419, 1998). Bu ebeveynler şansını tamamen kendi taraflarına almak ister. Yani işin pazarı garantilidir. Çocuk tadilata yönelik gerekli müdahalelerin sonunda nihai ürün olacaktır. Zenginler ile diğerleri arasındaki devasa uçurum daha da büyüyecek, “gelişmekte olan” toplumların hepsini astronomik bir uzaklığa fırlatıp atacaktır. Bazıları çocuklarının genini tadilat yoluyla birleştirirken, diğerleri ishal olmuş bir süt bebesinin akşama kalmadan ölmesini engellemeye çalışacaktır.

Genetik mimarlık

Anomali taşıyan genin yerine organizmanın gelişimi için işlevsel bir genin yerleştirilmesini hedefleyen gen terapisi insan üzerinde uygulanmaktan henüz uzaktır. Ne var ki böylece araya sokulan genin akıbeti belli değildir: Bu genin sabitlenip sabitlenmeyeceğini, başka hücre işlevlerini engelleyip engellemeyeceğini bilmek bugün için imkânsızdır. Ayrıca dönüştürülmüş gen istenen yerde köklense bile, ifade bulacağı kesin değildir. Dolayısıyla gen terapileri, hasta bireyin *software*'inden bir bilgiyi silip başkasını yapıştırmaktan bahseden medyatik söylentilere ve enformatik hayal dünyasına rağmen, çok sayıda sorunu ortaya çıkarmaktadır. İnsan bedeni *bir*'ler gibi şeffaf değildir. *National Institue of Health*, 600 hasta üzerinde yıllar boyunca yapılan denemelerden sonra bu terapinin son derece belirsiz olduğunun altını çizer ve bugün itibarıyla, “her ne kadar bazı iyileşmelerin varlığı iddia edilmiş olsa da, hiçbir gen terapisi protokolünün klinik olarak etkisinin kanıtlanamadığını” duyurur (aktaran Rifkin, 1998, 178). Gen terapisi hâlâ rastlantılarla doludur; öyle ki bazı genler bazen başka hastalıklara bağışıklık kazandırıyor olabilir. Moleküler biyoloji alanındaki güncel keşifler bir adım gerilemeyen bilinmezlik karşısında ağır basamaz. Gen terapisi bugün yalnızca somatik genlerle ilgilidir, yoksa bireyin

bütün ardıllarının genomunu değiştirecek jerminal hücrelerle⁵¹ değil. Bu son durum geçerli olduğundaysa, tek bir hesap hatası sonsuza kadar gidecek belirleyici etkiler meydana getirecektir.

Henüz kurmaca olarak kalan bu terapilerin belirsizliklerine rağmen bazı biyologlar, bir bireyin somatik hücrelerinde tadilat yaparak hastalıkla hayatta kalanların sayısını artırmak ve dolayısıyla kusurlu genlerin gelişmesine yardım etmek gibi bir sonuç elde etmek yerine, henüz doğmamış kuşakları peşinen tedavi edecek radikal bir terapiden yana olduklarını ifade etmektedirler. Bu arada bilgiler ayrıntılanmaktadır, bir geni etkinsizleştirmek, başka genlerle yeniden kombine etmek, belli genetik temellere göre tamamen bilinçli olarak bireyler üretmek muhtemelen yakında mümkün olacaktır. O zaman toplumlarımız bu tür müdahalelerin etik yönelimini belirlemek zorunda kalacaktır; zengin ülkelerde hiç bilinmeyen ya da kontrol altına alınmış olan yoksulluktan kaynaklı sayısız hastalığın insanları kırıp geçirdiği dünyanın geri kalanından emsali görülmemiş biçimde ayıran öjenizm biçimleriyle karşı karşıya kalınacaktır. Bir anomali arz eden her çocuğun ebeveyni ya gebeliğin tedavi amaçlı sonlandırılmasını sececek ya da hücrenin yanlış sabitlenmesi veya genin etkinleşmemesi gibi riskleri de hâlâ beraberinde taşıyan gen cerrahisine razı olmak zorunda kalacaktır.

Daha şimdiden çocuğu gözlerine biraz küçük görünen ebeveynler çocuğun boyunu uzatmak için hekimlerden büyüme hormonu reeetesi istiyorlar. Hormonlardaki bir anormallik gerekçesiyle değil, daha ileride işgücü piyasasında zarar görmesin diye düzgün görünmesi için bunu yapıyorlar. Başlangıçta cücelikten mustarip çocuklara yardımcı olmak için tasarlanan bu tedavi şimdi kişisel tercih olarak uygulanıyor. Çocuklarının hayatta daha iyi bir rol alması için mutlaka uzun boylu olmasını dileyen ebeveynler kendilerine reeete verecek bir hekim de

51 Bölünme ve farklılaşma sonucu yeni hücreler oluşturan ana hücre. (e.n.)

bulabiliyorlar. Bu durumda, çocuğun boyu ebeveynlerin tercihine kalmış oluyor. ABD’de ergen yaşta çocuklar büyümeye yardım eden bu hormonları yasadışı yollarla temin edebiliyorlar. Chicago’nun bir banliyösünde yapılan bir araştırma lise son sınıf öğrencilerinin % 5’inin yasadışı olarak büyüme hormonu kullandığını tespit etmiştir. Büyüme hormonu uygulanmaya ve amacından saptırılmaya başlanmadan önce kısa boylu olmak hiç sakıncalı değildi, tıbbın alanına da girmiyordu. Kimse boyunun kısalığından mustarip değildi, çünkü yaşamaya engel değildi ve kesinlikle bir hastalık ya da handicap olarak algılanmıyordu. Ama kısa boy üzerinde tıbben etkide bulunmak keyfe kaldığı andan itibaren durum bir handikapa dönüştü ve sağlık kavramını beklenmedik bir yönde genişletti.

Moleküler biyoloji insan türünü genetik olarak modifiye etmeyi ve henüz var olmayan hayvansal ya da bitkisel varoluş formlarını inşa etmeyi mümkün kılıyor. İnsan olma halini mükemmelleştirme fantasmaı siyasal zeminden çıkarak genetik zemininde coşkun bir canlılık buluyor. Artık kötülüğü yok etmek toplumsal olarak imkânsızsa, toplumsal yapıyı mevcut haliyle iyileştirmek mümkün değilse, geriye genetikçilerin otoritesi altında yumurta üzerinde etkide bulunarak sağlık, görünüm, hayat konularında gerekli bütün niteliklere (ama bu niteliklere kim karar veriyor?) sahip bir birey yaratmak kalır. Amerikalı genetikçi Danielli’ye göre, “insan davranışlarında doğuştan olanın ağırlığı verili olduğuna göre, [...] uygarlığın sürmesini ve görelî bir istikrar haline ulaşmasını istiyorsak başka vasıtalar düşünmek kaçınılmaz bir gerekliliktir. Bu diğer vasıtalarsa genetik manipölasyonlardır” (Blanc, 1986, 441). Demek ki klasik insanın bedbahtlığının müsebbibi, bedenî kusurluluğuymuş. İnsanın genetik yapısına hâkim olarak, onu form ve performans bakımından yeniden şekillendirme iradesi açıkça ortaya konmaktadır. Beden denilen acemi taslak nihayet teknik bir ideal olarak ayağa kalkabilmek için bilimin mucizesini bekliyormuş

yalnızca. İnsanın nihai kimliği az ya da çok uygun bir genetik kod meselesi olmuş durumdadır. Her başkalık bir üretim *hatası* olduğuna göre, mesajı değiştirmenin önünde engel yoktur.

Nanoteknoloji insan bedeni de dâhil her türlü malzemeyi yeniden yapılandırabilecek, molekül boyutunda makineler geliştirmeyi hedefler. Bu alandaki araştırmaların öncüsü E. Drexler, bu makinelerin yakında insanların bedenlerini “en sıradanından en uçuğuna kadar binlerce şekilde” modifiye etmesini mümkün kılacaklarını düşünmektedir. “Bazıları tırtılın kelebeğe dönüştüğü gibi insan formunu terk edecek, bazıları ise basit insanlığı mükemmelliğe vardıracaktır” (Dery, 1997, 306). Genetik cerrahi insan genomunu programlayarak özel durumlara uyumlu kılmak da dâhil olmak üzere çok sayıda fantasmaya meydan verir. Moleküler biyolog R. L. Sinsheimer’a göre, “eski öjenizm nüfusta hâlihazırda bulunan genetik kaynaklar arasından en iyilerini çoğaltmakla yetinmek zorundaydı. [...] ilkesel olarak bunun hiçbir sınırla kısıtlanmaması gerekir, çünkü yeni genler ve yepyeni biyolojik işlevler yaratabilecek konumda olabiliriz” (Kevles, 1995, 385-6).

Altmışlı yılların uzay araştırmaları humması içinde düzenlenen bir kolokyumda genetikçi Haldane bazı insanların genetik olarak modifiye edilerek uzay kapsüllerine uyumlandırılmasını önerir. Şebeklerin kuyrukları sayesinde zayıf yerçekimli ortamda evrimleşmeye daha “hazırlıklı” olduğunu gözlemleyen Haldane, “insan ırkına benzer nitelikler vermenin” de yakında mümkün olacağını düşünüyordu. Protestan teolog J. Fletcher *New England Journal of Medicine*’de şunu yazdı: “Eğer toplumun iyiliği içinse, genetik mühendislikle insanları özelleştirmek, hatta kısmen hayvan organları ve karakteristiklerine sahip kanatlı at gibi varlıklar inşa etmek ya da ‘siborg-android’ler (yani implantasyon vasıtasıyla mikroişlemci türünde elektronik organlara sahip insanlar) yapmak meşru olacaktır” (Blanc, 1986, 441). H. Moravec de insan bedeninin iyileştirilmesini ve daha sonra da

nihayet mükemmelliğe varmış biyonik bir bedene insan zihninin aktarılmasıyla bu bedenın terk edilmesini hayal ederken genetik mühendisliğe gönderme yapar (7. bölüm). “Genetik mühendislik,” diye yazar, “çözüm gibi görünüyor. Tıpkı günümüzdeki uçaklar, bilgisayarlar ve robotlar gibi, hesaplamalar, bilgisayarlı simülasyonlar ve denemeler yardımıyla art arda birçok insan nesli iyileştirilebilecektir. Daha iyi bir beyne ve daha iyi bir metabolizmaya sahip olduklarında insanlar uzayda rahatça yaşayabileceklerdir” (Moravec, 133). Moravec’in tek üzüntüsü insan bedeninin proteinler ve nöronlar gibi aşağılanası malzemelere göbekten bağlı olmasıdır. Onun gözünde insanın kusursuz bir barınağa göç etmesi, genetik mühendislikle biyonikliğin, yani biyoloji ile makinenin melezlenmesini gerektirir. Bu müdahaleler, tarımın bitkiler üzerinde, hayvancılığın da hayvanlar üzerinde yaptığı şeyin insan türüne uygulanması olacaktır. Ticari amaçlara sıkı sıkıya uygun olacak şekilde yapay canlı türlerinin yaratılması. Bu müdahaleler, farklı amaçlardan hareketle birliği çeşitlendirilebilecek olan ve (kimilerinin gözünde) nihayet mükemmelleşmiş bir insanlığın tadilatla yaratılmasına dönük öjenik fantasmayı yeniden uyandırırken haysiyet ve toplumsal eşitsizlikle ilgili sayısız sorunu ortaya çıkartır.

İnsanın biyolojik kaderi üzerinde hâkimiyet isteği gelişirken, ortaya çıkışı tam da toplumsal çevreyle bağlantılı olan ağır hastalıklara karşı tıp korkunç bir acizlik içindedir. Ama bu başarısızlıklar ya da bu acizlik üzerine çok ender vurgu yapılır ve çağdaş tıp çoğu zaman her yerde muzaffer olduğu izlenimi verir ki bu gerçek olmaktan uzaktır. Yoksullukla ilintili hastalıklar her yanda karşımıza çıkmakta, gerilemekte olduğu sanılan bulaşıcı hastalıklar kuvvetle geri gelmektedir, viral hastalıklar hâlâ güçlüdür ve yeni formlarıyla ortaya çıkmaktadırlar. Batı dünyasında hastanelerde nozokomial enfeksiyonlar çok sayıda hastayı vurmakta, özellikle antibiyotiklere karşı olmak üzere ilaç dirençleri ortaya çıkmaktadır. Son yıllarda Güney yarımkü-

redede birçok ÷lkede hayat beklentisi ciddi oranda dñřmñřtñř, çocuk ölümleri Üçñncñ Dñnya'yı kasıp kavurmaktadır. Batı toplumlarının insan bedenini yeniden şekillendirme iradesi ile dñnyanın büyük bir bölümünün sağlığının kaderine terk edilmesi arasında trajik bir tezat vardır. Batılılar kilo ya da kolesterol fazlasıyla mücadele eder ya da mükemmel bir insan imal etmek için genleri şekillendirmeyi hayal ederken, başka yerde çocuklar açlıktan ya da hastalıklarını önleyecek temel ilaçların yokluğundan dolayı ölmektedir.

Klonlama ya da ikiz insan

Klonlama, ikizlikle ilgili imgelemin modern versiyonudur. Hücre, vericinin aynasına dönüşür, henüz sonsuz küçüklükte de olsa sadık bir kopyası olmaya yatkındır. Bu mutlak erk fantasması içinde birey kendi kendinin protezine dönüşür, bitkinin çeliklelenerek üremesi tarzında sonsuza kadar çoğalmayı hayal eder. Başkalıkla ve hazla karşılama içinde beden ve arzu yoluyla üremek yürürlükten düşer ve benliğin teknik vasıtalarla ikizlenmesi karşısında silinir. Cinsellik bir başkasına, başkasının belirsizliğine bağlı olduğu için gereksizdir. Packard (1978) bu pratiğin pek yakında genelleşeceğini söyler. Klonlamanın savunucuları ürünün genetik niteliği üzerinde peşinen kontrol uygulanabileceği görüşündedirler. Onlara göre cinsel karşılaşma doğaya bırakıldığında fazla rastlantısaldır; *in vitro* dölleme ise, genetik mirası bilinen bir bireyin tek bir hücresinden hareketle üretim hatasının olmayacağını garanti eder. Model yıllardır test edilmiş olduğu için hiçbir sürprizle karşılaşılmayacaktır. Seksin ve de bedenin kiri olmadan, laboratuvarın temiz ortamında, ürün üzerinde uygulanan sayısız kalite kontrol testinin himayesinde üreme. Kopya çocuk, en az bir kuşak daha genç, ama fiziksel olarak özdeş bir *alter ego*, amacına ulaşmış bir narsisizmin yansımasıdır.

Ancak kişinin kendi replikasını yapma fantasmaının ötesinde, insanın mutlak olarak asla verili olmayan ve durumlara göre değişebilen kimliğini oluşturan şeyin yaşam koşulları, tesadüfi karşılaşmaları ve etkilenmeleri olduğu gerçeğini göz ardı eden ve insanı genetik programıyla sıkı sıkıya özdeşleştiren klonlama yöntemi naif kalır. Klon olası bir genetik hastalıktan esirgenecek olsa bile başka hastalıklardan ya da kazalardan esirgenmiş olmayacaktır. Entelektüel ve manevi nitelikleri, eğitimine ve eğitimde oynadığı role, çocukluğunda onu çevreleyen duygusal dinamiklere bağlı olacağından öngörülmesi imkânsızdır. Klonlama ölümü maskeleyen hayal edilen bir vasıta değildir, sayısız ölme biçiminden ancak birkaçını ortadan kaldırır. Bunu da zaten kişinin kendisi için değil, kopyası için yapabilir. Öznenin genetik mirasıyla eşit olduğunu koyutlayan bir beden ideolojisi cisimleştirir. Ama genetik miras öznenin sağlığını etkilese de, davranışları, değerleri, tekil bir insan olarak ne olacağı konusunda kuşkusuz etkisizdir.⁵² Her insanın tarihi biriciktir ve ortadan kaldırılamaz; kendi kişisel tarihi içinde dünyayla ve başkalarıyla karşılaşmalarında bu tarih tekil olarak örülür. Klon, donörüne ancak fiziksel olarak benzeyecektir. Kökeninin araçsallığı karşısında duyacağı hınçtan onu kurtaramayacak kadar bayağı bir tesellidir bu. Böyle yaratılan birey bir başkasının kişisel projeksiyonu, donörünün ikizi ve dolayısıyla onun kız ya da erkek kardeşi olacaktır. Ayrıca burada anne bir kuluçka rolüne indirgenir, statüsü belirli olmaktan uzak bir “taşıyıcı” annedir. “Baba”nın (ki burada kadın da olabilir, çünkü benzersiz bir genetik malzemenin kopyalanması söz konusudur) statüsü de bir o kadar muğlaktır. Bireyin klonu üzerinde mutlak erk fantasmaı, klonun manen bağımlı olması, kendi için değil de başkasının boşuk bir yankısı olarak yaşadığı duygusu karşısında, kendi varoluşunun anlamı nedir sorusu pek düşünülememektedir. Kendi ile

52 Pratikte katı genetik belirlenim diye bir şey yoktur, yatkınlık genleri çevre tarafından modüle edilir.

başkası arasındaki simgesel bulanıklık, ikiz için kişisel bir kimlik oluşturarak aşılabilecek ahlaki bir imtihan değildir. Yalnızca bir yansıma olarak var olup da aynanın ölümcül büyüüne kapılmamak nasıl mümkün olabilir? Psikanaliz kavramsal örgüsünü yeniden yazmak zorunda kalacaktır, çünkü böylesi bir aile diziliminde Oedipus etkisiz olacaktır. J. Baudrillard emsali görülmemiş ama mümkün bir çatışma hayal eder: “‘Baba’sını annesiyle yatmak için değil (bu artık imkânsızdır), kökensel statüsünü ve münhasır kimliğini yeniden elde etmek için yok eden klonun çatışkısı” (Baudrillard, 1997, 228).

Yakınlarda hazırlanan bir meclis raporunda listeye giren mezheplerden biri olan Uluslararası Raelien Hareketi resmi olarak klonlama yarışına girmiştir. 20 bin ila 30 bin müritten oluşan bu grup, insanın Elohim denilen pratikte ölümsüz dünya-dışı varlıklar tarafından yaratıldığını düşünmektedir. Raelien’ler bu varlıkların suretinde olmak için öldükleri anda kişiliklerini yeni bir bedene aktarmanın yolunu ararlar. Onların gözünde klonlama, bedeni silerek ölümün çevresinden dolanmanın yollarından biridir. Hareketin kurucusu Rael’e göre, “Klonlama insanlığa ebedi yaşama erişme imkânı verecektir. Bir sonraki aşama, büyüme süreci olmaksızın daha baştan yetişkin olmuş klonlar yaratmak, kişiliği ve belleği bilimsel olarak bizden yirmi beş bin yıl ileride olan Elohim’ler gibi aktarmak olacaktır. Ölümün ardından iyi bir gece uykusundan sonra yeni bir güne uyanır gibi yeni bir bedene uyanacağız” (Kahn, Papillon, 1998, 168). Ona göre, İsa’nın dirilişi Elohim’lerin gerçekleştirdiği bir klonlama olayıdır. Rael, isimsiz bağışçıların finanse ettiği, görevi insan klonlamaya olabilecek en hızlı yolla varmayı mümkün kılan deneyim ve araştırmaları gerçekleştirmek olan bir şirketin kurulduğunu ilan etmiştir. Girişimler klonlamanın yasadışı olmadığı ülkelerde yapılacaktır. Şirket, “bütün dünyadaki şanslı anne babalara” Rael’in deyişiyle “özellikle ölümü yakın olan çocuklarını küçük yaşta klonlamak isteyenlere” hizmet sunacaktır. Bu projenin

başarılı olacağına ikna olan Rael, dünyaya bu yolla ilk çocuğun 2000 yılında geleceğini öngörmektedir. Bu doğum daha şimdiden insanların Elohim'ler tarafından yaratıldığının çürütülemez kanıtı olarak ileri sürülmektedir (Kahn, Papillon, 1998, 160-190). İnsan kopyalama pazarı pek çoklarını kısılandırmaktadır. Yavru koyun Dolly'nin klonlanmasından sonra bazı araştırmacılar özellikle kısır erkek ve kadınların "yardımına koşmak" için yakında klon üretmeye niyetlendiklerini belirttiler. Böylesi bir fırsatın konu hakkındaki bilgi ve girişim ruhunu meyvesiz bırakmasını istemeyen R. Seed adlı bir hekim, klonlamanın "uygarlığın iyileşmesini mümkün kılacağını" yazmaktadır. "Adeta Tanrı olacağız. Neredeyse Tanrı kadar bilgi ve erk sahibi olacağız" (Kahn, Papillon, 1998, 176).

Klonlama elbette öjenizmle bağlantılıdır. Klonlama en baştan ayrımcıdır ve Baudrillard'a göre, "her genetik girişimin (genel olarak bütün teknik girişimlerin) ardındaki fantasma olan, türün ideal formülünü belirleyip artık yalnızca onu yeniden üretmek" fantasmasıyla birleşecektir (Baudrillard, 1997, 224). Elbette laletayin kişiler klonlanmayacaktır. Amerikalı biyolog Lederberg bunu ilan ediyor: "Eğer üstün bir birey –ve muhtemelen bir genotip– saptanursa, yeniden kombinasyonun rastlantılarının içerdiği –cinsiyetin belirlenmesi de dâhil olmak üzere– bütün riskleri göze almak yerine, neden doğrudan doğruya onu kopyalayalım ki?" Aynı yazar şunu söylemekte de tereddüt etmez: "Hiç olmazsa ikinci bir Einstein'ın birinciye aşip aşamayacağını görme zevkine ulaşacağız" (Leach, 1970, 121-124). Einstein'ın genetik kopyasının da deneyime duyulan hayranlığı paylaşacağını umalım. Lederberg sıkı işbirliği gerektiren, uzaya gitme, cerrahi gibi hassas işlere adapte edilmiş ikizler üretmeyi de öneriyordu. Bireyin klonlama yoluyla nihai ürün haline getirilmesinin, zorlu toplumsal görevler için seri imalatın, uzay uçuşları için kısa boylu, basketbol ya da başka sporlar için uzun boylu vs. insan üretmenin ilginç olacağının altını çizen başka bilim insanları da

olmuştur. İnsanı yalnızca bir görevi yerine getirmek üzere fiziksel olarak tasarlamak, fizyolojisini ve anatomisini ısmarlamak, canlının tıbbi kurum içine alınmasında da gördüğümüz gibi, insanı nesneye dönüştürmekten farklı değildir. Klonlama da aynı prototipin seri olarak üretilmesini mümkün kılmaktadır.

Klonlamanın bir başka olası uygulaması, “orijinal”ın tükenen organlarını ya da lezyonlardan dolayı yavaş yavaş boşalan dokularını temin etmek için onun kimera’vari ikizinden yararlanmaktır. İkame edilecek unsuru seçip “ikizde” sadece bunu yetiştirmek mümkün olacaktır. Burada bedenin şizofrenik parçalanması dehşet sinemasının ancak ucundan dokunduğu bir biçim almaktadır. Her insanın bir doğal üremesi, bir de DNA nakli yoluyla tıbben üretilen bir klonu olacaktır. Yapay olarak hayatta tutulacak bu klon uygun yerlerde stoklanacak ve ihtiyaç olduğunda, yedek beden ya da arıza durumunda kullanılacak parça rezervuarı olarak ortaya çıkarılacaktır. A. Kahn insana uygulanması niyetiyle kurbağalar üzerinde yapılmış bir İngiliz araştırmasından bahseder. Biyologlar bazı genleri manipüle ederek başsız bir kurbağa meydana getirmiş. Başka araştırmacılar ise başka hayvanları kuyruksuz ya da gövdesiz olarak üretmeyi başarmış. “Klonlama sayesinde gerçekleştirilecek insan organları rezervuarı fikri, hiç beklenmedik bir meşrulaşma yolu bulur: Başsız ve dolayısıyla ruhsuz, tamamen şekilsiz, başsız ve hatta uzusuz, ama kalp, böbrek, akciğer ve pankreas taşıyan ‘organ keseleri’ (bunu ifade edecek başka kelime yok) yetiştirmek mümkün olacaktır. Böylesi embriyolar yapay rahim içinde ya da okazyona göre ‘kiralanmış’ kadın rahimlerinde geliştirilebilecektir” (Kahn, Papillon, 1998, 197). Böylesi bir fikrin savunucularına göre bu beyinsiz varlık hiçbir acı hissetmeyecek, kendine dair hiçbir bilinci olmayacak ve “hayat kurtarmaya” hizmet edecektir. Bütün bunlar henüz kurmacadır, ama günümüz gerçeğinin başaktörleri olduğumuz bir bilimkurgu romanının yalnızca bir bölümü olduğunu görmüştük. Başka bir yöntem de öznenin

genetik malzemesiyle *in vitro* embriyo üretmek ve ikame edilecek organ ya da dokuyu kalp ve kan dolaşım sistemiyle birlikte yetiştirmek, diğer organların gelişimini ise etkisiz hale getirmektir.

Hayvansal gen aktarımı

Bugün koskoca bir hayvan gen aktarımı endüstrisi gelişmektedir. Gen nakli gibi müdahalelerle farklı türlerden hayvanlar melezlenmektedir. Evrimin ürünü hayvan bizzat kusurlu, hatta kadük bir nesneye, yeniden tasarınlanması gereken, birleştirilebilir ve sökülebilir bir malzemeye dönüşür, belli bir beklentiyle bazı genetik enformasyonlar eklenmek ya da çıkarılmak suretiyle karakterleri modifiye edilmek üzere başka bir hayvanla genetik olarak çiftleştirilir. Hayvan el altındaki hammaddeye dönüşür, özü dokunulmazlığını yitirir. Genetik mirası ölçülü biçili imal edilerek şekillendirilir. Biyolojik indirgemecilik (insan dâhil) bütün canlı formlarını biyo-teknolojiler tarafından laboratuvarında işlenebilir gen stokuna indirgeyerek türler arası sınırları ortadan kaldırır. “Gen aktarımcılar için türler arası sınırlar tanıdık biyolojik varlıkları ya da ilişkileri etiketlemek için bir kolaylıktan ibarettir; bunlar kesinlikle hayvanları ve bitkileri birbirinden ayıran aşılamaz sınırlar olarak düşünülmez” (Rifkin, 1998, 60). Bu durumda canlılar âlemi verimliliğin keyfine kalmış bir kombinatuardır. Daha henüz işin başında olsak da, hâkim olma fantasmaşı hayvansal ya da bitkisel biyolojik formların ortadan kaldırılmasında da kendini göstermektedir. Moleküler biyoloji alanında bilginin gelişimi manevra marjını gitgide artırmaktadır.

Canlı kökten araçsallaştırılmıştır. Örneğin birtakım araştırmacılar doku kültürü yoluyla portakal ya da limon kesecikleri geliştirmiştir. Böylelikle meyveye gerek kalmadan meyve suyuna erişilebilecektir. Değer nosyonu artık yalnızca ekonomik bir anlam taşımaktadır. İnsanın (daha doğrusu canlıdan rant elde etme isteğiyle bir avuç biyo-teknoloji şirketinin) verdiği kararla eşi görül-

memiş yaşam formları doğmakta, âlemler ve türler arasındaki sınırlar bulandırılmaktadır. Gıda bitkileri, tarımsal ürünler, özel bazı topraklara uyumlu olmalarını sağlamak, kimi haşaratlara dirençli kılmak, verimliliklerini artırmak, olgunlaşmalarını hızlandırmak için genetik olarak modifiye edilmektedir. Bitkilere bazı avcı hayvanlar için ölümcül olacak genler nakledilmektedir. Bazen de topraksız üretim yapılarak tarımsal üretim ortadan kaldırılmakta, yani ağaç ve bitkilerden kurtularak ürünlerinden yararlanılmaktadır. Daha şimdiden binlerce transjenik hayvan gen melezlemesiyle üretilmiştir. Bunlar, daha sonra, et ya da süt randımanını artırmak (örneğin sindirimini hızlandırmak için ineğin iškembesini yok etmek), etteki yağ oranını azaltmak gibi pazarlamaya dönük amaçlarla klonlanıp kopyalanacaktır. Kuluçka sürecini bloke etmek ve daha fazla yumurtlatmak için hindilerin annelik içgüdüsünü köreltmek, bazı hayvanlara bir başka türün (örneğin insanın) büyüme hormonlarını naklederek onları kilolandırıp gelişimlerini hızlandırmak, hâlihazırda yapılabilen şeylerdir. Başka transjenik hayvanlar beşeri kullanımı ilaçların matrisi olarak üretilmektedir. Örneğin, insan hemoglobini üreten domuzlar bunlardandır. Aynı şekilde şirketler gelecekteki yabancı doku aşısı pazarı için hayvanlara insan genleri naklederek onları insan bağışıklık sistemiyle uyumlu kılmaktadırlar. Biyo-teknoloji çağdaş endüstrinin önde giden sektörlerinden biridir (Rifkin, 1998, 35 ve devamı).

Geleneksel çeşitler de anakronikleşmektedir. Çevreleriyle uzun bir genetik etkileşim geçmişiyse zenginleşmiş türler, savunması dışarıdan gelen bir gene emanet edilmiş transjenik ikizlerine yerlerini bırakıyor. Evrim tarafından kaydedilmiş ve bir çevreye uyumlu kılınmış olan bellek, belirli bir amaca göre tasarlanmış ve bağışıklığını nazikleştiren ürünler karşısında siliniyor. Sığırcılığın klonlamaya benzer biçimde gelişmesi, selektif yetiştirme dolayısıyla zaten başlamış olan genetik yoksullaşmayı daha da vurguluyor. Bunun bedeli muhtemelen biyolojik

tekbiçimlilik olacaktır. Rifkin'e göre, "sahici bir genetik donanım kıtlığı" riski büyümektedir: "Ek dirençli genlerin yokluğunda kendimizi zararlı otların, haşaratın, virüslerin ve gitgide daha dirençli bir hal alan başka zararlıların sürekli saldırılarından koruyamayacağız" (Rifkin, 1998, 156).

Bitkilerin (ya da hayvanların) hastalıklara ya da çevre zararlarına karşı mücadelesinin sayısız genlerin etkileşmesi sayesinde gerçekleştiğini takdir edemeyen bir genetik tadilat binlerce yıllık evrim çalışmasının yerini alıyor. Eğer günün birinde avcı hayvanlar, böcekler, virüsler bu savunmaları etkisiz kılmayı başarırlarsa, o zaman sonuçları rastlantılara kalacak sonsuz bir süreç içinde genleri yeniden manipüle etmek gerekecektir. Eskiden türlerin belleğinin bekçisi olan ve gitgide bu özelliğini yitiren çiftçiler –elbette Güney ülkeleri hariç– yakında bütün tarım alanına hâkim olması muhtemel GDO sertifikası sahibi şirketlerin müşterilerine dönüşeceklerdir. Dar ekonomik gereklilikler, bu manipülasyonların orta ya da uzun vadedeki sonuçlarına dair göz ardı edilemeyecek bir cahillikle birlikte, bizzat doğanın yapısını dönüştürmektedir.

Hayvan üzerindeki bazı genetik manipülasyonların olası tehlikeleri, fare embriyolarına HIV virüsünün verildiği bir AIDS araştırması sırasında açığa çıkmıştı. Bu fareler insana özgü bir hastalığın taşıyıcıları oldular. Aralarından biri kaçarsa virüsü hayvan âleminde sonsuza kadar yayabilecekti. Bu tür bir kazaya mahal vermemek için her türlü önlem alındı. Ama bu tür deneyler çoğalmaktadır ve asla herhangi bir yerde gözden bir şey kaçmayacağını düşünmek zordur. Gen aktarımı uzun vadedeki sonuçlarını kimsenin öngöremediği tehlikeli bir oyundur. Üstelik çok sayıda GDO doğaya bırakılmıştır: Bu hayvanlar ve bitkiler, ekosistemleriyle bütünüyle üremekte ve öngörülemez biçimde etkileşmektedir. Deneyim, hayvanların ya da bitkilerin kendi kökense çevrelerinin dışına taşınmasının bazen çevre üzerinde yıkıcı sonuçlar doğurduğunu göstermektedir. Süreç başladıktan sonra geriye

dönmek ise mümkün değildir. Bazı transjenik kültürler ilaç ya da kimyasal maddeler üretmek için gerçekleştirilmiştir. Bu bitkiler onlarla beslenen sayısız hayvan, böcek, kuş vb. ile etkileşime girer ve laboratuvarıda üretilmiş maddeleri de (ilaçlar, aşılar, endüstriyel enzimler vb.) muhtemelen besin zincirine dahil ederler. Bunların sonuçları da öngörülememektedir. Dünya geriye dönmenin mümkün olmadığı deneylerin yapıldığı bir laboratuvara dönüşmüştür. Rifkin şöyle söyler: “Kimyasal ya da nükleer kirlilikten daha vahim bir genetik kirlilik riski içinde ikinci Tekvin’i laboratuvarıda gerçekleştirmekteyiz” (*Libération*, 26-5-1998).⁵³

Biyo-teknoloji laboratuvarları dünyayı yeniden yaratmaktadır. Bu dünyada gen aktarımı yoluyla kasıtlı olarak dönüştürülen hayvanlar ve bitkiler salt insani birer ürün, dar amaçlarla pazar için üretilmiş teknik nesnelerdir. Hayvanlara ve bitkilere uygulanan bu araçsal akıl, daha iyi yaşamak için, dünyada açlığı gidermek için değildir; tersine, pazarı sonsuzca beslemeye yarayan bu teknikler, geleneksel tarımı mahvetmekte ve zengin ülkelerle yoksul ülkeler arasındaki eşitsizlikleri artırmaktadır. Doğanın bizzat yapısını, üstelik sonuçları bilinmeyen manipölasyonlarla değiştiren güç, bazı şirketlerin ekonomik saikleridir. “Biyosferi yeniden sömürgeleştirmek için icat ettiğimiz genetik teknolojiler etkileyicidir, ama ona can veren karmaşık mekanizmalara dair cahilliğimiz de bir o kadar etkileyicidir [...]. Bu ikinci sömürgeleştirme pusulasız yapılmaktadır. Bize bu yolculukta kılavuzluk edecek öngörücü bir ekolojiye ihtiyacımız var, ama buna sahip

53 Hayvanların çektiği acı meselesi çalışmamızın sınırlarını aşıyor, ama dışardan gelen genlerin birbirine eklenmesiyle ilintili ve çoğu zaman hilkat garibelerinin yaratılmasıyla sonuçlanan morfolojik değişimler bu konuyla ilgilidir. Evrimin türleri belli bir tutarlılıkla tasarladığını ve bu konuda sınırları ihlal etmenin sapkın sonuçlar doğurduğunu söylemek batıl inanca teslim olmak değildir. İnsanlar hayvan soylarını dönüştürmek istediklerinde, bunu zaman içinde, yoklayarak, küçük ölçekte yaptılar; yoksa hayvanı genlerinden itibaren teker teker bütün parçalarıyla imal etmekten ibaret bir hoyrathkla değil.

olmamız çok küçük ihtimaldir, zira doğa, bilim tarafından güvenilir öngörülere imkân veren bir modele indirgenemeyecek kadar hareketli, karmaşık ve çeşitlidir” (Rifkin, 1998, 158). Genetik mühendislik, bazı hayvansal ve bitkisel türleri tek hamlede ve milyonlarca yılın yapabildiğinden daha derinlemesine dönüştürmektedir, kuşkusuz pek yakında insanı da dönüştürecektir. Ama hayvansal gen aktarımının insan gen aktarımına, yani insanın genetik dönüşümüne öncü olması tehlikesi pekâlâ gerçektir. Burada hor görülen yalnızca insanın bedeni değil, gnostik bir abartıyla, gözden geçirilmemiş ve düzeltilmemiş olduğu ölçüde bizzat bütün dünyadır.

5. Siber-uzayın fazladan bedeni

“Nasıl ki geçmiş jeolojik çağlardan kalma fosiller varsa, ileride belki gerçeğin de fosil kalıntıları olmayacağını bilebilir miyiz? Birer fetiş gibi büyük saygı gösterilen ve dolayısıyla efsanevi bir nitelik kazanacak gerçek nesnelere yönelik yasadışı bir tapınma neden olmasın?”

Jean Baudrillard, *Kusursuz Cinayet*

Dünyanın ikileşmesi

Sıradan hayatı ikileştiren siber-uzay, diller, kültürler ve ütopyalar taşıyan başlı başına bir varoluş tarzıdır. Yalnızca milyonlarca bilgisayarın kesişmesi, diyalogların, görüntülerin, veri sorgulamalarının ve forum tartışmalarının iç içe geçmesiyle var olan, hem gerçek hem de hayali bir anlam ve değer dünyasını eşzamanlı olarak geliştirir. Geçici ve kalıcı, gerçek ve kurgusal bu siber-uzay, herkesin-arasındaki sanal dünyadır; zamanda ve mekânda birbirinden uzak, bazen birbiri hakkında hiçbir şey bilmeyen kişileri geçici olarak temasa geçiren, iletişimin, karşılaşmaların, bilişimlerin, bilgi yayılımının, ticaretin vb. maddi olmayan engin mekânıdır. Sınırların bulandığı ve bedenin silindiği, Başkası’nın iletişimin arayüzünde var olduğu, ama bedensiz ve yüz­süz olduğu, bilgisayar klavyesinden başka dokunma organı, ekrandan başka gözünün olmadığı bir dünya. Siber-uzay “zihnin yüceltilmesidir [...]. Zihinsel olanın bedensel sınırlardan kurtulduğu bir krallıktır, düşüncenin mutlak erki için elverişli bir yerdir” (Bukatman, 1993, 208-209). Randy Walser’in klasik

siber-uzay tanımı, dünyaların ikiliğini ve bu ikiliğin bedenini kavulmasını gerektirdiğini vurgular: “Siber-uzay, kullanıcılarına sıradan fiziksel dünyadan saf hayal dünyalarına bedenleriyle göçme duygusu veren vasıta” (Walser, 1992, 264). Burada beden artık kendini maddiyat olarak, hele kimlik buyruğu olarak hiç dayatmaz, çünkü bu bakımdan her türlü oyun mümkündür. Siber-uzayda engelli ya da ağır hasta kişilere fiziksel engeller hakkında kaygılanmadan ya da yaftalanma endişesi duymadan keyiflerince hareket etme şansı verilmiştir. Yaş, sağlık, fiziksel yapı ne olursa olsun, bedeninin ağırlıkları ortadan kaldırılmıştır. İnternet gezginleri tam da bedeninin parantez içine alınması dolayısıyla eşit düzlemindedir. Siber-uzay gösteri toplumunun tanrılaştırılması; bakışa⁵⁴ ve imgelemenin hareketliliğine indirgenmiş, ama yararsız ve köstek olan bedenlerin sınırda alıkonulduğu bir dünyanın tanrılaştırılmasıdır. Gerçeğin yerini öyle bir şekilde tutar ki, kendini ortaya koyuşu bazen bireyin gerçek fizikselliğe bağlılığının dışına taşar. Yine de internette yapılan gezinti, forumlarda kurulan ilişkiler vb. internet gezginlerine “rahatsız edici bir mevcudiyet hissi” verir (Dery, 1997, 16).

Siber-uzay, kendini tutkuyla burada ifade eden kişiye, “gerçek yaşamın” hemen orada, parmağının ucunda olduğu ve sıradan hayatta bedeninin değişmez biçimde cisimleştirdiği kişisel egemenlik sınırlarının burada kökünden kaldırılıp atılması sayesinde, kendi keyfine göre bir sanal varoluş inşa etme imkânının olduğu duygusunu vererek, dünyayla ilişkisini kuşatır. Siber-uzay, bağlantı süresince, bedenden arındırılmış, içselliği olmayan katıksız bir yüzey dünyasına açılır. Beden, muhtemel kusurlarıyla birlikte, hâlâ ekran başındadır, ama “siber-uzayın bedensiz coşkusuyla” geçici olarak unutulur (Gibson, 1985, 9). Baudrillard, “ekranların ve ağların gerçek birer duyuşsal yalıtım tankı olduğundan” bahseder (Baudrillard, 1997, 65).

54 Amerikalı bazı araştırmacılar bilgisayar faresinin yerine bakışı getirmeyi denemekteler. Tıklamak için göz kırpmak yeterli olacaktır.

Sanal dünya özgül bir aygıtlar kümesiyle belli durumların simülasyonunu sağlayarak bedeni başka kullanımlara da açar. Görsel-başlık ve duyuşsal geri-beslemeli eldivenlerle donanmış birey, bilgisayar tarafından simüle edilen kalıbı alınmış sentetik imgeler evrenine dalar. Gerçeğin duygusunu ve duyumunu tanır, yaşamın heyecan, tutku ve korkularını yeniden üreten heyecan, tutku ve korkular yaşar. Ek bazı aygıtlar sayesinde hareket eder, mekânı dolduran sanal nesneleri hisseder, bir yeri keşfeder. Yer değiştirmek bazen eşi görülmedik bir beden kullanımıyla gerçekleşir. Soluk alıp verme, elle, kafayla ya da gövdeyle yapılan bir hareket vb. Dokunsal geri-beslemeli eldivenlerle birey nesneleri manipüle eder, şekiller oluşturur, evrenler yaratır. Kendini bir karıncanın bedenine yansıtır ve dünyayı onun gibi alımlar; usta bir dansçı kadının bedenine bürünür; bir gökyüzü sörfçüsünün korkularını ve güçlü duyumlarını üstlenir; özdeşleşmenin sınırları elinin altındaki donarımın sınırlarıdır, çünkü bedeni farklı roller sağlayan bir vestiyerden ibarettir. Basitleştirilmiş ve anah-tarları kolayca çevrilebilen bir dünya karşısında alışıldık bedensel kısıtlılıklarından kurtulmuş olan sanal gezgin, yapay bir dünyayı gerçekmiş gibi yaşar, tensiz bir dünyayı fiziksel olarak hisseder. Bu sentez evreninde, durumlar üzerinde oynanan oyun gerçeğin bütün görünüşlerini dünyayla sınanma riski olmadan ve eşi görülmemiş binlerce etkinliği yaşayabilme imkânıyla birlikte sunar. Hareketliliği azalmış da olsa özne, toplumun ona böylesi bir genişlikle bahşetmediği bir duyuşsal doluluğu (yaşadığı şey, uçuş simülasyonu, düşüş simülasyonu gibi tehlikeli bazı durumlardan ibaret olsa bile) yaşar. Birey yeniden kurulmuş bir evrende somut olarak gezer. Sanal dünya, beden ile deneyimi birbirinden kopararak, dünyayla ilişkinin gerçekliğini ortadan kaldırarak ve onu verilerle ilişkili olarak dönüştürerek, zihin ile beden arasındaki kökten karşıtlığı meşrulaştırır, zihnin mutlak erki fantasmaına varır. Sanal gerçeklik bedeninin hem berisinde hem de ötesindedir, beden görüntünün tetiklediği sayısız duyuşsal etki ve heyecan-

la titreşse bile edilgendir. “Siber-uzay tasarımcılarının vizyoner söylemleri, tenin dayattığı kısıtlılıklardan kurtulmuş hayali beden imgeleriyle doludur. Onlar bedenlerini unutabilecekleri bir zamanı öngörürler” (Stone, 1991, 113).⁵⁵

Siber-uzay fiziksel kısıtlamanın ve bekleyişe tabi olmanın her türünden kurtulmuş “bir mekânsallık eklentisidir” (Jame-son). Süreden kurtulmuş olan zamanın artık insanın bedenini de gerektirmeyen katıksız bir enformasyon uzamına dönüştüğü bir dünyayı temsil eder. Dolaysız olan artık ne zamandır, ne de hareketsiz kalan bedenın mekânı. Öğrenme (sanal dünyanın acemi pilotlar için uçuş simülasyonu aracı olarak vb. kullanıldığı, formasyon tekniği olarak anlaşıldığı durumlar hariç) artık geçerli değildir, birey tersliklerinden endişe duymaya gerek olmayan bir dünyaya doğrudan dalar, oynayarak onu kendine mal eder, artık mekânın ya da coğrafyanın kısıtlamaları yoktur. Ekran başında uzay mekiğindeki astronot gibidir: Artık hiçbir sınır yaşamadan dünyaların arasından sızmasının, katıksız enformasyona dönüşerek bütün kusursuzluğuyla ağı deneyimlemesinin önündeki tek engel, o ayak bağı bedendir. Gerçekliğin başka bir boyutuna dalar. Zaman ve mekânın dışında olmak, bedenın kendisinin devre dışı bırakılmasını, ama güçlü duyumlar, baş döndürücü deneyimler, indirgenmiş ama yüklü duyumsallıklar, uçma, yorgunluktan kurtulma gibi biçimler altında bedenın ürpertisinin korunmasını gerektirir. “Bizim yazgımız,” der McKenna, “düşündüğümüz şey olmaktır, düşüncelerimizin bedene ve bedenimizin düşüncelere dönüşmesini görmektir” (aktaran Dery, 1997, 312). Hissedilen hayret duygusu pekala

55 Beden iletişim sürecindeki ayrıcalık tahtından geçici olarak indirilse de (Le Breton, 1998), siber-uzay onu tensiz bir metaforik form altında geri getirir, yüz figüre dönüştürülür. Forumlarda metin alışverişi yapan siber gezginler görsel ve dokunsal temasın yokluğunu telafi etmek için kodlanmış bir repertuarı olan duygusal imler kullanırlar: *smiley*’ler. Gülümseme, göz kırpması, öpücük, şaşkınlık, nida bu yolla kodlanabilir.

bedenin ağırlıksız kılınmasından, öngörülemezlikleriyle birlikte sıradan duyuşal izlenimlere veda etmekten kaynaklanır. Sanal dünyada duyuşallık son derece basitleştirilmiştir, hem kötü sürprizlerden korur hem de tam bir gerçeklik duyuşu sağlar.

Kimlik kısıtlamalarının sonu

Büyük zorluklarla bilgisayarın klavyesini kullanmayı başaran Julie adlı ağır şekilde engelli yaşlı bir kadın 1985 yılında bir tartışma ağında yer alır. Yıpranmış bedeni internet sayesinde artık iletişimin önündeki engel olmaktan çıkmıştır; bağıllık kuran, duyuşudaşlık gösteren bu kadın, bu ağı abone olan çok sayıda başka kadınla sırdaş olur. Ve sonra birdenbire skandal patlar: Julie aslında bir erkektir, kadınlarla daha derinlemesine iletişim kurmak için bu taktiğı düşünmüş orta yaşlı bir psikiyatrdır. Bir gün internette onu kadın sanan bir kadınla söyleşirken gelişen ilişkinin niteliğı onu etkilemiştir. Yaşlı ve engelli bir kadının kişiliğini sırtına geçirmek ona bu deneyimi yenilemenin ideal tarzı olarak görünür ve bu stratejinin başarısı karşısında şaşıarak kendini oyuna kaptırır. Gerçek kimliğinin açığa çıkması, söyleştii kadınların büyük çoğunluğunu alt üst eder; birçoğıu kendini “tecavüze uğramış”, mahremiyeti elinden alınmış hissederek. İnternet böylesi kimlik oyunlarını ve bazen de oyuncuların birinin kendini bir başkasıymış gibi tanıttığı, cinsiyetini, yaşını vb. değıştirdiğı kandırma oyunlarını mümkün kılar.

Siber-uzayda özne, kimlik kısıtlamalarından kurtulur, gerçekler tarafından yalanlanma endişesi duymadan geçici olarak ya da uzun süreliğine istediğı şeye dönüşür, bedensel olarak ortadan kaybolarak kendini çok çeşitli maskeler altında gösterir, içeriğini ve alıcılarını özenle kontrol ettiğı saf enformasyon halini alır. Yüzü olmadığı için kendi yüzüne bakamaz olmaktan endişe duymaz, artık yalnızca uçucu bir kimliğı olduğu için her türlü sorumluluktan kurtulmuştur. İnternet ağlarında cinsel

özellikler ve yaş tamamen metinsel etkilerdir, kökeni doğrulanamayan ve her türlü serbestliğe izin veren bir tarîfin nesneleridir. Yazı, dünyayı yaratırken kanıt göstermek zorunda değildir. Kişi gayrı-maddidir, verdiği bilgilere sıkı sıkıya indirgenmiştir, saf bir *cogito*'yu cisimleştirir: Başkalarının da onun kadar oyuncu olduğu bir evrenle bağlantıya geçtiği anda kim olduğunu düşünüyorsa odur. Beden artık ona ihanet etmeyecek, kim olduğunu açığa çıkarmayacaktır. Ağ, çoklu benliği, oyunu, sanal flörtü teşvik eder, kendini üstlenme yükümlülüğünden kurtarır ve istenilen anda ortadan kaybolmayı mümkün kılar. Kitap sayfası çevirir gibi kimlikler birbirini izler, kimlik geçici "Ben"lerin art ardılığıdır, duruma göre etkinleştirilecek dosyalar içeren bir harddisktir. Özne, olasılıkları deneyimleme iznidir. S. Turkle'in karşılaştığı öğrencilerden birinin dediği gibi, "bir bedeni olan Ben'e, bedeni olmayan sayısız Ben'lerden –eğer bunlar da başka tür deneyimler yaşamayı mümkün kılıyorsa– neden daha çok önem atfedelim ki?" (Turkle, 1997, 14). Kimliklerin görece anonim bir şekilde çoğaldığı bu dünya, özgürlüğün hem iyi hem de kötü yönde kısıtlamasız uygulanmasına yatkındır. Bu, olağanüstü bir maske sağlar, yani her türlü nezaket kuralını gevşetmenin gerekçesi olur (Le Breton, 1993). Sorumluluk kayıplara karışır. Sanal suç iz bırakmaz. Siber-uzay benlik çoğaltma aracıdır, bir varoluş protezidir; tabii eğer bedenin kendisi mutlak erk sahibi bir bilgisayarın protezine dönüşmemişse... Kişi elbette pencerelerde açılan hayali dünyalara girer, art arda maceralar yaşar, diyalog kurar, inşa eder, ama bu her yerde olma halini ancak gerçek bedenini paranteze almak şartıyla tanıyabilir. Sanal gerçekliğin içine batmış, hem bedeninin dışında hem de deneyimini simüle eden hareketleriyle gerçekten mevcut olarak, hem orada hem de buradadır, hiçbir yeredir ama oradadır. Bu bakımdan siber-uzay gerçeğin geri tepmesinden endişe etmeksizin kimlikleriyle derinlemesine oynamak isteyenler için bir tür ayık rüyadır; artık gerçeklik ilkesine tabi olmayan, tamamen hazzın

ve imgelemin keyfinde sayısız dünya ve sanal cisimleşme çeşidi inşa etmeyi mümkün kılar.

Dünyadan tasarruf etmek

Pascal'ın buyruğuna sadık kalarak odadan hiç çıkmadan Verdon kanyonunda yürüyüş yapmak, Meksika'nın bir sörf alanında azgın dalgalarla boğuşmak, Ekvator bölgesinde bir ormanda aslan avına çıkmak, erotik bir oyunda rüyaların kadınını soyduktan sonra müthiş bir sanal sevişmeye dalmak, takma adlarından ve yazıyla verdikleri tepkilerden başka hiçbir şeyini bilmediğiniz dünyanın bir ucundaki siber-arkadaşlarla saatlerce sohbet etmek, görünmeyen partnerlerle karşılıklı oyunlara katılmak, Ortaçağ düşkünü birkaç başka amatörle birlikte şövalye olmak vb. mümkündür. Bir kondisyon bisikletine binen sanal bisikletçi, kafasına taktığı bir kask sayesinde çeşitli yollardan geçerek değişik yerlere gider, pedal çevirme hızına göre art arda değişik arazilerden geçer. Yeterince hızlanırsa havalanır ve manzaraya yukarıdan bakar. Bir sanal yarış arabasındaki kişi Le Mans pistindeki bir pilotun heyecanını yaşar: Yarışa karışır, tehlikeli sollamalar yapar, sollanır, elektronik aygıtının içinde hareketsizdir ama yine de bütün varlığıyla titreşir. Sanal bir şehirde bir ev sahibi olup içinde yaşamak, boş zaman uğraşlarına, komşulara, mesleğe, arkadaşlara sahip olmak, gösteri salonuna gitmek, internette gezinen başkalarına yol sormak vb. mümkündür. Gündelik hayat bütünüyle internete sızabilmektedir. Bazı kullanıcılar hayatlarını bütün çıplaklığıyla başka internet gezginlerine açarak mahrem ile kamusal arasındaki bütün sınırları ortadan kaldırır. 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 âdeta meleksi bir bedene

dahil etmek de mümkündür. Ölüm de internetten kurtulamaz. Kanada’da bir web sitesi ağa bağlanan bir kamera sayesinde internet 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 yazıları görülür. Her ölüye ayrılan sayfada fotoğraflar ve metinler vardır. Mezarlara sanal çiçekler bırakılabilir. Bedenden ayrılma her türlü başkalaşımı mümkün kılar: Yuvarlanan bir taş, bir piyano, bir uçan balık, akıntıya karşı yüzen bir somon balığı, bir dağın eteğinde havada süzülen bir kartal ya da bir uçak pilotu olmak mümkündür. Aynılık ilkesi ortadan kalkmıştır, yetkin araç ve gereçlerle âlemler arası sınırlar da silinir. Ve bu gündüz düşleri dünyası eşzamanlı ya da etkileşimli olarak başkalarıyla paylaşılabilir. Bilgisayar, hareket engeli olan biri için bir şans olsa da, başka kullanıcılarda meydana getirdiği hareketsizlik ikirciklilik kaynağıdır. Zaman içinde beden burada bir tür yüke dönüşür, bilgisayarın can sıkıcı uzantısı olur.

Kabartıdan ve derinlikten yoksun bu dünyadan geri dönmek her zaman kolay değildir. M. Heim bir sanal gerçeklik deneyiminin ardından saatlerce algısal bulantı hissettiğini anlatır. Somut olan ona ince bir tabakanın ardında perdelenmiş gibi görünür. Sanal gerçekliğin fazla sık deneyimlenmesi, duyumların yarattığı genel izlenimin ve duyuşsal algının tuhaflaşmasına sebep olur. Canlı beden artık sahiplenemediği gerçek çevreyle uyumsuzlaşır, hangisini hissedeceğini bilemediği iki dünya arasında kalır. Heim, “Sanal gerçeklik sisteminden çıkan birini gözlemleyin” der. “İlk hareketlerine bakın. Kullanıcı, şaşmaz biçimde, kısa bir süre yerinde kalır [...], çevresinden emin olur, sağlam karaya ve bedeninin mevcudiyetine geri döndüğünden emin olmak için gövdesini yoklar, baldırlarına dokunur. Kullanıcı ilk dünyaya döndüğünde bir uyumsuzluk hisseder. Bu uyumsuzluk sanal beden ile biyolojik beden arasındaki farkın belirtisidir” (Heim, 1995, 68).

Ekranın önünde oturan birey hiçbir sınır kaygısı olmaksızın bütün dünyadaki siber-arkadaşlarıyla sohbet eder, veri bankalarından bilgi alır, mekân içinde dağılmış insanlarla saatlerce söyleşir. Her ne kadar uzakta olan son kerte yakınlaşmış olsa da beden dışı iletişim dolaysız olanı uzaklaştırır, toplumsal bağın gevşemesine, kişinin saklı mekânının genişlemesine katkıda bulunur. Sanal topluluklar çoğu zaman aileden ya da komşulardan daha samimi bir soyut evren oluşturur. Siber-arkadaşlar bazen en yakın arkadaşlardan da tanudık olabilir, zira onlarla asla karşılaşmayacaktır ve gizem onlardan yanadır. Bir forumda birbirine büyük yakınlık duyan iki kullanıcının, birbirine hiç selam vermeyen ve hatta sevimsiz bulan kapı komşuları olmaları bile mümkündür. Bedenin ortadan kalkması çok sayıda muhatapla “temas”ı kolaylaştırır. Aslında her türlü *a priori*, her türlü rahatsızlık, önyargı, çekingenlik ortadan kalkar; üstelik iletişim basitleştikçe ve hiç kimse diğer ekranın başındaki kişinin gerçekte kim olduğunu bilmedikçe her şey daha kolaydır. Coğrafya ya da zaman engelinin kalkmış olmasının yanı sıra, beden engeli de konuya girme çabası gerekmeksizin doğrudan iletişime geçmeyi mümkün kılacak şekilde kökten ortadan kaldırılmıştır.⁵⁶ Bu bağlamda semptom niteliğinde bir hikâye, Coupland’ın anlattığı iki münzevi arasındaki çılgın aşktır. Bunlar hiç görüşmeden aylarca e-mail yoluyla yazışır. Birbirlerinin cinsiyetini bile bilmezler, çünkü ikisi de takma ad kullanır. Artık karşılaşmaları gerektiğinde, biri bu ilk “temas”ın korkusuna kapılır ve randevuya bir arkadaşını gönderir (Coupland, 1996, 364 ve devamı). Beden açıkça karşılıklı ilişkinin coşkusu kırabilecek acılı bir hakikat

56 Elbette internetin buluşmaları teşvik etmediğini söylemiyoruz; ama bir eğilime işaret ediyoruz. İnternette tanışanlar gerçek hayatta buluşuyorlar. Bu durumda sanal topluluklar bazen somut topluluklara dönüşebiliyor, çünkü bu toplulukların üyeleri ilişkilerini bir kahveyle birlikte sürdürmek isteyebiliyor. Ayrıca başka kullanıcıların nerede olduklarını bildiren ve is-tenilirse onlarla temas kurmayı mümkün kılan bir yazılım da var.

sınavı olarak yaşanır. Bir başka yerde kişilerden biri e-mail'e övgü düzer: "E-mail'in iyi tarafı, hattın öteki ucunda kimsenin olmamasıdır. Telesekreterden de iyi: Telesekretere düştüğünüzde diğer tarafın telefonu açması tehlikesi vardır ki, bu durumda konuşmaya mecbur kalırsınız" (age., 38). Yer değiştirmek zorunda olmadan iletişim için gerekli araçlarla aşırı donatılmış (cep telefonu, e-mail, 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 rehabeti içinde beden bedene iletişim hezimete uğramış gibi görünmektedir (Le Breton, 1997). Bugünün sanal, kırılgan ve geçici sohbetleri, toplumsal bağ eksikliğinin göstergesidir. H. Reingold kendine özgü bir tarzda buna işaret eder: "Sanal topluluklar gerçek topluluklar olabilir, sahte topluluklar ya da toplumsal sözleşmenin benzeri görülmemiş çeşitlemeleri olabilir. Ama ben bunların bütün dünyada geleneksel toplumların çözülmesinin doğurduğu temas açılığına denk düştüğüne inanıyorum" (Reingold, 1993, 62). Bunlar, ne olursa olsun, gerçek topluluklar değil, Minsky'nin hayal ettiği "zihin toplumları"nın başka versiyonlarıdır. İnternetin birilerini yaklaştırırken başkalarını ışık yılı kadar uzaklaştırdığını, bağlantılı olanlarla olmayanlar arasında yeni gettolar yarattığını da ilave edelim.

Siber-uzay dünyanın simülasyonu olsa da kendi içinde gerçek bir fiziksel evren duygusu verir. Algılar gerçekten duyumsanır, ama bunlar simülasyona dayanır, sanal gerçekliğin bedeni cisimsiz bir bedendir. Sinema da heyecan verir ve bedenin "unutulmasını" sağlar, ama sanal gerçeklik perdenin arkasına geçip eylemin odağında olmayı teklif eder. Timothy Leary, siber-uzayın insanı "bedenin kölesi" olmaktan kurtarmasından sevinç duyar. Ona göre gelecek yıllar Başkası'nı fiziksel olarak daha da uzaklaştırırsa da, aslında daha yakın kılacaktır: "Doğrudan, yüz yüze ilişkiler, önemli durum ve fırsatlar için, mahrem, değerli ve

neredeysse kutsal olaylar için saklı tutulacaktır. Fiziksel karşılaşmalar nadir ve coşku verici olacaktır. Yakın bir gelecekte muhtemelen hiçbir zaman bedenlen görmeyeceğimiz insanlarla çok çeşitli siber-ilişkiler içine gireceğiz [...]. Yarın beynimizin lütfuyla, elektronların kanatları üstünde, çalışmak için Tokyo'ya ya da bir lokantada hoş bir insanla birlikte lezzetli bir yemek yemek Paris'e uçacağız, sonrasında Seattle'daki anne babamızı ziyaret edeceğiz; hem de fiziksel olarak evden hiç çıkmadan" (Leary, 1996, 22-33). Negroponte'ye göre, "atomlardan baytlara doğru geri döndürülmesi ya da geçersiz kılınması imkânsız bir geçiş" yaşamaktayız, yani dünyanın teni ya da şeylerin içeriği enformasyona dönüşmektedir. Dünyalar, nesneler ve insanlar arasındaki sınırlar artık silinebilir, her şey potansiyel olarak birbirinin yerine geçebilir, çünkü son tahlilde her şey aynı temel birimler tarafından yönetilmektedir. Bazen bunun bedeli ölümcül bir kafa karışıklığı olabilmektedir. Aslında öldürmek değil de yalnızca ateş etmek isterken tezgâhtar kadını öldüren şu çocuklar gibi, bazı bireyler artık gerçek ile sanal arasında ayrım yapamamaktadır. Bu tür sınır bulanmaları yaygındır. Ölülerin ayağa kalktığı, boşluğa atlayanlara hiçbir şeyin olmadığı bu teklifsiz dünyada yaşamak, gerçek dünyadaki eylemlerin sonuçlarının unutulmasını beraberinde getirmektedir. Bir Amerikan savaş gemisinin radar operatörleri İran'a ait bir Airbus'ın sanal görüntüsünü Mig'le karıştırdıkları için yüzlerce yolcunun ölümüne neden olmuştur. Bunun gibi çok sayıda başka örnek vardır. "Simülasyon ve sanal temsil tekniklerinin yaygınlaşması muhtemelen gerçek ile sanal arasındaki farkı gölgede bırakacak felsefi ve ahlaksal bir miyopluğu beraberinde getirecektir" (Quéau, 1993, 74).

Virtuel [sanal] kelimesi, kuvvet ve enerji anlamındaki Latince *virtus*'tan gelir (Quéau, 1993, 26). Siber-kültür bir yanılsama olmak şöyle dursun, bir kuvvet ve eylem sahasıdır, gerçekliğin bir başka boyutudur ve bu bakımdan güçlü duyguları seferber etmeye kadirdir. İnternet gezginleri arasında ağda başkalarını-

la girdikleri ilişkileri fiziksel ve duygusal olarak yaşamış olma hissi oldukça yaygındır; konsolunun önünde oturan, bedeni ve kimliği erimiş, oynadığı oyuna yoğun olarak katılan bir insanın sıradan gerçek hayatı sanal bir evren tarafından ikiye bölünür. Siber-kültürde ekranla ilişkiye düğümlenen hayal gücü dünyayla ilişkiyi besler; bu, nesnelerin boyutundan kopuk bir düşlem değil, bir başka gerçeklik ilkesidir; başkasıyla canlı ilişkiden bile daha güçlüdür, çünkü öznenin tamamen kontrolü altında olan bir alanda ve gerçekliğin kısıtlayıcılığını kesip atan bir oyunun hükmü altında gerçekleşir. Gerçeği isteğe göre simüle eden ve kullanıcıda mutlak erk duygusunu besleyen siber-kültür, bazen dünyanın sonsuz karmaşıklığı ve ikircikliği karşısında korkulası bir girişim olabilmektedir. Gerçeklik her türlü hâkimiyetin dışındadır, tüketilemezdir; boyun eğdirme denemelerine, kişisel bir amacı hoş karşılanır kılma denemelerine direnir. Kişinin kendisiyle ve başkalarıyla sürekli bir münakaşa içinde olmasını gerektirir. Dünyanın ikircikliği artık üzerine yerleştirilmiş bir pencereden ibarettir.

Sanal tanrı

Sentetik bir uzayda ya da internette yaşanan bir deneyimden sonra “yere inmek” bedeninin ağırlığıyla ve sıradan hayatın kaygılarıyla yeniden kavuşmak kolay değildir. Dinsel söylemin bu bağlama yatkın olduğu açıktır. P. Quéau genç insanların zor bir dünyanın seçeneği olarak kendini sunan sanal internet dünyalarından ya da sentetik imgelerden büyülenmesine dikkat çeker: “Dünya fazla hasmane, fazla konuk sevmez olduğu ölçüde, ya da dünyaya giden yollar erişim dışında kaldığı ölçüde, insanların gitgide bu gerçeklik simülasyonlarıyla yetinmeyi isteyecek olması muhtemeldir. Bu durumda sanallığın ‘halkın [yeni] afyonu’ olacağına hiç şüphe yoktur” (Quéau, 1993, 41). Ama birkaç sayfa ileride o da denizkızlarının şarkısına teslim olur; gardını

almış olduğunu unutarak internette dolaşmanın esrikliğini dinsel bir dilde ifade eder: “Dokusu ya da maddesi az ya da çok yanılmalı görsel senfoniler içinde yolculuk edilir. Sağlam ve durağan hali olmayan bu dünyalar nefes alır, nabızları atar, dolaşıma girer ve oksijen alır. Bunlar müziğe tercüme edilmiş mekânlardan çok mekânlaştırılmış müziklerdir... Bu mekânlar hem muazzam karmaşıklıkta hem de şeffaf, erişime açık, billurumsu, yine de yoğun, gelişmiş, durmaksızın kendini açık eden, karmaşasız birer Babil, dudaklarımızın ve parmaklarımızın ucundaki asma bahçeler, bunların her noktasında kuytulanmış labirentlerdir” (age., 43). Reingold postaya mektup vermenin ya da telefon etmenin değil de, e-mail göndermenin hissettirdiği şaşkınlıktan bahseder: “Burada California’da klavyeme büyümlü parolamı giriyorum ve İsveç’te bir yerde benim yerel harddisk üzerinde yaptığım işlemimi simgeleyen küçük bir ışığın yanıp söndüğünü düşünerek ürperiyorum” (Reingold, 1993, 306). Reingold’un gözü 2500 yıl sonra hâlâ etkin bir mesajı olan Platon’u okumaktan ya da herhangi bir yerden mektup almaktan dolayı da kamaşabilirdi, ama kutsallığın kendine özgü sebepleri vardır ve bunlar bugün internette ya da sanal gerçeklikte daha iyi kök salacak noktalar bulmaktadır.

M. Déry (1997, 43 ve devamı) çok sayıda çağdaşta internetin dinsel bir boyutu olduğunu uzun uzun anlatır. Teilhard du Chardin’in *noosfer* (insan bilincinin bütün sahalarının bağlantı-lılığı) kavramının siber-uzay tarafından gerçek kılındığını Mac Luhan’ın düşünmesi buna bir örnektir. *Wired* dergisinde yazan K. Kelly’ye göre, “bu şekilde bir araya gelen bizler yeterince kalabalık olduğumuzda yeni bir hayat formu yaratmış olacağız. Bu evrimin bir parçasıdır; insan zihninin yazgısıdır” (Dery, 1997, 58). İnternet artık yalnızca bir teknoloji, etkin bir iletişim tarzı değildir, bir selamet mahallidir, kurtuluşun Tanrı’dan değil bilgisayardan umulduğu yeni *bin yılın* eşigidir. W. Gibson’ın romanı *Mona Lisa Çatlıyor*’da siber-uzayın mahiyetiyle ilgili bir

tartışma sırasında kişilerden biri kendi kendine “Matriks Tanrı değil mi?” diye sorar. PC’sinin içi karşısında büyülenen J. Campbell bir gazeteciye şunu söyler: “Bu gerçekten inanılmaz. Küçük bakır levhalar üzerinde koskoca bir melekler hiyerarşisi” (Dery, 1997, 83). T. Leary internete ve sanal gerçekliğe yönelik coşkusu sık sık dile getirir. Ona göre, “siber-gezginlik bizim gibi mutantlarla uyumlu bir teknolojidir; ciğer ya da ayak gibi yeni ilaveler balıkların sudan çıkmasını nasıl mümkün kıldıysa, bu da aynen o şekilde beynimizin tensel kalıbımızdan çıkmasını mümkün kılar. Siber-kültür sayesinde yakında her birey Merlin’in duvarını aşacak ve siber-uzaydaki etkileşimli karşılaşmanın macerasını yaşayacaktır” (Leary, 1996, 24).

Sanal gerçeklikten doğan bedenden kurtulma ve hareket kolaylığı duygusu sık sık öfori veren uyuşturucularla karşılaştırılmıştır. Greateful Dead’in gitaristi 1989’da yaşadığı bir sanal deneyimin ardından şöyle demiş: “LSD’yi yasaklamışlardı. Şimdi bunu ne yapacaklar merak ediyorum.” *Wall Street Journal*’ın Ocak 1990’da ilk sayfadan yayımladığı sanal gerçeklikle ilgili bir makalenin başlığı şuydu: “Elektronik LSD mi?” Sanal gerçekliğin öncülerinden Jaron Lanier’yle söyleşi yapan *Whole Earth Review* muhabiri ilk deneyiminden sonra şunu söyler: “Kafayı buldum!” Bunun üzerine Lanier, ironik bir karşılıkla, “Lütfen bu kelimeyi kullanmayın, mantarlara ne yaptıklarını hatırlayın [...]. Sanal gerçekliğin de yasadışı olmasından gerçekten endişeliyim,” der (Lanier, 1989). Sanal dünya binlerce olanaklı formla özdeşleşmeye izin verir, her türlü olgu ve anlam sınırını deler. Düşüncenin mutlak erkini gerçekleştirme iddiasındadır. Cansız nesnelere hayat verilir, insan biçimli hayvanlar ya da formlar yaratılır, bir başkasının deneyimine bodoslama girilir, bir sese, bir yunusa, bir martıya dönüşülür. Bu tür bir deneyimi yaşayanın coşkusu, kendini tanrısal bir âlemde sanmasına neden olur. Sherman ve Judkins’e göre, “aramızdan bazıları sanal gerçekliğin içinde gizlenmeye çalıştı; sonuçta, gerçek dünyamızı olması-

nı istediğimiz hale sokamıyoruz. Sanal gerçeklik bizim kusurlu gerçekliğimizden çok daha rahat bir meşgaleye dönüşebilir.” Onlara göre sanal gerçeklik “gelecek yüzyılın umududur. Gök-yüzüne göz atma vaadidir” (Sherman, Judkins, 1992, 127 ve 134). Nitekim o da tıpkı uyuşturucu gibi sıradan hayatın çerçevesini altüst eder, daha az karmaşık, daha az haşın ve beden yükünün hafiflediği bir evrene bizi fırlatır. Siber-uzay günün birinde bedensiz ve sınırsız bir dünyanın gnostik cenneti olabilir.

Bilişimsel benlik

Bilişim terimleri insanı ve bedeni izah etme tarzlarına nüfuz etmekte, insanın teni ile makinenin gücü, zihinsel süreçler ile teknik süreçler arasındaki sınırlar silinmektedir. Dilin bilişimselleşmesi toplumun bilişimselleşmesine eşlik etmektedir. Yakın zamanda beliren bir konuşma tarzı bilgisayar ile insanı aynı potada eritir: İnsan verilen bilgileri “içine alır/anlar”, verileri “sindirir.” Artık bilgisayarın da bir “belleği” olduğuna göre, insanın beyinde o kadar “bilgi”yi “stoklamasının” mümkün olup olmadığı sorulmaktadır. Söz dağarcığı makineyi insanlaştırırken buna karşılık gelen bir hareketle insan da mekanikleşir: Bir iş ya da görev için iyi “formatlanmış” olunur. Bir bilgi entegre edildiğine göre “hatta” olunur; jestlerde ya da sözlerde yapılan bir hata ya da gözden kaçırılan bir nokta, *hata vermek* ya da “program hatası” olarak algılanır. Genç kadın orta karar bir fiziksel efor sonunda nefes nefese kalan arkadaşına, “Harddiskine birkaç megabayt eklemelisin” der (Coupland, 1996, 297). Duygusal bir sorun bir “arayüz” sorunu olarak algılanır. Bir kadınla temas kurmanın zorluğu söz konusuysa, “yeni ve daha candan bir sürümün çıkmasını beklemek yeterli olacaktır” (*age*, 262). Bir arkadaşla konuşmak bazen şaşkınlık yaratır: “Dostum, sıkılmış degilim, ama protein pencerem kapanmak üzere.” Ve mutfağa koşarak kendine yiyecek bir şey hazırlar (*age.*, 302). Biyologlar gene-

tik “programlama”dan ya da DNA’nın içindeki “program”dan yaygın olarak bahseder. Aynı şekilde bir “virüs” bilgileri imha eder, verilere “mikrop bulaştırır.” “Virolojiden ödünç alınan ve AIDS’le ilgili söylemlerin yaygınlığından ileri gelen bu tür metaforlar artık her yerde karşımıza çıkmaktadır” (Sontag, 1989, 91). Disket ya da veri alışverişlerinde girilen temasları ve dolayısıyla virüs tehlikesini sınırlandırmak için uyanık olmaya “*safe hex*” adı verilmektedir (Chanell, 1991, 135). Virüs metaforu özellikle bilgisayara nasıl bir özen ve dikkat gösterildiğine, kullanıcıların gözünde bilgisayarın ne denli kişiselleştirildiğine, dolayısıyla işlev bozukluklarının bile tıbbileştirildiğine tanıklık eder. Keza virüs korumaları da çoğu zaman tıptan ya da eczacılıktan alınma adlarla anılmaktadır. Bugün bilişim, sayıları gitgide artan kullanıcıların kişilik gelişiminin bir parçasıdır. Bazen benlik ile alet arasındaki kimlik sınırları silikleşir; canlı olarak algılanan ve hatta duyguları olan, verimli bir etkileşimi teşvik edebilecek kadar zeki, bütün bir iletişim ve bilgi evrenine erişim sağlayan bir makine ile insan arasında yeni samimiyet biçimleri ortaya çıkar. Bilgisayar hayat arkadaşına, yoldaşa dönüşür; dünyaya açılış olur. Onu düşünen ve yaşayan bir makine olarak algılayan internet gezgini bazen kendinin olanakları korkunç biçimde sınırlı bir bedene hapsedilmiş olarak yaşadığını düşünmeye başlar; artık yemek, içmek, uyumak gibi amiyane zorunluluklara tabi olmamak, ona sürekli olarak sınırlarını hatırlatan bedenin derdini taşımamak için makineyle kaynaşmayı, onda çözülüp erimeyi hayal eder. Eğer bir gün mümkün olursa makineyle melezlenmesi bütün sorunlarını çözecektir.

Yapay yaratıklar

K. Capek 1920’den kalma meşhur öyküsü *RUR*’da (1997) robotların haysiyetini ileri sürmeyi ilk kez hayal etmiştir (robot kelimesini Capek, Çekçede kürek mahkûmluğu anlamına gelen

robota kelimesinden uydurur). Rossen adlı bir biyolog hayatı görünüşte sadık biçimde taklit eden organik bir malzeme keşfeder. Bir insan imal etmek için giriştiği çabalar sonuçsuz kalır. Mühendis olan yeğeni, bu yaratıkların kusurlu bile olsalar insanların yerine çalışmak ya da savaşmak üzere üretilebileceğini düşünür. İnsani görünüşleri ve entelektüel yeterlilikleri, duygudan yoksun ve dünyaya tamamen kayıtsız olmalarıyla iyi uyuşur. Yalnızca insanların uğraştığı etkinlikleri en iyi şekilde yerine getirmeye çalışırlar. Hikâyenin başında genç bir kadın fabrikanın sorumlularıyla karşılaşır ve robotların haysiyeti adına onlara reva görülen muameleye, sömürülmelerine karşı çıkar, köle robotları başkaldırmaya teşvik etmeye girişir, ama onlar her ne kadar söylediklerini dinleseler de hiçbir şey anlamadıklarını, hallerinden memnun olduklarını belirtirler. Medeni hakların ya da haysiyetin onlar için hiçbir anlamı yoktur. Yıllar geçer ve fabrika mühendislerinden birinin aklına robotların üretim tarzını değiştirerek davranışlarını iyileştirmek, bunun için de onlara acıyı ve insani heyecanları yaşatmak fikri gelir. Bundan sonra robotlar isyan eder, iktidarı ele geçirir ve insanları yok ederler. Hayatta kalan son insan olan ve robot üretiminin yakılarak yok edilmiş formülünü araştıran hekim, bir robota disseksiyon uygulayarak bileşenlerini inceler. Ama bir cinayet işlediği duygusuna kapılır ve içi parçalanarak bundan vazgeçer.

Birçokları tarafından gerçekten canlı ve özerk olarak algılanan teknik yapıntılar ile canlılar arasındaki sınırlar silinmektedir. Yapay olan varoluşu ele geçirirken, aynı zamanda yapaylık yaşamın zeminine de kaymış olur. Bir anlam bulanıklığı arka planında yavaş yavaş mitolojiler oluşur. İnsanı makine olarak, bilgisayarı da beyin olarak düşündüğümüzde sınırlar flulaşır ve bilgisayarın canlı olduğunu, dünyaya canlı varlıklar statüsünde yaratıklar getirdiğini düşünmek artık gayrimeşru olmaktan çıkar. Virüsler, başka kullanıcılara zarar vermek, enformasyona erişimi engellemek için program ya da dosya silecek şekilde ge-

liştirilmiş korsan programlardır. Bilgisayara, diskete ya da ağa giren virüs, özel bir kod, bir komut ya da anahtar bir sözcük tarafından etkinleştirilir. Çok sayıda araştırmacıya göre yazılım virüsleri canlıdır, insan tarafından yaratılmış olan ama biyolojik bir forma eşdeğer ve sanal uzayın içinde kendine özgü bir varoluş sürdüren yapay hayat formlarıdır.

Yapay yaratıkların savunucularından biri olan biyolog T. Ray, kendi kendine üreyen ama programlarında, evrimi kendi ölçeklerinde kopya etmelerini sağlayacağı düşünülen hata ve mutasyonlar barındıran dijital hayvanlar üretir. Bu fikir ona bir öğrencinin anlattığı hikâyeden gelmiştir: Bir GO oyununda aynı gruptan piyonlar “serbest mekânla temasta kalamadıklarında ölürler.” Bunun üzerine Ray yaratıkların ekosferini tasarlar ve kendi kendine üremelerinin simülasyonunu yapar. Bu deneyim hakkında internette şu başlıkta bir bildiri yayımlar: “Tannıcılık oynadım ve bir bilgisayarda hayat yarattım.”⁵⁷ Yapay solucanların, bilgi, birbiri üzerinde erk edinme, savunma teknikleri vb. meseleler etrafında nasıl çatışkılı bir varoluş mekânı içinde yaşadıklarını tarif eden Ray, “Evrim,” der, “yavaş yavaş dünyanın ilk baştaki manzarasını silmiştir.” Hatta ilkel bir biçim altında cinsellik bile belirir ve Ray yaratıklarına bir “sinir sistemi” vererek bunu daha ileri götürmeye çalışır. Niyeti bir gün özerk varlıklar gibi yaşayabilmeleri için onları ağda serbest bırakmaktır. Zaten virüs gibi bir tehlike varken, onun bu görüşüne karşı çıkanlar olur, ama sanal biyolog, solucanlarının zararsız olduğunu ve yalnızca kendi aralarında iletişimlerini düşünür. Artık biyolojik bir organizma ya da dijital bir gerçekliğin aynı kategoriden varlıklar olarak algılandığı, tasarımcısında hayatın ve ölümün efendisi olan Tanrı olma duygusunu beslediği şüphe

57 Binlerce gezgin büyücü, hikâyeci, yazar ve sanatçı çeşitli evrenler yaratmıştır, ama hiçbirini kendini tanı yerine koymamıştır. Bugün biyolojide, tıpta ya da siber-kültürde kendini tanı ilan etmenin nasıl sıradanlaştığını görmekse çarpıcıdır.

götürmez bir gerçektir (*Libération*, 14-4-1995). Bu alandaki en faal zanaatçilerden biri olan S. Levy'ye göre yapay hayatın kumaşı organik-olmayan maddedir ki, onun da özü enformasyondur. "Nasıl ki hekimler hayatın düzeneklerini *in vitro* yeniden ürettilerse, yapay hayatın biyologları ve bilişimcileri de hayatı *in silico* yaratmayı umut etmektedirler" (Levy, 1992, 5).

Virüsler gibi hayvan klonları ya da sanal hayvanlar da bazen tasarımcıların kavrayışından ve kontrolünden çıkabilirler; P. Quéau'ya göre bu tasarımcılar "kadim bir efsane olan Prag Golemi'ni yeniden güncelleştirerek" onlara insan elinden çıkma gerçek bir hayat atfetmişlerdir. Siber-uzayın bir kısmı, her türlü denetimden kurtulmuş ve "ağı işgal eden, her türlü hamlenin sanal olarak mümkün olduğu sanal bir vahşi orman oluşturan klonların, virüslerin ve simgesel varlıkların çoğalmasını" kolaylaştırma eğilimindeki bir evrene dönüşmek üzeredir (1993, 71). Varlıklar kendi varoluşlarını kendi özgül çevrelerinde sürdürür, siber-uzayda başıboş gezinir ve sürpriz etkisine katkıda bulunurlar. Kendilerini artık tanrıların dengi sayan tasarımcılarına ürperti verirler.

Atlantik'in öteki kıyılarında yapay makinelerin statüsü konusunda bir tartışma süregelmektedir. Makineler toplumsal etkinliklerin emrindeki araçlar mıdır, yoksa kendilerine özgü manevi değerleri, zayıflıkları dolayısıyla kötü muameleye açık olan hayvanlar gibi onların da korunması gereken bir haysiyetleri var mıdır? İnkilem budur ve çağdaş aşırılığa gayet uygundur. H. Putnam robotların "medeni hakları" meselesinin bilimsel keşfi değil, siyaseti ilgilendirdiğini düşünür. "Bilinç mefhumumuzu genişleterek robotların da bilinçli olduğunu düşünmek bana tercih edilebilir geliyor, çünkü 'sentetik' bir organizmanın programına ya da maddesine dayanan bir ayrımcılık, deri rengine dayanan ayrımcı bir muamele kadar aptalcadır" (Putnam, 1964, 691). Demek ki makineler de ırkçılık kurbanı bazı insanlar gibi haysiyet tecavüzüne ve aşağılanmaya uğrama tehlikesiyle karşı karşıyadır. Dolayısıyla insan hakları makineleri de etki alanlarına alacak şekilde genişle-

tilmelidir. 1972’de W. Lycan da robotların medeni haklara sahip olmasını savunur. Onlara da insan muamelesi yapılmasında fayda görür. Ara aşamaların üstünden atlayarak Harry adlı bir robot örneğini ele alır: Harry “her konuda sohbet edebilen, golf oynayabilen, geçer nitelikte bir şiir yazabilen, heyecanını kontrol edebilen, tutkuyla sevebilen, matematik teoremleri kanıtlayabilen, siyasal toplantılara hevesle katılabilen” bir robottur. Elbette Harry bir sentez yaratığıdır, ama acı ve haz da duyar. “Eğer güncel toplumda ırksal ya da etnik ayrımcılığa karşı çıkıyorsak, doğum yerini gerekçe göstererek Harry’nin aleyhine uygulanan ayrımcılığı da reddetmemiz gerekir” diye yazar Lycan (Reichhardt, 1978, 162). Makinelere zekâ ve duygu atfetme niyetindeki dil oyunları, onlara haklar ve ödevler vermek, onları insanların keyfi davranışlarından korumak gerekliliği gibi mantıksal bir sonuca varır. D. Channell de genetik mühendislik ve Yapay Zekâ mühendisliğinin gelişmesiyle birlikte doğan ciddi bir etik sorunun var olduğunu düşünür. Ona göre, “canlı makine” yeni bir ahlaksal örgü gerektirir. Dolayısıyla, “biyonik bir etik, siberetik ekolojinin hem mekanik hem de organik yönlerini hesaba katarak sistemin bütünlüğünü, çeşitliliğini ve işlevselliğini gözetmelidir [...] Teknoloji ve organik hayat zeki biçimde korunmalıdır [...] Yeni Kudüs’ü ancak organik hayat ile teknoloji arasında bir uyum bularak kurabiliriz” (Channell, 1991, 151-154). 1993’te C. Langton şu kanaatini L. Sfez’e ifade eder: “On yıla kadar kendi kendini örgütleyen makineler üreteceğiz. Onları keyfimize göre öldürme hakkına sahip olacak mıyız? Bunun meşruiyeti ne olacak? Ya suç ve kabahat işlediklerinde onlar neyle cezalandıracağız? Ölümle mi, sakat bırakmayla mı, hapisle mi? [...] On yıla kadar, diyorum. Buna hazırlanmak gerek” (Sfez, 1995, 258). Yüzyılın sonunda toplumsal ve siyasal sorunlar, sayısız etnik çatışmalar, makineleri korumanın ahlaksal gerekliliği karşısında silinip gitmektedir. S. Lem zeki makinelere yönelik bu adalet kaygısını ironiyle son noktasına vardırıır. Bir insanın

bir dikiş makinesine tecavüzünün engelleneceği yakın bir gelecek hayal eder. P. K. Dick daha da abartır: “Dikiş makinesi onu tutuklatırıp dava açabilecektir; hatta belki hafifçe histerik bir tarzda bunu yapacaktır. Bu da akla türlü türlü ikincil ayrıntılar getiriyor: Dikiş makinelerinin yalancı şahitliği, masum insanlara iftira atılması; babalık testleri ve elbette kendi isteklerine rağmen gebe bırakılmış dikiş makinelerinin kürtaj hakkı” (Dick, 1998, 25). Henüz robotların ya da bilgisayarların eylemini görmedik, ama insanların onlara edeceği sayısız zulmü öngören çok sayıda savunucuları daha şimdiden yardımlarına koşmaktalar. İnsanın gitgide daha önemsiz olduğu dünyada, makinelerin haysiyeti ve önemi giderek büyüyen bir boyut kazanmaktadır.

Bilimkurgu

Dick, Ballard ve birçok başka yazardan beri bilimkurgu, dünyayla ilgili eleştirel bir düşlem evreni olmaktan çıkıp günümüzde yapılan bir deney, toplumlarımızın yakasından düşmeyen birtakım soruların hayali bir projeksiyonu haline gelmiştir. Dünyanın kendisi bir bilimkurgu evrenine dönüşmüştür (Bukatman, 1993); sırf burada söz konusu edilen pratikler ve imgelemler ile dışlama, işsizlik, etnisite, teknoloji ve ekonominin çığırından çıkması gibi sorunların pençesindeki endemik sefalet ve teknolojik geri kalmışlıktan mustarip toplumların eşzamanlı gerçekliği arasındaki sanrılı kolaj bile bunu göstermektedir. Örneğin Jameson siber-punk kurguyu Batılı toplumların varoluşsal ikilemlerine uygun bir edebi ifade biçimi olarak değerlendirir (1991). Bilimkurgu sosyolojiden ya da antropolojiden nöbeti devralarak bize çağdaş gerilimleri anlatısal bir biçimde dile getirip, ikilemleri de toplum bilimlerinin ifadelendirme tarzında bazen eksik olan varoluşsal bir biçimde ortaya atar.

Özellikle Gibson ve Sterling’in hikâyeleri gibi siber-punk kurgularda betimlenen dünya, büyük şirketlerin acımasız bir

bilgi edinme savaşına girdiği, sokaklarınsa ağ dışı kalmış ve hayata zar zor tutunabilen nüfusla dolu olduğu, kasvetli manzaralı, insansızlaşmış, teknolojik bir evrendir. Toplumsal kastlar bilgi kaynaklarına yakınlık ya da uzaklıklarına göre belirlenir. Bilişim aristokrasisi hüküm sürer. Siber-punk kurgu bir lanetlenmişlik dünyasının karşısına teknoloji yoluyla kurtuluş dünyasını radikal biçimde çıkarır (Bukatman, 1993, 138). Dünyamız insan-sonrası, biyoloji-sonrası bir dünya ("sonra"lar birikip duruyor!) ama genleri maksimize etme kaygısının yerini enformasyon avının kesin olarak aldığı vahşice Darwin'ci bir dünyadır. Makine ile canlı arasındaki her türlü ayırım ortadan kalkmıştır. Siber-punk, ağlar sayesinde kat edilebilen çağdaş infosferi, artık "et"ten ibaret olan ve tam bir navigasyon için gerekli maddesizleşmenin önündeki köklü engel olarak algılanan bedene kökten yabancı olarak tanımlar. İnsan formu ortadan kaldırılmadıkça ya da bilişimle birlikte yeniden şekillendirilmedikçe işe yaramazdır. Bizzat dünya bilimkurgu yazarlarıyla haksız rekabete girmiş durumdadır; onların varsayımlarını abartmakta, hatta bazen doğrudan doğruya onların hayallerinden çıkmış gibi görünen toplumsal ve teknolojik bir çevreyi gerçekte kılmaktadır. Makinenin insanlaşması, insanın şeyleşmesi, insan bedeninin ya da ona sindirilmış bileşenlerin tohum gibi yayılması, vicdansız şirketlerin teknolojiyi saptırmaları, insan zihninin dijitalleşmesi vb. Bilimkurgunun dünyası artık gerçekte karşıt olmadığı gibi, bazen de çağdaş hayatın sosyolojik temellerinin apaçık ortaya konulmuş hali gibi görünmektedir. Geleceğin kolektif yönelimlerini belirleyen hayal gücüne el konulması, hem gelişmenin en elverişli yolunu, hem de toplumsal dokuya yansımının yolunu bilimkurguda bulmaktadır. Bilimkurgu, yakın gelecek senaryolarını deneyimlemekte ve şimdiki zamanda zaten etkili olan süreçleri aydınlatmaktadır.

6. Siber-cinsellik ya da bedensiz erotizm

“Madem ki artık tanrılarımız ve umutlarımız yalnızca bilimsel, bu durumda neden aşklarımız da, –aslında ilk başta sizin büyük altından gülümsemenize neden olan bir tür duygusallık kalıntısıyla hâlâ “kalp” adını verdiğiniz o kurumuş iç organlara layık olan– aşklarımız da böyle olmasın? Size o unutulmuş efsanedeki, bilimin hor gördüğü efsanedeki Havva’nın yerine bilimsel bir Havva sunuyorum.”

Villiers de l’Isle Adam, *L’Eve future* (Gelecekteki Havva)

Beden dışı bir erotizm

Erotizm bir başkasının bedeninden karşılıklı haz alma ilişkisidir. Yoğun bir mahremiyet anuru birlikte yaşamak için başkasında yitip gitmeyi kabul etmeye yetecek bir karşılıklı güveni varsayar. Erotizmin yaşam oyunu ölümle simgesel bir karşılaşmadır ve çoğu zaman “küçük ölüm” adı verilen hazzın ötesine uzanır. Özellikle Bataille cinselliğin nasıl ölüme kapılmayı ve başkalkla kökten bir kapışmayı içerdiğini göstermiştir. Soymak öldürmenin simgesel eşdeğeridir, Başkası’nın giysilerin cilasası altındaki sonsuz kırılğanlığının açığa çıkarılmasıdır. Çıplaklık da zaten Başkası’nın gözleri önünde ahlaken savunmasız (çıplak) olmanın kabulüdür. “Erotizm” der Bataille, “insanın bilincinde varlığın sorgulanmasına neden olan şeydir” (1965, 34). Gündelik hayatın sakin akışından ontolojik bir kopuş olarak kendi dışına

çıkan cinsellik ya da erotizm başkasının bedeninin deneyimlenmesini imler.⁵⁸

Çağdaş aşırılık cinselliğin evrenine dehşetengiz bir kopuş getirir. Telematik vasıtalar sayesinde Başkası'nın tensel mevcudiyeti artık gerekli değildir. Siber-cinsellik, teni ikirciksiz biçimde ortadan kaldırır. Ayrıcalıklı bir biçimde bedene övgü olan erotizm, her bakımdan horgörülen beden hapishanesinden çekilip çıkartılma girişimine maruz kalmaktan kurtulamazdı. Seks ekran üzerinde metne dönüşür, başkasının bedenini dokunmadan uyarmayı mümkün kılacak duysal bileşimler de yoldadır. Pek yakında cinsel etkileşimde bulunabilecek ve sahibinin bütün fantezilerine etkin biçimde karşılık verebilecek sibernetik android, bedenin değersizliğini telafi etmek için bir fırsat olarak belirlir. Bu elbette eski bir temadır. *Başkalaşım* kitabında Ovidius her türlü nahoşluktan uzak durmak için fildişi bir kadını gerçek kadınlara tercih eden Pygmalion'un aşklarını anlatır. "Başka Kadın" idealini kendi eliyle şekillendirmesi, başkalık deneyimini karartmak suretiyle kendi kendini sevmekten başka bir şey değildir; çünkü başkalık deneyimi kaçınılmaz olarak Başkası'nın bedeninin, öncelikle de yüzünün gizemidir (Le Breton, 1992). Bedenin etrafından makineyle dolanma, çıplak kalma korkusundan kendini esirgeme düşünüyü özellikle Hoffmann ve Viliers de l'Isle Adam'ınkiler olmak üzere Batı edebiyatının birçok metninde buluruz. Mit değeri olan bu iki hikâyeye, bedene duyulan kudurgan nefreti, etten kemikten kadının horgörülmesini, ne kadar ruhsuz, ne kadar içsellikten yoksun, ne kadar tarihsizse o kadar boyun eğen Başkası'na egemen olmaktan duyulan sevinci anlatır.

58 Pornografi ve özellikle fotoğraflanmış ya da filme çekilmiş bedenlerin (dergiler, porno video kasetleri vb.) toplumsal kullanımı, yani belli bir bakış tipine indirgenmiş cinsellik konusunda bkz. Patrick Baudry (1997).

Android aşkı

Hoffmann'ın *Kumdan Adam*'ında yapay bir yaratık olduğunu bilmediği Olympia'dan büyülenen Nathanael, bunun kökeninde gerçek kadına duyduğu nefret olduğunu açık eder. Arkadaşı Clara'yı kendinden uzaklaştırır, yeterince emrine amade olmadığı için ona "cansız otomat" muamelesi yapar. Ama öğretmeni Spallanzani'nin kızı olan, daima pencerenin arkasında kollarını masaya uzatmış hareketsiz oturur halde gördüğü Olympia karşısında süngüsü düşer. Bir şenlik akşamında onunla dans eder, bazen uyumsuz olan hareketlerine ve nadiren ağzından çıkan "oh, oh!" gibi sözlere çok şaşırır da onun büyüsüne kapılır. Fakat onu öptüğünde, kendi sıcak dudakları Olympia'nın buz kesmiş dudaklarıyla karşılaşır. Bu dilsiz ve uysal, tıpatıp arzularına göre görünen kadının tuhaflığı Nathanael'i baştan çıkarır, ama dostları enayi değildir ve bu tekinsiz tuhaflık konusunda aralarında konuşurlar. Olympia onlara "katı ve ruhsuz" görünmüştür, bakışı hayattan yoksun, adımları sanki dönen bir çarkla belirlenmiş gibi ölçülüdür. "Şarkısı ve müziği sanki şarkı söyleyen bir makine gibi kesin, tekdüze ve ruhsuzdu; dansı da öyle. Sonuçta bu Olympia bizde katlanılmaz bir izlenim bıraktı, aramızda hiç kimse onunla ilişkisi olsun istemezdi" (Hoffman, 1994, 43). Ama Nathanael'i büyüleyen tam da Olympia'nın uzaklığıdır, arkadaşlarının ise duyarsız ya da kıskanç olduğunu düşünmektedir. Onun gözünde genç kadının sessizliği en mükemmel dildir, hareketsizliği zarafetin doruğudur, onun yanında hissettiği sarhoşluk her hareketiyle doğrulanmaktadır.

Ama Spallanzani ile Coppola arasındaki bir münakaşa sonucunda iki adamın da kendine çekmek istediği Olympia parçalanır. Balmumundan yapılmış figür tuzla buz olur. Nathanael yapaylığın baştan çıkarıcılığını kadının ve bedeninin öngörülemezliğine ve indirgenemez başkalığına tercih etmiş, iradesine peşinen boyun eğen kristal berraklığında tensiz bir kadını

sevmiştir. Daha sonra, yavaş yavaş deliren ve ölüme yaklaşan, Clara'yı da yeniden sevemeyen Nathanael'in yanılısamından ders alan eski arkadaşları, bilinçli davranarak, sevdikleri kadınlarda arzu duymayı sağlayacak kusur ve sakarlıkları arayarak bir heykele âşık olmadıklarından emin olmaya çalışırlar: "Birçok âşık sevgilisinden dans ederken ve şarkı söylerken biraz ölçü dışına çıkmasını, bir konuşmayı dinlerken örgü ya da nakış yapmasını, hatta küçük köpekle oynamak gibi şeyler yapmasını istemeye başladı; özellikle de dinlemekle yetinmeyip arada sırada konuşarak düşündüklerini ve hissettiklerini biraz göstermeliydi" (49). Nathanael'in arkadaşları arzu ile hâkimiyetin karşıt olduğunu, arzuda öngörülemezliğin mutlaklıktan üstün olduğunu anlamışlardır. Yapaylığın cazibesi bir ölüm şarkısıdır, geleceği yoktur, çünkü bedene ait değildir; bedenin gerçekle yüzleşmekten ve yüzün başkılığıyla karşılaşmaktan kaçınamayan olan arzunun büyüğü için reddettiği mükemmelliği, yapaylık tam da insanlık halinin dışında arar.

Villiers de l'Isle Adam'ın *L'Eve future'*ünde⁵⁹ [Gelecekteki Havva] (1992 [1886]) mucit Edison ve aşkıdan dolayı intihar etmek isteyen genç adam Lord Ewald karşımıza çıkar. Lord Ewald rüyalarının kadını Alicia'yı elde edemeyecek değildir, ama onu dehşetengiz biçimde şapşal, "esrarengiz biçimde ahlaken düşkün" bulmaktadır. "Bedeni," der, "en güzel heykelleri gölgede bırakacak hatlardadır." Lord Ewald genç kadının masalsı baştan çıkarıcılığı ile hayattaki çıkarıcılığı ve vasatlığı arasında iflah olmaz bir uçurum hissetmektedir. "Miss Alicia'nın bedeni ile ruhu arasında anlama yetimi allak bullak eden, tedirgin edici bir orantısızlık, hatta o da değil, bir eşleşmezlik vardı... İçi ile dışı tam bir çelişki içindeydi..." (44). "Sanki ne idüğü bilinmez bir ceza, onu ideal bedenini daima yalancı çıkarmaya mahkûm etmişti" (44).

59 Lucien Sfez, Villiers'nin metnini Büyük Sağlık mitinin arketipi olarak ele alır (Sfez, 1995, s. 11 ve devamı). Metin ayrıca kadın bedenine duyulan nefretin de şaşkınlık verici bir örneğidir.

Elbette asla kendini sorgulamayan Lord Ewald, Alicia'yı işe yaramaz bir şey olarak görür. Onun gözünde genç kadın tannısal bir beden ile hasis bir ruh arasındaki kakışmalı kolajdır, "kirlenmiş bir tapınak"tır. İkisini bağdaştırmanın imkânsızlığıyla arzusu kurur ve ölmek ister.

Edison Lord Ewald'a yardım edeceği sözünü verir, Alicia'nın "ruhunu bedeninden çıkarıp atabileceğini" ve onu ideal bir kadına dönüştürebileceğini iddia eder. Bunun üzerine, zarafetin ve zekânın bütün görünümünü sunabilmesi için mekanizmasını en ince ayrıntısına kadar düzenlediği Hadaly'yi ona takdim eder: "Yürüyen, cevap veren, itaat eden, kelimenin sıradan anlamıyla kişiliği olmayan metal [...]. Hadaly henüz dışsal olarak manyetik-elektrik bir varlıktan ibaret"tir (85). Edison afallamış arkadaşına "kopyalama ve özdeş kılma araçlarının kusursuz bir kesinliğe kavuştuğunu" anlatır (89). Öyle ki artık "karma-varlıklar" mümkündür (89). Hedefi, Alicia'nın tamı tamına bedeninin formunu Hadaly'ye vermek ve Lord Ewald'ın beklentilerine uygun, gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş bir ruh üflemeğidir. Zaten Hadaly eski bir arkadaşını felakete sürükleyen Evelyn adında bir kadının kopyasıdır. Edison bu kadının değersizliğini yarattığın kusursuzluğuyla telafi etmek için yaratmıştır onu. Genç kadının henüz arkadaşıyla birlikte yaşadığı zamanlardan bir sinematografik projeksiyonunu Lord Ewald'a gösterir ve olağanüstü baştan çıkarıcılıktaki bu kadının güzelliklerini uzun uzun anlatır. Ama bunu tam da bedeninin sefaletini ortaya koymak ve Lord Ewald'ı daha uyanık olmaya teşvik etmek için yapar. Bir başka projeksiyonda Edison genç kadının sırlarını ifşa eder: "Dişiliği belli belirsiz, uzuvları gelişmemiş, avurtları çökük, ağzı dişsiz ve neredeyse dudaksız, kafası neredeyse saçsız, gözlerinin ferisi sönmüş, şaşı, gözkapakları sarkmış, teni kırışmış, kuru ve solgun, kansız bir yaratık" (174). Villers'nin metni bedene (temelde kadın bedenine) yönelik, bariz, inceden inceye bir itirazdır; Evelyn makyajla, protezlerle, peruklarla, korselerle, yalanlarla vb. görü-

nüşünde hile yapmıştır. Yapay katkılar olmadığında kadın bedeni müstehcen ve alay edilesi bir çaputtan ibarettir.

Edison'a göre çok sayıda erkek bilimin henüz düzeltme fırsatı bulamadığı etten kemikten beceriksiz kadınların kurbanıdır. Lord Ewald, Edison'ın harikulade önerisini kabul etmekte tereddüt ederse, "aşkı geri kazanmak" için onu bir başka (ama "bilimsel") yapaylığa mecbur eden orijinalin kusurluluğunu hatırlamalıdır (184). Aslında Andreid'in (Villiers Hadaly'yi bu terimle tarif eder) kötü bir kopyası olan etten kemikten kadındır. Edison keşfettiği sırların ihtirasıyla kendini kaybetmiş bir anatomist tavrıyla, fakat metal parçalara eğilerek, gösterisine devam eder. Hadaly'nin göğsünü açarak şaşkınlıktan donakalmış arkadaşına onun hangi malzemeden yapılmış olduğunu anlatır. Hadaly'nin yapay organlarının kusursuzluğunu uzun uzun anlatan Edison'ın her savı, aynı zamanda kaçınılmaz olarak kusurlu ve kırılğan bedeni aşağılayan birer savdır. Altın ya da gümüş parçalar ve kusursuz teller kılı kırk yaran titizlikteki düzeneklere hassasiyetle bağlanmıştır; ciğerler altından birer fonograftır; hayatı besleyen sözler ve el kol hareketleri, sohbet için yirmi saatlik karşılıkları içeren kayıtlar silindir belleklere alınmıştır vb. Sözler üzerinde hâkimiyet sağlanmış olduğuna göre artık saçma sapan tartışmalara girme endişesi de kalmamıştır ve Edison bundan sevinç duyar: "Artık sıkıcı boş laflar yok. Alacağınız yanıtın güzelliği sizin telkininize bağlı olacaktır" (194).

Hadaly'nin yapay parçaları, bilimin inşa etmek üzere olduğu makinelerin solgun bir kopyası olan ve doğası gereği dayanıksız insan bedenine getirilen onarımlar, incelikler, rötuşlardır. Ten hor görülerek defedilir ve beden nihayet metal keskinliğine ulaşır. Protezin kalitesi derinin inceliğini kovar. İnsan eli Edison'ın yaptığı elden daha az evrimleşmiştir: "Ten solar ve eskir: Oysa bu, 'Doğa'nın foyasını ortaya çıkaracak şekilde kimya tarafından geliştirilmiş mükemmel maddelerden yapılmıştır" (87). Düzeltiltiği bedene aynen sadık kalabilmek için Edison kokuyu

bile yeniden yaratır. Çünkü Andreid'in kokusu elbette Alicia'nın kokusudur, ama onda modelinde olmayan özel bir pürüzsüzlük de vardır. O etten kemikten olmadığı için harika kokular yayar. Edison'un hedefi Alicia'nın "bedenini ruhundan almak"tır, üstünlüğüyle genç kadını gereksiz ve gülünç kılacak bir kopya gerçekleştirmektir. Birkaç hafta sonra Lord Ewald dehşetengiz bir hakikat sınavı yaşar. Nihayet sevgisine layık hale gelen Alicia'yla esrik bir aşk ânu yaşadığını zanneder: "Ey sevgili! Tanıdım seni! Sensin bu, varsın! Sen de benim gibi etten kemiktensin! Kalbinin atışını duyuyorum! Gözlerinden yaş dökülmüş! Dudakların benim dudaklarımla birleşerek uyanmış! Sen aşk sayesinde güzelliğin kadar idealleşebilecek bir kadınsın" (284). Lord Ewald altüst olmuş bir halde Edison'a gidip onun oyununa uymuş ve onun yaratığına bir an için bile olsa inanmış olmakla ne büyük aptallık ettiğini söyler. Ama genç kadın ona aslında Hadaly olduğunu açık eder. Çılgın aşk yapaylığın yolunu seçmiş, etten kemikten kadın oyunu kesin olarak kaybetmiştir. İnsan bedeni zarafetten yoksundur, formu içinde gülünçtür, çürümeye mahkûmdur ve bedeninin itibarını kaybetmesi aslında kadının itibarını kaybetmesidir (erkek bedeni bu anlatıda bir an bile söz konusu edilmez, burada beden kadındır): "Andreid'in gücü, tutkuyla kavrulan bir yüreğin modeli için beslediği aşağı ve aşağılayıcı arzuları birkaç saat içinde yok etmeyi başarmış olmasıdır, üstelik bunu yalnızca bu arzuların karşı konulamaz etkisini kimsenin yaşamadan hayal edemeyeceği eşi görülmemiş bir ciddiyetle yoğunlaştırmakla yapmıştır" (183). Hadaly ve Lord Ewald İngiltere'ye gitmek üzere gemiye binerler, ama gemi fırtınaya yakalanır ve batar. Lord Ewald, Hadaly'yi kurtarmaya çalışırken ölür.

Android'le ilgili hayaller âleminde baştan çıkarma öteki üzerindeki hâkimiyet etkisidir; farklılığının kontrol yoluyla etkisizleştirilmesinden ve insanlık halinin kırılganlığından nihayet kurtulmuş olan bedeninin kusursuzluğundan ileri gelir. "Andreid hayatı da, hastalığı da, ölümü de tanımaz. Bütün kusur ve kul-

lukların üstündedir” (228). Kendi halindeki tenden, yani rastlantıdan doğması mümkün değildir. Bedene itiraz Villiers’nin eserinde sürekli bir izlektir. Hem zaten insan bedeni var mıdır ki? Edison, Lord Ewald’a âlimane bir edayla açıklar: “Gün geçmiyor ki insan bedeninin bazı çizgileri değişmesin; fizyoloji bilimi bedenin ortalama yedi yılda bir bütün atomlarını yenilediğini kanıtladı. Bu durumda beden var mıdır? İnsan hiç kendine benzer mi? [...] Kendine benzemek? Göl kıyılarında yaşanan zamanlardan, mağaralar döneminden kalma bir önyargı!” (95). Kopyanın modelden bu kadar üstün olması da bundandır, dolayısıyla Hadaly Alicia’ya “bin kez daha özdeş” olacaktır, çünkü onu yok eden zamansallıktan kurtulmuş olacaktır. Yanılsama nedir diye sorulursa, Edison dünyayla ilişkinin her türünün aldanma olduğunu ve aşkın da yalnızca bunlar arasında bir örnek olduğu yanıtını verir. Pek yakında, “idealler imalatı” sayesinde “bunun gibi binlerce kalıp” üretileceğini söyler (216).

Siber-cinsellik ya da disketteki beden

Baudrillard, baştan çıkarmanın daima yapay olduğunu, bir doğanın açığa çıkarılması değil bir imler oyunu olduğunu söyler. “Anatomi yoktur, psikoloji yoktur, bütün imler terse çevrilebilir” (Baudrillard, 1979, 20). Burada radikal bir baştan çıkarma görülür: Arzu söz konusu olduğunda Ötekinin bu im statüsünden ayrılmamasının kaçınılmaz olduğuna ve tenin bir hiç olduğuna inanmaya hazır insanları, ağlarına düşüren bir imler repertuarı, bir kisve gibi sunulan baştan çıkarma, teni mutlak olarak devre dışı bırakır. Bioy Casares’in kitabı *L’invention de Morel* [Morel’in İcadı] (1973) bedensiz aşka dair telematik imgelemin habercisidir. Issız ve çorak bir adada bulunan bir kaçak oraya yerleşmiş olan erkekli kadınlı bir gruptan saklanır. Genç bir kadını, Faustine’i defalarca görüp sonunda ona delice âşık olur. Ama kadın onu hiç

görmüyor gibidir; bir patikada aniden karşısına çıkarak aşkını hare-
retle ilan ettiğinde bile görmez. Adam adada bir anda karşısında
bulduğu başkaları için de saydamdır, kimse onu görmemektedir.
Kaçak çok geçmeden bu insanların hareket etmelerine, konuşma-
larına ve maddi varlıklarına rağmen, dünyanın bu boyutunda var
olmadıklarını anlar. Bunlar güçlü bir gerçeklik yanılması yaratan
hayallerdir. Adanın sahibi Morel, yaşam anlarını önce kaydedip
sonra tıpkı gerçekmiş gibi mekâna yansıtan bir makinenin mucidi-
dir. Karşılıksız bir sevgi duyduğu Faustine sonsuza kadar yanında
olsun diye, onu dostlarıyla birlikte habersizce filme kaydetmiş, bir
haftalık süreyi sonsuza dek yineleyerek onlara arzu edilmeyecek
bir ölümsüzlük dayatmıştır. Ama makine yavaş yavaş kaydettikle-
rini imha etmeye başlar. Dolayısıyla bu sonsuz zamanın oyuncuları
filme alındıktan kısa süre sonra ölmüştür. Bunun üzerine, hüsrana
uğrayan ama hâlâ âşık olan kaçak görüntülere karşır, Faustine'in
yanında uyur, onun peşinde dolaşır... Daha da ileri giderek, ma-
kinenin düzeneğine girer ve kendisi de maddi görüntüler dünya-
sına dahil olmak ve varoluşunu ebediyen Faustine'inkiyle iç içe
geçirmek için kendi kendini filme çeker. Bunun bedelinin ölüm
olduğunu bilir ama bu önemli değildir, çünkü "Faustine'i sonsuza
kadar temaşa etmenin zorunlu koşulu ve güvencesi" budur (119).
Ölümsüzlük arayışında hatalı olanın "bütün bedenini canlı olarak
muhafaza etmek" olduğunu düşünen bu adam için bedeni feda
etmek önemli bir şey değildir: "Yalnızca bilinci ilgilendiren şeyi
korumaya çalışmak yeterlidir" (18). Ölümün ve kırılabilirliğin yeri,
arzunun önündeki engel olan bedenin bu öyküde daha en baştan
sanal gerçekliğin eğrilemesi olduğunu görüyoruz. Bedenden
kurtulmadan ne adına layık arzu vardır ne de aşk.

Çağdaş aşırılık bedeninin silinmesini, verilere dönüştürülmesi-
ni önerir. Siber-seks, kusurlu, zamanda sınırlı ve ölüme mahkûm
bir bedeni insanlık halinden söküp atmak için ideal koşulları su-
nar. İnternet etkileşimli CD-rom'lara ya da erotik ve pornografik
içerikli sitelere bolca rastlanmakta, bunlar tutsak alınmış kişiler

üzerinde mutlak erk fantasmaına çanak tutmaktadır. İnternet gezgininin cinsel tekilliğini, meraklarını, deneyimleme kaygısını boşa çıkarmamak için her türlü durum düşünülmüştür (Springer 1996, 53 ve devamı). İnternette, gerek erişim karşılığında ücret talep eden ajanslar gerekse de özel kişiler ya da başkalarıyla değiş tokuş yapan kullanıcılar tarafından yüklenmiş pornografik ve pedofilik sayısız fotoğraf dolaşır. Cinsel temalı sohbetler, sanal flört mekânları, lezbiyen ve gay buluşmaları, sohbetler, karşılıklı oyunlar, tercihe göre erkek, kadın ya da hayvan görünümlü sanal kimlik imkânları, 3D'li özel salonlarda buluşmalar sunan çok sayıda site vardır. *Live* kameralar sayesinde *peep show*'lar ya da daha incelikli bir biçimde bir erkeğin ya da kadının hayatını, erotik bir fantezi ya da ilginç bir pozisyon beklentisiyle saati saatine izlemek mümkün olmaktadır. Bugün internet erişimlerinin aşağı yukarı yarısı pornografik bir siteye çıkmaktadır.

Metin seksin yerine geçer ve bedenden tasarruf eder; sözle uyarı bir haz terminali olarak bütün bedene iletilir. Cinsellik metinselliğe dönüşür. Hazzı esas alan uygun yöntemler karşılıklı olarak kullanılır. Telematik bir cinsel deneyim yaşamış olanlardan bazıları buna büyük ilgi duyduklarını belirtir; bunlar, "cinselliğin özünde zihinsel olduğu sözünün doğruluğu üzerinde dururlar" (Turkle, 1997, 21). İnternet gezginlerine sanal bir partnerle "odasında" flört etme ve "rehber"lerin kontrolünden kurtulmak için onu başka yere götürme imkânı veren sayısız tartışma forumu var. Bu "sanal yatak odası"na geldiklerinde partnerlerin her biri ne yaptığını ve ne hissettiğini metinsel olarak anlatır ve aldığı hazzı ünlemlerle mecazlaştırır. "Seks-metin," der M. Dery, "kimliği ortam tarafından maskelenmiş, görmeyen ve görülmeyen partnerlerin kaçamak aşkıdır" (Dery, 1997, 213). Bir internet gezgini sohbet ettiği gezgini cinsel (daha ziyade, metinsel) bir ilişkiye zorlama yolunu bulduğunda tecavüzden de bahsedilir.

Bazı çiftler internet sayesinde eş değiştirme ya da paralel ilişkilere hiç benzemeyen heyecanlar tadar, her biri kendi tarafında

tanımadıkları ama erotik hayallerini paylaştıkları partnerlerle seks-metin deneyimlerine girişerek tamamen bilinçli olarak sanal zinalar yaşar. Siber-uzayda aşk her türlü fanteziyi mümkün kılar, çünkü partnerler birbirini kişisel olarak tanımaz, birbirinin yaşını, cinsiyetini vb. bilmez. İnternette kimse sizin kötü biri olduğunuzu bilmez. Dahası, 900'lü hatların sözümona kadın operatörleri aslında çoğu zaman iletişim uzmanı olan, çeşitli cinsel fantasmalara cevap verebilen takma adlı erkeklerdir. Mesele amatörleri mümkün olduğu kadar uzun süre hatta tutmaktır.

İnternette çok sayıda gezgin cinsiyet değiştirir, hayal ettikleri bir kimliğe bürünür ve Başkası'nı oyuna getirerek eğlenir: Aldatma, aldatılmaya kayıtsızlık ya da hazzı çoğaltma oyunları. Erkekler kendilerini kadın olarak sunarak başka erkeklerle internet-seksi deneyimi yaşar, kadınlar *chat* odaları ya da sohbetlerde başka kadınlarla buluşmak için erkek kimliğine bürünür. Burada motivasyon, gerçek hayatta etkileşimlere hükmeden kimlik buyruğu dolayısıyla yasaklanmış olan rol deneylerine girmektir. Helena Velena şu düşünceyle sınırı aşar: "Erkekler siber-seks ortamında kadınmış gibi davranıyorlarsa, kadın olmayı seviyorlar demektir" (Velena, 1995, 108). S. Turkle, biraz daha mesafeli biçimde, "ötekinin gerçekte bir erkek mi yoksa bir kadın mı olduğunu bilmek bir tür sanata dönüştü" diyor (1997, 211). İnternet gezgini, kendi deneyiminden örnek veren S. Turkle gibi, bazen çok çeşitli kişilik özelliklerine bürünür ve ekranı bir oyun alanına dönüştürerek kendini "farklı alışkanlıklara verir, farklı arkadaşlarla, farklı adlarla takılır" (15). Bazı MUD'lar [Çok Oyunculu Oyun Alanları] erkek, kadın ve nötr cinsiyetlere izin verir. Bazıları cinsiyet alanını daha da genişletir: erkek, kadın, çoğul, nötr, hermafrodit vb. Etkileşimde yüzün mevcut olmamasının sağladığı ayna içinden geçiş her türlü cinsel fantezi ve kimlik oyununu serbest bırakır. Partnerin cinsiyetinden kuşku duyulması ya da gerçek cinsiyetinin ortaya çıkması bazen şiddetli çatışmalar ve örneğin telefonla doğrulama talepleri

doğurur. Bu durumda, bedenden, yani sesin temsil ettiği beden kırıntısından, cinsel kimliğe tanıklık etmesi istenir. Buna karşın, yaş ve görünüm konularında karşıdakini yanıltmak en az cinsiyet konusunda aldatmak kadar kolay olsa da, bunlar pek tartışmalı konular gibi görünmemektedir.

Yakında, internet gezginleri bütün bedenden farklı şekillerde modüle edilmiş elektrik yükleri gönderebilen alıcılarla donatılı duyuşal uyaran bileşimleri (*data suits*) ve dokunsal geri beslemeli eldivenler (*data gloves*) sayesinde, partnerlerinin ekrandan verdiği uyarıları fiziksel olarak hissedeceklerdir. Karşılıklı veriler şeklini alan sanal temas beden bedene temasın önüne geçmektedir. Bağlantı usulleri daha şimdiden çeşitlidir. Partnerler arzu ettikleri fiziksel özelliklere göre formunu seçtikleri bir sanal kimliğe kendi kişiliklerini delege ederler. Okşama farenin hareketleriyle gerçekleştirilir. Fare ötekine *zoom* yapmayı ya da pozisyonunu değiştirmeyi de sağlar. Erkek ve kadın bedenlerinden alınmış, tarayıcıdan geçirilmiş gövde ve kalça görüntüleri stokuyla partnerin bedeni simüle edilerek telematik olarak kurulur. Ten bir ekrandır. Hatta “beyinsel uyarı ile duyuşal uyarının simyası sayesinde mekanikten ziyade cinsel bir durumu meydana getirmek” için internet üzerinden ses bağlantısı da yapılabilir (Veleña, 1995, 149). Bedenin şu ya da bu kısmına tıklamak, okşayışın ya da eylemin niteliğini ve süresini belirleyip göndermek yeterli olacaktır. Her iki partnerin de giydiği veri kombinezonu hiçbir şeyi şansa bırakmaz: “En bariz kısımları iki bacak arasındaki fallik biçimli siyah çıkıntılardır. Nitekim dişi cinsel organlara sahip bir yaratıksa eğer kombinezonu giyen, bu kısım penetre eden ve titreyen bir fallik unsur olur; erkek cinsel organlarına sahip bir yaratıksa da, oyuk bir fallus olur. Kombinezonun arka kısmına yerleşmiş ikinci bir anal titreştirici de mevcuttur” (Veleña, 195, 150). Dokunsal olan dijitalleşir, klavye tenin yerini, fare elin yerini alır. Ve etkileşimli olan sözel olanı ortadan kaldırır. Teknik olarak daha çok şey yapılması gerekse de... “Bedende duyumlar

yaratmak ne kadar kolaysa,” der B. Leeding, “okşayış da o kadar karmaşıktır. Belirli bir kısma mahsus değildir, büyük bir yüzeyi kaplar. Okşayış simüle etmek için bedenın bir tür kauçuktan balık-adam kombinezonu içindeymiş gibi boydan boya yerleştirilmiş alıcılarla neredeyse tamamen örtölmüş olması gerekir” (*Libération*, 19-1-1994).

Bedensiz cinsellik özellikle görseldir, bakışa aşırı büyütür, dokunsallık alıcılarla simüle edilir, önceden kaydedilmiş ses ya da hareketlerle sesleri birleştiren bir programlamayla işitsel de olabilir, ama koku yoktur. Erotizme yakından eşlik eden bedenın bu boyutu onda eksiktir. Dijital ve sanaldır, metaforik bir anlamda gerçektir, çünkü gerçekten duyum üretir, ama Başkası’yla temas yoktur. Siber-seks alanındaki yeni teknolojileri en yakından izleyenoyunculardan biri olan Helena Velen, elleri fareden kurtaran yeni bir sistemden de söz eder. İnternet gezgini, bedeni verilerden oluşan bir kombinezonla tamamen kaplı halde, kendi bedeninin bir kısmını okşayarak partnerinin bedeninde ilgili kısmı uyarır. Kendi memelerine ya da cinsel organına dokunduğunda diğer partner aynı yerlerine dokunulduğunu hisseder. “Partnerimizin bedenini sevmeyi kendi bedenimizi duyumusal olarak tanıyarak öğreniriz. Ve böylece bedenın kendisi önem kazanarak seksin merkezi uğrağı olur, tekbenci bencillik fikri kökünden sökülür. Kendime ne kadar dokunursam, hatta diyelim ne kadar çok mastürbasyon yaparsam, kendime verdiğim duyumları alan partnerimi o kadar severim, kendimi ona, onu da kendime dönüştürürüm” (157).

Sanal gerçeklik ortamında görsel başlık internet gezginine terciğine uygun bir partneri “icat etme”, uygun yazılımlar sayesinde onun bedenini yeniden şekillendirme, bunu belleğe alma ve elinin altında tutma ya da keyfine göre form ve görünümünü değıştirme imkânı verir. Muhtemelen birkaç yıla kalmadan, duyumusal uyarı kombinezonuyla donanmış olarak siber-uzaya bağlanmak ve engin bir fantezi gardırobundan yapılacak seçim-

lerle sonsuza kadar değiştirilebilecek bir kimlikle ilgili gereken bilgileri Başkası'na vermek yeterli olacaktır. Sanal uyarının duyumsanması için partneri simgeleyen ikonun şu ya da bu kısmına tıklamak yeterli olacaktır. Hatta nihayetinde diğer varlık yalnızca bir programdan ibaret olabilecek, alınan duyum aynı olacaktır. Villiers de l'Isle Adam'ın rüyası olan Android'in baştan çıkarılması güncel bir konudur. Cinsel kimlikler çözülmektedir, çünkü arayüzeyde kimse partnerinin cinsiyetinden ve görünümünden emin değildir ve herkes duruma göre kendisine dair çok sayıda geçici tarımı sırtına geçirebilir. Kimlik çeşitli biçimlerde modüle edilebilir, siber-uzay sürekli bir karnavalı mümkün kılar, maske mantığını son noktasına vardırır. Yüz gizlendikten sonra her şey mümkündür (Le Breton, 1992). Özneyi bedeninden kurtaran ağ, kimlik buyruklarından da kurtarır. Artık kendi yüzüne bakamamak ya da eylemlerinin hesabını vermek gibi bir endişe yoktur, çünkü Başkası da gayri maddidir. Görünmez muhatabın bakma olanağı yoktur, her türlü ahlakın ve dolayısıyla yargılama gücünün ötesindedir. Karşılıklı olarak mevcut olma, etten kemikten tamamen arındırılmış bir enformasyon demetinden ibarettir.

Siber-seks cinsel yolla bulaşan hastalık riski olmayan ayrıcalıklı bir deney alanıdır; bireyin kendi zevklerini kendinden daha çok şey bilen telematik aynada araştırmasıdır. İçsel hakikati iyi bir bağlantıda işerilmiş vaziyettedir; bireye aniden kendini ifşa eder. Helena Velen'a göre siber-seks "alternatif bir psikanalizdir, kullanıcıların başkalarının yargısından çekinmeden karakter zırhından soyunmalarını mümkün kılan yatay ve demokratik bir psikanalizdir. Kimse kimsenin cinsel organının kısa, ince ya da eğri olmasını ya da istenen anda dikilmemesini alay konusu etmez, böylece 'stresliyim, karım evde, ödenecek otomobil taksitlerim var, oğlumun notları kötü' gibi klasik bahanelere sığınmak zorunda kalınmaz" (Velen, 1995, 197). Bedenin cinselliğe zarar verme imkânını ortadan kaldırmanın en iyi yolu, onu cinsellikten somut olarak çıkarıp atmaktır.

Siber-sekste Başkası yoktur. Başkası, kökten bir “aldatıcı yem” olarak tanındığından yerini imlere bırakarak devre dışı kalır, saf bir imge olarak yerini gerçeklik duygusu veren bir veri bankası alır; telematik cinsellik zihinsel imgeyi simülasyonun yararına, yani ne zihinsel ne de gerçek ama hem zihinsel hem de gerçek olan bir olmayan-yer yararına arkaik bir kalıntı olarak kullanmak suretiyle, masturbasyonun zarif ve postmodern bir boyutunu icat eder. Cinsellikle otistik ilişki; güçlü bir biçimde yatırım yapılan bir imler oyunu yararına beden ve Başkası’nın silinmesi. AIDS ve hijyen gibi kaygıların yoğun olduğu şu zamanlarda, Başkası’ndan bir şey bulaşmadan cinselliği yaşayabilmek için gelecekte çok sayıda bireyin kişiselleştirilmiş yazılımlara sahip olacağını hayal edebiliriz. Zira temas kendi kişisel alanından çıkmayı, bedenin sınavına girmeyi ve belki fiziksel ya da ahlaksal bir tehlike taşıyan zorlu bir başkalıkla yüz yüze gelmeyi gerektirir. “Tele-seks donanımları yaygınlaştığı zaman insanların çoğunluğu bunları başka insanlarla, bugüne kadar uzmanlaşmış kitaplarda ya da Kama Sutra’nın az ya da çok sansürlenmiş versiyonlarında bile öngörülmemiş koşullarda ve bileşimlerde, uzaktan cinsel ilişkiye girmek için kullanacaklar” diye yazıyor H. Rheingold (1993, 345). Birtakım yazılımlar başkaları –belki sahne yıldızları, kamuya mal olmuş kişiler– tarafından yaşanmış cinsel deneyimleri kaydedecek ve kullanıcılara başkasının bedenine girerek temiz ve ilginçliklerle dolu bir cinsellik vaat edecektir. Porno kaseti müşterisi artık görüntülere bakmayacak, onları içeriden yaşayacaktır. Sinema oyuncularını oyuna katılacak ve çeşitli sanal tekniklerin birleştirilmesiyle güçlü ve isteğe göre yenilenebilen duygular sağlanacaktır. “Bir programa bakıyorsanız ya da kiralıyorsunuz ve siz aktör ya da aktrise dönüşüyorsunuz. Onun yaşadıklarını yaşıyorsunuz. Hatta o sizsiniz. Ama ona ait değilsiniz. Her türlü karşılıklıktan muafsiniz” (Piercy, 1995, 48-49). Siber-seksin tek riski donanımın kısa devre yapması ya da titreştiricinin bir telinin soyulmasıdır. Ayrıca siber-

cinsellik gelecekte erojen olanakların genişlemesini mümkün kılacaktır ve durum bu âdetlerin de değişmesine neden olacaktır. Rheingold'un beden için hayal ettiği elektronik yeniden düzenleme birtakım endişeler yaratmaya açıktır. "Fiziksel elimin parmaklarını hareket ettirerek siber-uzayda 'yürüyecek' şekilde elimin hareketleriyle sanal bedenimin bacaklarını birbirine bağlayabiliyorsam, ki bu daha şimdiden mümkündür [...], elimdeki alıcıları örneğin genital bölgedeki titreştiricilere bağlamam ve böylece birisiyle tokalaştığım her defasında genital bir uyarıdan yararlanmam da mümkün olacaktır" (Rheingold, 1993, 352). Başkasının erojen bölgelerinin nerede olduğunun bilinmemesi, siber-uzaydaki sosyal ilişkilere çeşni katacaktır.

Bilimkurgu yazarı A. C. Clarke'a göre, "bugün yaptığımız haliyle seks yetmiş yıla kadar yok olacaktır" (*Le Courrier International*, 16-12-1993). Ballard daha da abartır: "Bence artık organik, beden bedene, ten tene cinsellik mümkün değildir, çünkü artık bizim için teknik-medyatik ortamın değerleri ve deneyimleri dışında hiçbir şey en küçük bir anlama bile sahip değildir" (Dery, 1997, 204). AIDS, bedeni tehlikeli ve her durumda şüpheli bir yer kılarak bedene yönelik horgörüğü pekiştirdi. Başkası potansiyel bir tehlikeye dönüştü. "Haz sarayıken işkence odasına dönüşmüş bir bedene kapatılmış olmanın mutsuz bilinci... Bugün cinselliğin trajik anlamı, yok etme mantığıyla damgalı şiddetli ve çılgın bir içe patlamanın sahnesi olmasıdır" (Kroker, 1987, 14). Günümüzde Amerika'da cinselliğe karşı derin bir tiksinti ya da rahatsızlık bazen açıkça ortaya konulmaktadır. "AIDS kapmaktan korkulur, ama basitçe seks yapmaktan da korkulur; tutkuya, baştan çıkartılmaya, sorumluluğa benzeyen her şeyden korkulur" (Baudrillard, 1997, 133). Buna eklenen cinsel taciz korkusu, altmışlı yılların cinsel "özgürleşme"sinden korkunç bir geriye dönüşü beraberinde getirmektedir. Cinsellik hayvani bir davranış olarak algılanmaktadır. J. Sfez, ABD'de sık duyduğu bir sözü alıntılararak, "Sevişmek maymunların işidir. Hayvani bir

davranıştır” diyor. Ona göre bu tiksintinin kaynağı “mükemmel ve mümkünse el değmemiş bakır beden ütopyasındadır. Seks yalnızca evlilik çerçevesinde üreme amacıyla vardır” (Sfez, 1995, 66-312). Bir zamanlar Amerikan cinsel özgürleşme hareketinin epeyce içinde olan Timothy Leary bile, “birçok kişiye göre siber-seksin –beyni uyarmak için telefon ya da PC kullanma olayı– uyarılmış bir robot gibi dört bir yana koşturmaktan, giysilerini çıkarıp yeniden giymekten, yatağını yabancılarla paylaşmaktan çok daha pratik” olduğunu düşünüyor (Leary, 1996, 170). Püritanizm mükemmel sağlık mitiyle birleşir. Leary’nin ya da başka yazarların yazılarında, siber-uzayın bedensiz cinselliği her türlü bulaşma riskini ortadan kaldırır, ama kişisel hayatın konforundan hiçbir şey eksiltmez: Artık evinden çıkmak ve baştan çıkarılmanın ve karşılaşmaların rastlantılarına toslamak gerekmez. Başkası’nın bedeni bundan böyle bir disket, harddiskteki bir dosya, bir internet sitesi ya da etkileşimli bir CD-rom olacaktır. Elektronik Eros, mastürbasyonu teknolojik bir sanata dönüştürür.

Bedensiz ve Başkası’sız cinselliğin olanakları sınırsızdır, çünkü fantasma’nın gerçek tarafından yalanlanmamak ve kesinlikle dilsiz ve yüzüz olan partnerin eleştirilerinden endişe duymamak gibi bir avantajı vardır. Başkası’nın sınavından ve bedenin zayıflıklarından kaçış, üstüne üstlük benzeri görülmemiş olanın cazibesinden doğan tatmin ve yeni bir çağın öncülerinden biri olma duygusu. Cinsel yolla bulaşan hastalıklara önlem olarak gerçek ilişkilerin psikolojik rastlantılarına karşı siper ya da istenmeyen gebelikleri önlemenin etkili yolu olarak siber-seksin gelişmesini isteyenler de vardır (Springer, 1996, 89). Nihayetinde sanal seks tamamen beyinseldir, fantasmalara sağlam hayali dayanaklar sağlar, bedenden kurtulmanın ve hazzın hijyenik ve risksiz bir versiyonuna bağlı kalma avantajı sunar; mükemmel bir prezervatiftir. Bu deneyimlerde beden hâlâ gerekliyse yalnızca bağlanma yeri olarak gereklidir, ancak Başkası’nın bedeni gereksizdir. Bir sanal gerçeklik programı ya da kaydedilmiş bir disket yeterlidir.

Erotizm boyut değiştirir ve aslında erotizmin gizli unsuru olan simgesel ölüm deneyiminin üzeri bu pratiklerde kökten örtölür. Artık çıplak yakalanma riski yerine, elektrik kesintisi riski vardır. Başkası'nın ve kendi bedeninin kırılganlığı diye bir şey artık yoktur, çünkü artık çıplaklığı örtülecek bir beden yoktur.

7. Fazlalık Beden

“Devasa bir romanın içinde yaşıyoruz. Yazarın eserine kurgusal bir içerik vermesi gitgide önemsizleşiyor. Kurgu zaten orada. Romancının işi gerçekliği icat etmek.”

J. Ballard, *Çarpışma*’ya önsöz

Yapay Zekâ⁶⁰ ya da zekânın hileleri

Otomat ile canlı arasındaki sınırları ilk bulandıran, muhtemelen *Cybernetics* (1948) başlıklı kitabıyla N. Wiener olmuştur. Wiener hem insanın özgülüğünü mekanik bakış açısı altında eritir, hem de makineye onu canlıyla akraba kılan bir organizasyon sistemi atfeder. “Otomatlar,” der, “duyu organlarına, eylem tarzlarına ve birilerindeki enformasyonu diğerlerine aktararak bütünü tamamlayan bir sinir sisteminin eşdeğerine sahiptir. Bunlar fizyolojik bir betimlemeye gayet yatkındırlar. Dolayısıyla, fizyolojik mekanizmaları olduğu kadar bu tür mekanizmaları da izah eden birleştirici bir kuramın oluşturulması kesinlikle mucize olmayacaktır” (Guillaumaud, 1971, 140). Wiener canlıyı ve özel olarak insanı yalnızca varolması için işleyen fizyolojik mekanizmalar ve enformasyon bakımından ele alarak karşılaştırmayı

60 “Zekâ” kelimesini makineler hakkında kullanırken, kelimenin makineyi örtük olarak insanlaştırmaya, insan ile makine arasındaki ontolojik sınırların bulandırılmasına ve bir dünya görüşü dayatmaya katkıda bulunan muğlaklığını unutmuyoruz; ama uzun açıklamalardan tasarruf etmek için ve ayrıca kelime yaygın söz dağarcığına katılmış olduğu için kullanıyoruz.

sürdürür: “Sinir sistemi ile elektronik makineler arasındaki temel benzerlik, kararların geçmişte alınıyor olmasıdır [...]. Makine tıpkı canlı organizma gibi entropinin artma yönündeki genel eğilimine geçici ve lokal olarak direnen bir düzenleme olarak ele alınabilir. Karar alma kabiliyeti sayesinde, genel eğilimi düzenin bozulması olan bir dünyada kendi çevresinde bir organizasyon bölgesi oluşturabilir” (Wiener, 1971, 90-91). Wiener, dünyadaki nesnelerin tamamını tek bir bilimin bağrında enformasyon açısından ele alma tutkusunu sınırlayabilecek her türlü insani özelliği bilgi alanının dışına atar. Bu budamadan sonra makinelerin canlı varlıklara, canlıların da makinelere benzemesine hiçbir şey karşı koyamaz. “Makineler ile canlı organizmalar arasında bazı davranış benzerlikleri gözlemlenmiş olduğuna göre, makinenin canlı olup olmadığı semantik bir sorudan ibarettir ve keyfimize göre evet ya da hayır diye cevaplayabiliriz” (Wiener, 1954, 32).

Wiener enformasyonun hükmü altında çağdaş aşırılığın hayatı bir paradigmasını harekete geçirir. Onun gözünde insanlar ile kendi kendini düzenleyen mekanizmalar özdeştir. İşledikleri enformasyon bakımından her birinin nitelikleri ikincildir. Wiener kökten davranışçılığıyla yalnızca davranışları hesaba katar, ikisi arasında hiçbir ontolojik ayırım kabul etmez. Onun dünya görüşünde canlı ile makine karşıt değildir, işlevleri ve değerleri aynıdır. İnsan (ya da makine) “maddi bir altlık ile enformasyonel bir modelden oluşmuştur” (1995, 111). Dahi bir tadilatçı tarafından sentetik ürünlerle sıfırdan imal edilmiş bir kedinin canlı bir kediten tek farkı, birincisinin enformasyon işlemesindeki muhtemel üstünlüğüdür. “Kedinin nihai modeli –ister onun soyundan üretilmiş olsun ister laboratuvarında sentetik olarak üretilmiş– elbette bir başka keditir” (Breton, 1995, 111).

Wiener’e göre sibernetik, canlıları ve makineleri davranışları ve alıp verdikleri mesajlar bakımından kuşatan entegre enformasyon sistemlerinin ya da bu sistemlerin etkileşimlerinin incelenmesidir. Sibernetik yalnızca bir çözümleme görevi değil, dün-

yayı düzen altına alma yönündeki korkulalı gücü yıllar içinde açığa çıkmış olan bir dünya görüşüdür de. Wiener siborglara ve bilgisayar adı verilen enformasyon işleme makinelerine sahneyi hazırlamakla kalmamış, bugün moleküler biyolojinin geliştirdiği biçimiyle canlının genel olarak enformasyona dönüştürülmesini de başlatmıştır. Ayrıcalık enformasyonu işleme yetkisine sahip olan zihne aittir, dolayısıyla canlı ile otomat arasındaki farkın sonunu ilan etmek artık mümkündür. Beden artık fazlalıktır, zihni taşımakla yükümlü beceriksiz bir makineden ibarettir. Wiener'e göre, insan yoğunlaştırılmış bir enformasyon demeti ise, "bedenin bireyselliği taştan ziyade alevinkine benziyorsa, maddi bir parçadan ziyade biçimse" o zaman onu bir yerden bir başka yere telgraf çeker gibi göndermek mümkündür, ama bedeni hayatta tutmak için gerekli çaba sürecin karşısına engel olarak çıkar (Wiener, 1971, 262-264). Eğer organizma bir mesajsa, maddi zorlukların üstesinden gelinmek şartıyla onu sentezlemek ve yeniden üretmek mümkün olmalıdır. Moravec ya da Ross gibilerinin insan zihnini bilgisayara yükleyerek bedenden kurtarma ve ona yalnızca zihnin hazlarını tatma imkânı sağlama fantazmasını, Wiener henüz küçük zanaatçıya özgü bir tarzda incelemektedir.

Wiener'in sezgilerini geliştiren Von Neumann ve Turing bilgisayarın fikir babaları oldular. Her ikisi için de beyin teknik eşdeğeri yapılabilecek zeki bir makinedir. Her ikisi de kendi tarafında bu karşılaştırmayı sonucuna vardıracak çalışmalara girişir. Von Neumann ilk bilgisayarı yaptığında, eserinin insan beyninin işleyişini taklit ettiği hissine kapılmıştır (Von Neumann, 1992). Tasarımlarının bu yönü eksikli gedikli olsa da projesi etkilidir; dahası proje kamuoyuna yine beyine gönderme üzerinden sunulacaktır (Breton, 1991, 136-137). 1948'de *Le Monde* okurlara bu yeni makinelerin varlığını haber veren D. Dubarle'in makalesini yayımlar: "Elektronik hesap makinesi de sinir sistemiyle şaşırtıcı derecede akrabadır [...] Hatta bu benzerlik yalnızca organik değil, işlevsel ve neredeyse zihinseldir. Makinelerin adeta refleksleri, sinirsel so-

runları, mantıkları, psikolojileri ve hatta psikopatolojileri vardır. Örneğin bir kısa devre yanlış bir vargıda tercüme bulur, kontrol devrelerindeki hatalar kısmi bir hesaplama organizmasının işleyişini tamamen bozabilir, programdaki çatlaklar makinenin tam anlamıyla delirmesiyle ve çare bulunana kadar kendini absürd bir çalışmaya kaptırmasıyla sonuçlanabilir” (Breton, 1995, 16).

İnsanileşen bilgisayar uzun geleceği olacak bir kariyere adım atar. Turing’in meşhur bir yazısı makinenin statüsü konusundaki tartışmayı ortaya atarken beraberinde ürkütücü bir şekilde insan sorununu da getirir. Turing’e göre beden fazlalıktır ve sıkıcıdır. Gençliğinde yazdığı bir yazıda beden-zihin ilişkisini tamamen rastlantısal bir ilişki olarak ele alır: “Canlı beden bir ‘zihni’ cezbedebilir ve ona kendini kancalayabilir ve beden canlı ve uyanık olduğu ölçüde ikisi sıkı sıkıya bağlıdır [...] Peki ama bedene neden ihtiyacımız var, neden saf birer zihin olarak var olamıyor ve iletişimde bulunamıyoruz? Muhtemelen bunu yapabiliriz ama o zaman yapacak hiçbir şeyimiz kalmaz. Beden zihne meşgale verir” (Hodges, 1988, 63). Eğer insan ikizse ve beden zihnin bir fantezisinden ibaretse, Turing makine ile insan arasındaki yerleşik ontolojik sınırları aşmakta kendini haklı görür. 1950’de Wiener ve Von Neumann’ın sezgilerini daha da ileri götürerek, “makinelere düşünüp düşünemeyeceği” sorusunu sorar. Sorunun yanıtı düşüncenin doğasını ya da insanın ve makinenin özgüllüğünü belirleyecek bir çözümlemeye bağlı değildir. Bir güç denemesine, yani makinenin (dijital bilgisayar) düşündüğüne tanıklık edebilecek bir sınavdan geçip geçmemesine bağlıdır. Turing katı bir davranışçılık çerçevesi içinde kalmakla Wiener’e sadıktır; ona göre yalnızca gözlemlenebilir davranışlar önemlidir. Sınav, aralarında telgraf bağlantısı olan iki oda şeklinde düzenlenir. Birincisinde bir gözlemci (insan ya da makine) ikinci odadaki diğer iki kişiye sorular sorar. Bunlardan biri erkek, diğeri kadındır. Gözlemci zekice sorularla iletişimi kişinin erkek mi yoksa kadın mı olduğunu belirleyebilmelidir. Elbette

her ikisi de davranışlarını bin bir taktikle gizler, diğer cinstenmiş gibi davranır, tanınma ihtimallerini bulandırır, ayrıca teknik aygıtlarla ses tonları ortadan kaldınır. Geriye kalan bedenler artık hiçtir, gözlemci esrarı çözmek için enformasyonları kabuğundan soymalıdır. Duyular oyun dışıdır, yalnızca zihin işin içindedir. Eğer makine ayrıntı doğru yapabilirse, Turing makinenin düşünür gibi davrandığı sonucuna varacaktır. Düşüncenin simülasyonu ise düşünceye eşdeğerdir. Turing makineler kategorisinden “alışıldık şekilde doğmuş insanları” dışladığını özellikle belirtmek gereği duyar. Bazı insanların “alışıldık şekilde” doğmamış olması, başkalarının –örneğin bilgisayarların– “alışılmamış” şekilde doğmuş olmalarını akla getirmez mi?

Ardından Turing insan ile makine arasındaki bütün ayrımı ortadan kaldıran mekanist ve enformatik canlılık vizyonunu savunarak klasik hümanizme kuvvetle saldırır. İnsanın sınırlarını ortaya koyan bir tür negatif teolojiyle insanın düşüncenin tekeline sahip olduğuna, makinelerin bilinç hallerinin olmadığına itiraz eder, zira başkasının ne düşündüğünü ya da ne hissettiğini, ben o başkası olmadan nasıl bilebilirim? Makine olmadığımı göre makinede olup biteni nasıl bilebilirim? Makineler yanılabilir, doğru, ama insan da hata yapar; ve elbette makineler her şeyi yapamaz, ama insan da yapamaz; ayrıca birçok insan bir araya gelip problem çözebiliyorsa, makineler de bunu yapabilir; beynin işleyişi ile bilgisayarın işleyişi arasında fark yoktur. Turing eski ontolojileri sökmede Wiener’den daha da öteye gider. Makineye düşünmenin haysiyetini atfeder.

Makalesinin sonunda bir bilgisayar hayal eder: Bir yetişkinin değil de bir çocuğun zihnini simüle eden, eğitilmesi gereken bir bilgisayardır bu. Yapılacak iş ona göre basittir: “Bacaklar, gözler vb. hakkında fazla kaygılanmaya gerek yoktur.” Makinenin bedeninin olmaması elbette engel değildir, tam tersi; buna örnek olarak yüzyıl başında eğitimcisinin çabaları sayesinde serpilip gelişmiş bir kadına dönüşen sağır, dilsiz ve kör genç kız Helen

Keller'i gösterir. Önemli olan, zekâ içermesi bakımından zihindir; zekâyısa, onun gözünde insan ile makineyi ayırt etmeyen mantıksal çerçeveler içinde enformasyonun işlenme biçimidir. Bilgisayar eğitimi, çocukluk döneminde gayet vasat performans gösteren insan beyninin arasındaki farkı kapatabilir. Gerçi beyin bir bedende içerilir ve bu kuşkusuz sıkıntı kaynağıdır, ama Turing bu küçük ayrıntıyı da soğan kabuğu analojisiyle bir kenara atar: "Beynin ya da zihnın işlevlerini ele aldığımızda, tamamen mekanik biçimde açıklanabilen belli bazı işlemler buluyoruz. Diyoruz ki bunlar gerçek zihne tekabül etmez, bunlar gerçek zihni bulmak için soymanız gereken bir tür kabuktur. Ama sonra geri kalana bakıyor ve yine soyulması gereken bir kabuk görüyoruz ve bu böyle devam ediyor. Peki böyle devam ederek 'gerçek' zihne mi ulaşırız, yoksa hiçbir şey içermeyen deriye mi? Yanıt ikincisiye, o halde zihin tamamen mekaniktir" (Turing, 1983, 62). İnsan zihni enformasyon oyunundan ibarettir, altında hiçbir şey yoktur. "Teknik düzlemde," diye yazar P. Breton, "soğana bilgisayar adı verilecektir" (Breton, 1995, 103).

İnsana özgü görünen kimi entelektüel işlevleri simüle etmekle bilgisayar, bazı Yapay Zekâ kuramcılarının gözünde (ve hatta yaygın dilde), önce zihnın yansımaya, sonra da zekâyı düşünmenin bir modeline dönüştü; böylece zekâ da kendi ikizini buldu. Bilgisayar "beyin" mertebesine yükseldi ve beyin, çağdaş toplumsal hayal dünyasında etkili bir retorik oyun aracılığıyla düşünen bir makineye benzetildi. Sibernetiğin kurucuları Wiener, Von Neumann, Turing, Mc Culloth... canlıyı kendi inşa ettikleri makineleri model alarak bilgiyi işleyen bir sisteme indirgedi. Simon ya da Minsky gibi Yapay Zekâ kuramcıları enformatik mekanizmaları beynin mekanizmalarıyla ilintilendirerek, zekâyı insanın tekelinde olmayan bir enformasyon yönetme kabiliyeti diye tanımlayarak bu ilkeyi son noktasına vardırdı. Şu halde zihin bilgisayarı yönetenlerden pek de farkı olmayan bazı kurallara göre işleyen bir sistemdi. Bu anlamda öznenin tekilliği

pek de anlamlı değildi, çünkü düşünce onlara göre kişisel olmayan mantıksal bir süreçti.

Bedenin itirazı

Klasikleşmiş bir kitapta H. Dreyfus Yapay Zekâ'nın metafizik koyutlarını çürütür:

- Biyolojik koyuta göre insan beyni bilgiyi ikili tarzda işleyen sayısal bir bilgisayar gibi işlemektedir, nöron bağlantıları makinenin unsurları gibidir.
- Psikolojik koyuta göre insan zihni bir enformasyon işleme makinesidir, psikolojiyi gereksiz kılan ve bilgisayar ile insan arasındaki her türlü önemli ayrımı ortadan kaldıran formüllere tercüme edilebilecek nöron kurallarını uygulamaya mecburdur.
- Epistemolojik koyuta göre her türlü bilgi mantıksal ilişkilerle biçimselleştirilebilir.
- Ontolojik koyuta göre var olan her şey birbirinden bağımsız verilerden oluşan ardışık kümelerden ibarettir.

Dreyfus insanın dünyayla ilişkileri ile makinenin dünyayla ilişkileri arasındaki indirgenemez farkları göstermekte hiç zorlanmaz. Bilgisayar amacı bakımından sıkı sıkıya belirlenmiştir, insan zihninin esnekliğine ve bir enformasyonu anlama dönüştürme yeteneğine sahip değildir. Ne insanı çevresindeki çok çeşitli olgulara gösterdiği ilgilere göre bunlara duyarlı kılan “marginal bilince” ne bir kelime ya da bir durumun ikircikliğini belirli bir bağlamla ilişkilendirerek ortadan kaldırma kabiliyetine, ne de aynı türdeki verileri sezgisel grupta yoluyla genelleştirerek esas olan ile tali olanı ayırt etme kabiliyetine sahiptir. Bilgisayar belirli görevlerin –bunlar ne kadar devasa, hatta bazen insan yeterliliğinin sonsuzca ötesinde olsa da– yerine getirilmesi

için tasarlanmıştır; ama sonsuz çeşitlilikte durumlarla etkileşime girebilen insan zihninin hassasiyetine sahip değildir.

Bazı Yapay Zekâ kuramcıları kendilerini düşünen makineler gibi algılasa da, bilgisayar bedenden yoksundur ve bu durum performansı bakımından iyi, ama insanla kesin olarak birleşmesi bakımından kötüdür. Onlara göre önce zekâ, sonra madde gelir, hatta madde tali ya da yararsızdır. İnsanı “zihin” olarak düşünmek için onu bedensiz bırakmak, bedeni de salt yapıntı olarak ele almak gerekir. İkilik, yazılımın (*software*) bilgisayara (*hardware*) önceliği üzerinde bile yankı bulur. Yapay Zekâ’ya içkin insan temsili, Platon’dan ya da daha yakınlarda Descartes’tan ve La Mettrie’den miras aldığı beden horgörüsüne sadık kalır. Beden dünyanın anlaşılması önündeki engelden ibarettir; insan sınırlarını bilmeseydi yanılığa ya da el yordamıyla ilerlemeye yazgılı olamazdı. Yapay Zekâ için yalnızca zihin önemlidir; özellikle de bu bir makinenin zihniyse. Zekâ bedenin etrafında yüzen ama ona bağlı olmayan esirimsi bir form gibi algılanır; tesadüfen nöronlarda kök salmış, ama ilkesi yalnızca bedenin değil öznenin de dışına çıkartılabilecek bir tür ruhtur.

Coupland’ın öyküsündeki *nerd*’lerden biri, “organizmasını, beyni[ni] taşıyan bir tür kamyonet gibi, çocukları hokeye götürmek için yaylı arabasını almış bir varoş annesi gibi” düşünür (Coupland, 1996, 17). Minsky bedeni “beynin tele-operatörü” olarak algılar (Turkle, 1986, 221). Ona göre, “insanlar esas olarak birer makinedir [...], ama bir gün öyle mükemmel makineler olacaktır ki, bizi tamamen anlayacak ve bize ‘insanlar makine olabilir, ama biz değiliz’ diyeceklerdir” (Minsky, 1989, 37).

Sorulması zorunlu bir soru var: Zekânın yaratılmasında bedenin rolü. Dreyfus’a göre beden insanın dünyaya ulaşması için mutlaka gerekliyse, o halde makine aşılması zor bir handikapla maluldür: Gitgide büyüyen performansına rağmen Yapay Zekâ asla insanın zekâsını yakalayamayacaktır. Simülasyon gerçeğin yanında duracak, asla gerçeğe karışmayacaktır. Mekanizma

otomat ile insan arasındaki farkların silinmesine yol açmıştır, ama makinenin görelî sınırlılığıyla insandan ne kadar farklı olduğunu bizzat Descartes da vurgular. “O bizim gibi düşünce-
rimizi başkalarına duyurmak için kelimeleri ya da başka işaret-
leri asla kullanamayacaktır. Zira kelimeleri kullanacak kadar iyi
yapılmış bir makine hayal etsek, hatta bu makine, organlarında
bazı değişimlere neden olabilecek bedensel eylemler hakkında
bir iki laf edebilse, örneğin bir yerine dokunulduğunda ona ne
denmek istendiğini sorsa, bir başka yere dokunulduğunda ona
kötülük yapıldığı için haykırsa bile, kelimeleri çeşitli şekillerde
düzenleyerek kendisine söylenen sözlerin anlamına bir karşılık
verebileceğini –ki bunu en şaşkın insan bile yapabilir– hayal
edemeyiz.” Descartes bundan sonra bir noktayı daha geliştirir:
“Birçok şeyi bizim kadar, hatta bizden daha iyi yapabilseler bile,
başka şeylerde kesinlikle bizden eksik kalacaklardır ve bunlara
bakarak bilgiyle değil yalnızca organlarının yatkınlığıyla dav-
randıklarını söyleyebiliriz” (Descartes, 1966, 79). Böylelikle Des-
cartes, özel alanlarda dehşetengiz bir teknik yetkinlikle donatıl-
mış makinelerin, insanın kavradığı ve dünyayla ilişkisinde karşı
karşıya kaldığı olayların çokluğu karşısındaki görelî yoksulluğu
üzerinde durarak bir tür paradigma formüle eder. Yapay Zekâ
için bir durum nesneldir: Bilgisayar tarafından yapılandırılması-
nın insan zekâsı tarafından yapılandırılmasına yakınlaşması için
yeterli sayıda veriye indirgenebilir olması yeterlidir.

Ne var ki dünya karşısında insan, depoladığı bir dizi para-
metre karşındaymış gibi davranamaz. Onun evreninin sınırları,
borçlu olduğu simgesel sistemlerin koyduğu sınırlardır. Beden de dil
gibi dünyanın ölçülerinden biridir, bireyin günlük hayatında karşılaştığı
ve yalnızca ona anlamlı gelenleri seçtiği uyarılar yığını üzerine atılmış bir ağıdır. Birey çevresini her an
bedeni üzerinden yorumlar, eğitiminden ve alışkanlıklarından
gelen yönelimlere bağlı olarak çevresi üzerinde etkide bulunur.
İnsanlık hali bedenseldir. Düşünce nasıl tende köklenmişse, be-

denin de bir kavramsallığı vardır. Hayatın genel deneyimine dayanan bu saptama karşısında her türlü ikicilik silinip gider. Hareketin daha şimdiden bilgi olduğunu, pratik duyu olduğunu gözlemleyen M. Merleau-Ponty, bedenın “dünyaya doğru bir proje” olduğunu yazar. Algı, yönelim ve devinimin sıradan eylemlerde apaçık biçimde iç içe olması, kaynağında eğitim olduğunu ve ona kılavuzluk eden bir tanışıklığın olduğunu unutturmamalıdır. “Bedenim” der, “bütün nesnelerin ortak dokusudur ve en azından algılanan dünya bakımından ‘kavrayışımın’ genel aracıdır” (Merleau-Ponty, 1945, 272). Öyleyse beden iradenin kontrolüne tabi ve iletişime engel olan edilgen bir madde değildir; kendine özgü mekanizmalarıyla daha baştan dünyanın kavranışındır. Bu duyulur bilgi, bedeni çevresiyle karşı karşıya bulunan bireyin yönelimlerinin sürekliliğine kaydeder; devinimlerini ve eylemlerini ilkesel olarak yönlendirir, ama öncesinde uzun bir düşünümü şart koşmaz. Aslında, gündelik hayatta, bir günlük süreyi dolduran binlerce hareket ve eylem, *cogito*’nun derinlemesine dolayımılması olmadan yapılır, dünyayla ilişkinin apaçıklığı içinde doğal olarak birbirine eklenir. Alışmış olduğu bir ortamda birey asla bedeninden dolayı kopuş ya da belirsizlik konumunda değildir (bir gaf ya da dikkatsizlik hariç), alıştığı çevrenin kıvrımlarına sorunsuzca girip çıkar. “Diyelim şuradan şuraya gitmek istiyorum: İşte, daha beden mekanizmasının insani olmayan sırtına ermeden, onu sorunun verileriyle uyumlu kılmadan –örneğin hedefin yerini herhangi bir koordinat sistemine göre belirlemeden– oradayımdır. Hedefe bakanım, hedef beni çeker ve bedensel aygıt kendimi hedefte bulmam için yapılması gerekeni yapar” (Merleau-Ponty, 1960, 83). Kendi yetkinlik alanında güçlü, ama insan için hiçbir zorluk çıkarmayan başka durumlar karşısında çaresiz ya da sıkışmış kalan otomat, böyleleri bir akışkanlığa erişemez.

Boşlukta asılı kayıtsız form ya da kokuları değil, bir anlam ve değer evrenini algılamak hemen. Algılamak dünyaya simgesel

olarak sahip olmaktır, insanı dünyaya dair bir kavrayış içine yerleştiren bir şifre çözümüdür. Anlam insanın şeylerle ilişkisinde ve anlamın tanımlanması konusunda başka insanlarla girilen tartışmada, dünyanın bu kategorilere yerleşmekte istekli olup olmasında kurulur. Duyulur dünya, yalnızca toplumsal bir doku içine yerleşmiş insanın duysal ve duygusal algılayışı dolayımıyla erişilebilen bir gerçekliğin toplumsal, kültürel ve kişisel terimlere tercüme edilmiş halidir (Le Breton, 1998). Kendini tüketilemez bir anlam potansiyeli olarak sunar. Niyetler, beklentiler, heyecanlar ve duyarlılık, insanın bakışında mukimdir. İnsan zekâsı tekil ve kaçınılmaz olarak tensel bir varoluş halindedir, ondan ayrı değildir. İnsanın yetilerinden çoğu hiçbir programlanmaya izin vermez; bilgisayarın bedeninin olmaması, onu erişebileceği anlamları geliştirerek tam bir zekâya ulaşmaktan alıkoyar. Elbette Yapay Zekâ taraftarları bedenin yokluğunu kolaylıkla diğer yünden, yani her türlü hata ve sınırlılık kaynağından kurtulmuş bir makinenin tartışmasız avantajı olarak algılayabiliyorlar. Ama beden, Yapay Zekâ'yı gerçek bir düşünceden yoksun bırakan alaycı kum tanesidir. Bilgisayar dünyanın ancak bir program sayesinde perspektif içine alınabilen birbirinden bağımsız ve eşit büyüklükte veri dizilerine indirgendiği soyut bir evrende işler.

Bilgisayarlar güçlenerek iletişim, çalışma, eğitim, belleğe alma, yazı ve kavramlaştırma tarzlarını değiştirmeye başladılar; ama yine de “zekâsı” insanunkinden başka bir düzleme bağlı makineler olarak kaldılar. Nitelikleri ya da performansları ne olursa olsun makine dünyayla insanın kurduğu ilişkiyi kuramaz. Makine enformasyonu işlese de, insan bir anlam evreninde yaşar ki bu bambaşka şeydir. Düşünce ile duygunun birbirinden koparılması, insan düşüncesinin indirgenemez biçimde duygusallıkla yüklü olduğunu unutturarak, zekânın bilgisayar mantığı terimleriyle incelenmesine izin verir (Le Breton, 1998). İnsanın dünyayla ilişki tarzları bilgisayar için erişilemezdir; buna karşı bilgisayar insan tarafından kendisine devredilen uzmanlık işlerini yerine getir-

mekte üstündür, dünyayı hissetmez, enformasyonların kodlarını çözer. Bilgisayar, kaydettiği ya da ürettiği metni anlamaz, Proust'un bir metni ile idari bir belge arasında ayırım yapmaz, dünyayla duyarlı bir ilişki içinde değildir. Benlik bilincinden, duyarlıktan yoksun olduğu için dile yabancısıdır ve kendi programlarıyla sınırlıdır, dilin transit geçiş yaptığı bir araçtır, ama dilin öznesi değildir. Tıpkı bir kitap sayfası gibi bilginin dayanağıdır, bilginin değerinden ve içeriğinden habersizdir, bildiğini bilmez. Bilgisayar sergilediği bilgi karşısında buz gibi dururken, insan sürekli olarak duygusal bir devinim içindedir. "Bir irade, yani üzerine düşünülmüş bir ihtiyaç değil, bir iradenin aletidir" (Kemp, 1997, 255). Bilgisayar imleri manipüle eder ama anlamlarına erişemez, düşünemez çünkü düşündüğünü bilmez. Tarihsiz, Başka'sızdır, tenin günahından ya da bedenın kirlenmesinden değil, insanın zekâsından doğmuştur. Ölmez; durur, yıpranır ya da bozulur. Defnedilmez, yakılmaz; hurdalığa gider. Bilgisayar metaforun lütfuyla ya da Yapay Zekâ kuramcılarının metafiziğinin lütfuyla düşünüyor olsa bile, insani varoluşun ahlaksal boyutunu da bilmez. İşlenecek bilgilerin hiyerarşisi hariç, değerler sistemi yoktur, çözülecek bir dizi hedefi vardır. Temelde bir vasıta olarak kalır. Bazıların istediği gibi, hayatın teknolojiden itibaren *ex nihilo* yaratıldığı yolundaki eril mitin peşinden ne kadar giderse gitsin, onu gitgide daha mükemmel kılma çabası başarısız olmaya mahkûmdur.⁶¹

Ancak dünyanın teknik terimlerle yeniden simgeleştirilmesine neden olan sonuçlarıyla birlikte birtakım benimsenmiş söylemleri, benlik imgelerini ve toplumsal pratikleri besleyen teknisyenlere özgü hayal dünyası karşısında antropolojik silkinış etkisiz kalmaktadır. İnsanın aşağılanması ve ona içkin olan be-

61 S. Turkle ve P. Breton, çok sayıda söyleme, Yapay Zekâ kurucularının düşlerine kaynaklık eden bu mitin gücüne dikkat çekerler; bu kuruculardan bazıları kendilerini Golem'in mucidi Rabbi Loew'in torunları sayar (Turkle, 1983, 226; Breton, 1995).

denli olma durumunun horgörülmesi zemini üstüne bir makine dini gelip yerleşmektedir. Örneğin 1965'te Simon, yirmi yıla kadar makinelerin "insanın yapabildiği her şeyi yapabilir hale geleceğine" inandığını ifade etmişti. Aynı dönemde Minsky, "gelecek nesil bilgisayarların çok zeki olacağını, öyle ki bizi evcil hayvan olarak alırlarsa kendimizi şanslı sayacağımızı" düşünüyordu (Searle, 1985). MIT'den E. Friedkin'e göre, "Yapay Zekâ evrimin bir sonraki aşamasıydı."⁶² İnsanın makine olarak, makinenin de insanın entelektüel dengi olarak düşünülmesi, insanın ya da makinenin toplumlarımızda nasıl muamele gördüğü konusunda etkili olur; kolektif bir hayal dünyasını harekete geçirir, insanın ve makinenin statülerini ve birbirleriyle ilişkilerini etkiler, bir siyaseti ve özellikle bir etiği gerekli kılar. Bir insan karşısındaki sorumluluk bir makine karşısındaki sorumlulukla aynı değildir.

Duyarlı ve zeki android

Çok sayıda yazar bilgisayarın canlı bir yaratık olup olmadığını sorarken, başkaları insanın da nihayetinde biraz karmaşık ama alt düzey bir bilgisayar olup olmadığı sorusunu sorar. Bazıları bir adım daha atarak insan ile otomat arasındaki bütün farkın pek yakında ortadan kalkacağını sevinçle ileri sürer. Örneğin J. Culbertson: "Yeterince merkezi hücremiz olsaydı, bunlar yeterince

62 Lucien Sfez hiçbir teknolojik nesnenin bilgisayar kadar çok yakıcı mesele ve coşkulu deklarasyon, insanın doğasıyla ilgili bu kadar çok hararetle tartışma doğurmadığını isabetle gözlemliyor. Ne telefon, ne otomobil, ne uzay yolculuğu. "Daha dün felsefenin eski bir dalı olarak görülen metafiziği geri getiren" diyor, yalnızca "iletişim makinesi" olmuştur (Sfez, 1992, 360). Proust'u bir cep kitabından okuduğumuz zaman kitabın sayfasına bakıp kendimizden geçmeyiz, çünkü kitabın metnin yazarı olmadığını biliriz. Bir konser kaydını CD'den dinlerken CD okuyucusuyla kendimizden geçmeyiz, müzisyenlerle kendimizden geçeriz. Ama bilgisayar söz konusu olunca ilişki terse döner, çoğu zaman programın yazarı unutulur. Sanal gerçeklik konusunda da aynı dinsel söylemle karşılaşırız.

küçük boyutlarda olsaydı, her hücrenin yeterince uç soğancığı olsaydı, her sınır bağlantısına uygun sayıda soğancık yerleştirebilseydik ve bütün bunları birleştirecek kadar zamanımız olsaydı, o zaman girdileri ve çıktılarıyla ilgili her türlü muhasebe defterini tutabilecek robotlar oluşturabilir, başka deyişle herhangi bir verili koşulda arzu edilen herhangi bir davranışı uygulayabilecek bir robot inşa edebilirdik. Tamı tamına John Jones ya da Henry Smith gibi davranacak bir robot yapmak hiçbir özel zorluk çıkarmazdı" (Dreyfus, 241-242). Bedenin parçalanması koşullarında, insanlık ile makine arasındaki sınırlar bulaşır. "Evrenimizi altüst eden en çarpıcı değişim kuşkusuz insanın şeyleşmesidir," diye yazar Philip K. Dick, "ama cansız olanın makine dolayımıyla insanlaştırılması da bu değişime eşlik eder. Bundan böyle canlı ile cansız katıksız kategoriler olarak karşı karşıya koyamayacak olmamız bizim paradigmamızı oluşturacak" (Dick, 1989, 8).

Dick'in hayal kurucu sosyolojisi modern dünyanın en can sıkıcı sorularını ortaya atar. Horkheimer Hamlet kişiliğinde ilk modern bireyi, Hamlet'in sözlerindeyse ontolojik sorunun doğuşunu görüyordu. İnsan ile otomat arasındaki sınırların ortadan kalkışının öncülleri bugün yeni bir ontolojik sorgulamaya varmıştır. Modernitenin muzaffer çağında Philip K. Dick bize Batılı insanın kendi kimliğiyle ilgili beslediği kuşkuları en derinlikli biçimde ifade eden soruyu ironik biçimde fısıldar: *Do androids dream of electric sheeps?* [Androidler elektronik koyunlar hayal edebilir mi?] Bu kitapta insan ile android (ya da hayvan ve simülakr) arasındaki ayrım o kadar incelmıştır ki, her ikisinin de doğasını belirlemek için özel bir sınav gerekir. Android varsayılanlar, onlarda eksik olduğu düşünülen biricik nitelik olan empati derecelerini ölçen Voigt-Kampff adlı bir teste tabi tutulur. Bununla birlikte, Deckard artık nerede olduğunu kendi de bilmemektedir. Rachel adlı bir androide âşık olur, onunla sevişir, aslında onu öldürmesi gerekirken gitmesine izin verir.

Ridley Scott'un filmi *Blade Runner* [Bıçak Sırtı] meseleyi daha da radikalleştirir: Rachel, Deckard'a Voigt-Kampff testinden geçip geçmediğini sorar. Deckard'ın kimliği sallantıdadır, çünkü niha-yetinde kendisinin de bir android olmadığını garantileyen hiçbir şey yoktur. Nitekim replikantlar, insan eli mahsulü mükemmelli-ğe ulaşmış yapımlardır. Onlara şırınga edilen kimyasal bir mad-denin etkisiyle bir geçmişleri, bir çocuklukları ve anne babaları olduğu duygusunu yaşarlar. Bedenlerinin sentezinde hiç kusur yoktur ve acı duymak da dâhil olmak üzere, insan bedeninden hiç farkları yoktur. Kökten bir ayrım çizgisi çeken tek öge empati-dir, ama replikantlar empatiyi mükemmelen simüle edebildikleri için sırları yalnızca testle açığa çıkarılabilir. Hatta film androidle-rin insanlardan daha insan olduğunu gösterir gibidir. Ben insan mıyım, yoksa makine mi? P. K. Dick'in şaşırtıcı öngörüsünü hatırlayalım: "Bir gün gelecek, General Electric fabrikasından çıkan bir robota ateş eden insan büyük bir şaşkınlıkla onun kan ve gözyaşı döktüğünü görecek. Ölmekte olan robot da insana ateş edecek ve büyük bir şaşkınlıkla insanın kalbi sandığı yerdeki elektrikli pompadan gri dumanların yükseldiğini görecek. Bu ikisi için de bundan daha büyük bir hakikat ânu olabilir mi?" (s. 66).

Coupland'ın kişilerinden biri şöyle der: "Şuna inanıyorum ki *nerd*'lerin gizli rüyası makinelere şunu sormaktır: 'Ne düşünüyor-sunuz, ne hissediyorsunuz, benim düşündüğüm ve hissettiğim şeyi mi?' (1996, 215). Yapay Zekâ söylemlerinin bir bölümü ma-kineyi beyinle özdeşleştirmek isterken, bir başkası da canlı form-ların benlik duygusunu ve duygusallığını elinden alarak insan ile bilgisayar arasındaki mesafeyi küçültmeye çalışır. İnsanı sıfatla-rından arındırmak makineyle arasındaki mesafeyi indirgemenin kökten bir biçimidir. Bu bakış açısında bilinç başka hiçbir teme-li olmayan bir tür yapıntıya, dilsel bir konvansiyona dönüşür. Minsky'ye göre bilinç insanda batıl inanca dönüşmüş, bir tür sahte tanrının eşdeğeri olan bilişsel bir mekanizmadır: "Yaptığınız her şey için bir neden bulmanız gerektiğinde, ona bir ad verme-

ye çalışırsınız. Siz ona ‘ben’ dersiniz, ben ‘siz’ derim” (Minsky, 1988, 445). D. Dennett “ben”in bir yanılısıma olduğunu, “anlatısal bir ağırlık merkezi” olduğunu söyler. Düşünce “ben” ile eş-tözlü değildir, bazı araştırmacılar “kendi”nin varlığını bile inkâr ederek makinenin “düşündüğünün” düşünülmesini daha da kolaylaştırırlar. Başkaları, “kendi” mefhumunun kesinlenemezliğini, “yapay” ve insani” zekâları aynı düzleme koyma gerekçesi olarak görürler; insani zekâ asla kanıtlanmaksızın varsayılan bir “kendi” içinde kapalıdır. Bilişimsel mesihçiliğe göre bir gün her şey mümkün olacaktır, bilinç bilgisayarları da etkileyecektir. “Kendinin bilincinde olmak, kendini özne olarak kavramak ne anlama gelir?” diye sorar Chazal (1995, 111). “Söz konusu olan, eylemlerimizin ve düşüncelerimizin nedeni olduğumuz yönündeki mahrem duygumuzsa, muhakeme etme, olumlama ve olumsuzlama gücüne sahip olduğumuz duygusuysa, kendini uygulayabilen bir iradeye sahip olma duygusuysa, makinenin ve programlarının buna özü gereği sahip olmayacağından ne ölçüde emin olabiliriz?” (Chazal, 1995, 111).

H. Putnam’a göre robot ya da makinenin inorganik madde-den oluşması ve bir imalat atölyesinde tasarlanmış olması kendilik duygusuna sahip olmasına engel değildir. Wittgenstein’in bir argümanını yeniden ele alan Putnam’a göre (1983), “Ağrım var” diyen birinin savını kimse doğrulayamaz. Acı duymak bazı sinir liflerinin uyarılmasından doğan zihinsel bir haldir, ama o anda bizzat sinirlerin işin içinde olduğunu kimse doğrulayamaz. Putnam’a göre acı fiziksel bir halle bağıntılıdır, ama onunla özdeş değildir. Bir marj vardır. D. Lewis (1980) aynı eğretilenemeyle zihinsel hal ile fiziksel hal arasında bir dizi kopuş olanağını gündeme getirir. Acı çeken insan acısını ille de gözlemlenebilir bir davranışa tercüme etmek zorunda değildir. Acı duyan, ama fizyolojisi olmayan, örneğin hidrolik bir aygıttan oluşan bir “Marslı”nın acısını tavrıyla açık ettiğini düşünelim. Bu Marslı acı çekerti ama kendini insanunkinden bambaşka bir fiziksel hal

içinde bulurdu.⁶³ Hissedilen ile zihinde olan arasındaki kopuşun olanaklılığı bin bir türlü vakarın yolunu açar. Bu bakımdan hakikati tamamen imkânsız kılar ve diğer yandan makinenin de bir benlik bilinci yaşamasının mümkün olabileceğini savunur. Bu güçlü bir kanıtlama sayılmaz, ama makine ile insan arasında bilinç düzleminde bir “izomorfizm”, “düşünmenin önünde engel yok”tur. Searle’ün robotun düşündüğünü bilmediği yönündeki güçlü itirazı bir dil ve mantık oyunu içinde eriyip gider.

J. Bouveresse özellikle *cogito*’ya dayanarak buna yakın bir sav ileri sürer. Nitekim Descartes’a göre *cogito*’nun saydamlığı ben’i daha en baştan düşünen bir özne kılar. Buna karşı, Başkası söz konusu olduğunda, bedeninin ötesinde bir bilinç algılamak için kanıt gerekir. Başkası’na dair ilk başta gördüğüm, yalnızca bedensel mevcudiyetinin gizemidir. Bilinciye hiçbir biçimde açık değildir ve ben onu ancak çıkarsayabilirim, çünkü ben o değilim. Makineyle ilişkide de aynı belirsizlik ve dolayısıyla kesinleme güçlüğü’nün olduğunu belirtir Bouveresse. Bir zihin halinin tarifi bir dil oyunudur, yoksa hakikat sözü değildir. “Davranışsal ya da fiziksel süreçleri betimleyen hiçbir sözce kümesi, bağıntılı bir bilinç halinin varlığını mantıksal olarak içermez (mantıksal olarak da ona asla eşdeğer değildir)” (Bouveresse, 1971, 418). Bouveresse tartışmanın iki tarafı arasındaki gerilimi korur: Ona göre makinelerin düşünüp düşünmediği kesinleştirilemez. Ama bunu yaparken zeki makineye bilinç atfedilmesine de göreli bir meşruiyeti teslim eder. Bununla birlikte, böylesi bir kararın etik sonuçlarına işaret eder: Ya makinelere insan muamelesi yapmak ya da en aşırı uçta, insanlara makine muamelesi yapmak. İnsani ve mekanik formların birbiriyle kaynaştırılması, Yapay Zekâ’nın sürekli gündeme gelen ikiciliği, “mekân ile beden arasındaki ikiliğin yerini ‘zihin, beden, makina’ üçlüsü almıştır” diyerek haklı

63 Acı çeken insan karşısında duyulan kuşkunun ahlaksal sonuçları vardır; muhtemelen “abarttığı” ve söylediği kadar fazla acı çekmediği bahanesiyle acısını dindirmeyi savsaklamaya yol açar (bkz. Le Breton, 1995).

bir gözlemde bulunan Bukatman'ın çözümlemelerini doğrular (Dery, 1997, 307).

Bilişim tutkusu

Altmışlı yıllarda MIT'de gelişen bilişim tutkusu, yağ damlası gibi yayılan bir kültür halinde yavaş yavaş sayısız başka meraklıya intikal eder. O dönemde bir avuç adam (hiç kadın yoktur) kendilerine programlama kurnazlığı anlamına gelen *hacker* adını verir. Var güçleriyle aralıksız çalışır, bilgisayarlarının yanında uyur, sandviçle beslenirler; sıkı hayat tarzlarıyla saygınlık kazanmışlardır. *Hacker*'lar bilgisayar çevresinde kendi başına bir hayat tarzı yaratırlar. Kılık kıyafet ve görünümüne kayıtsız, uyku uyuma ya da yemek yeme kaygısı olmayan, salonların dışında kendini rahatsız hissedenden, ama bedenlerini ve ruhlarını bütünüyle yutmuş bir tutku içindeki genç adamları belirten Weizembaum'un betimlemesi (1981) hâlâ revaçtadır. "*Hacking* güvenli bir hayat tarzıdır, ama bir kere benimsenildi mi bırakılması zordur. Bütün hayat şaşırtıcı bir açıklığa kavuşur. *Hack*'liyorsanız, başka *hacker*'larla konuşuyorsunuz demektir. *Hacker*'lar kültürü ve hayat tarzıyla bir toplumsal grup teşkil eder. Kendinde bir dünyadır. Hâlâ bir sığınma yeridir," der bir öğrenci (Turkle, 1983, 184). Bilişim tutkunları yalnız yaşayan insanlardır, ama asla yalıtık değildirler, grup oluştururlar ve bilgisayarları onlar için bir dosttan fazlasıdır, bir var olma ve ışımaya kaynağıdır.

Bilgisayar, insanın zekâyla ve hatta duyguyla ilgili konulardaki ayrıcalığını küçümsemek için sık başvurulmuş bir göndermedir. Ama aynı zamanda ayrımların ortadan kaldırılması yönünde ters bir stratejiyle, kişiselleştirme nesnesi olan bilgisayar insana yaklaştırılır. Bazı kullanıcılar bilgisayarlarına bir ad ve bir cinsiyet verir, onunla yakın bir arkadaş gibi etkileşime girer ve alışıldık beklentilerine karşılık vermediklerinde ihanete uğramış sevgililer gibi öfkelenirler. Turkle bilgisayar kullanıcılarının bilgisayara

duygular, niyetler, heyecanlar ve zekâ atfetme eğilimlerine dayanarak ondan “metafizik makine” olarak bahseder. Bilgisayar bir yoldaştır, parametrelerine hâkim olduğunda dünyaya giriş kaynağıdır ve yetkinlik alanı dışındaki her türlü sürprizden kaçarak sığınulan bir yaşam biçimine dönüşür. Turkle’ın saptamaları arasında başkalarıyla ilişkilerin pek kolay algılanmaması, cinselliğin belirsiz olması ve makinenin verdiği güveni vermemesi vardır (187).⁶⁴ Başkalarıyla yaşanan duyumsallık daha ziyade inkâr edilir. Turkle makineyle telepatik ilişki fikrinin de önemine, yani bilgisayarı zihnin uzantısı kılacak kadar onunla içli dışlı olma duygusuna dikkat çeker. “Bilgisayarın bir kişi olduğunu düşünmüyorum,” der Alex, “ama bir kişi olduğu izlenimini bana vermiyor demiyorum. Özellikle ihtiyaçlarıma daha uygun olması için arayüzümü sistemle birlikte kişiselleştirdikten sonra bunu hiç diyemem. Sanki tanıdığım biriyleymişim gibi. İşin nasıl yapılmasını istediğimi tamı tamına bilen biri gibi” (182). Psikolojik bir söz dağarcığı bilgisayara sık sık uygulanır. Bir satranç oyunu programının tasarımcısı, programı hakkında şöyle konuşur: “Kendini tehdit ve saldırı altında hissederse şahını ileri sürmek istiyor. Değer ile gücü birbirine karıştırıyor, bu da onu kendini tahrip edici bir davranışa yöneltiyor” (12). İnsan makineyi psikolojik terimlerde düşünse de, yolun yarısında durmaz ve simgesel bir sembiyoz yaratarak kendini de bilişim terimleriyle düşünmeye kadar işi götürür.

Zihnin mikro-işlemci olduğu teması Yapay Zekâ’nın nakaratıdır; bundan dolayı, tutkunların çoğunda gündelik hayatta “makinesel bir beden” imgesini besler. S. Turkle kişisel bilgisayar kullanımlarıyla ilgili anketinde, zihnin bilincin değil zihinsel

64 Anthony, S. Turkle’a şunu söyler: “Duygusal bir hikâye çok mütehakim bir şey. Bilgisayarı ve sevdiğim başka şeyleri ikinci plana atar” (s. 188). Bilişim tutkunları hakkında S. Turkle (1983 ve 1997) ve S. Levy’nin (1984) yanı sıra bkz. P. Breton (1990). Coupland’ın kitabı (1996) *nerd*’lerin gündelik hayatı hakkında muhteşem bir belgeseldir.

yazılımların işletilmesinin bir sonucu olduğunu düşünen çok sayıda kişiyle karşılaşır. Ned'e göre, "bilinç ve özgür irade, çok büyük sayıda zeki işlemciyi çok büyük sayıda aptal işlemciyle birbirine bağlayan milyar kere milyarlarca sinir bağlantısının yarattığı yanulsamalardır." Mark'a göre, "evin içinde küçük işlemciler yığılından başka kimse yoktur." (254-255). "Ben" teknik bir efekttir, biricik gerçek içerik zihnin mikro-işlemcileridir. Filozof Pylyshyn, işi konuşmak olan bir kişinin beyin hücrelerini teker teker elektronik bileşenlerle değiştirerek, beynini entegre devrelerden oluşan bir düzenlemeden ibaret kılmayı hayal eder. Yapay Zekâ metafizikçilerine göre bu hatip aynı şekilde davranacak ve söylevine sakın sakın devam edecektir (Crevier, 1997, 319).⁶⁵ Norman, insan zihnini "sahte bir program" olarak kuramlaştırır; dil sürçmelerini, bilgisayarın işleyişine göndermeyle, verilerin işlenmesindeki bir hata olarak, bir aktarım arızası vb. olarak çözümler. Bilinçdışı da zihnin yazılımındaki bir işlev bozukluğudur. Makinedeki bir defodan ileri gelir. Daima insanların performansını küçümseyip bilgisayarın performansını göklere çıkarma kaygısı içindeki Minsky şöyle yazar: "Bilinç üç aşağı beş yukarı yakın geçmişte düşünmüş olduklarımızı içeren kısa vadeli bir bellekten ibarettir. Teknik sorunların hepsini çözebildiğimizde, bizden çok daha bilinçli makineler imal etmek kolay olacaktır. O zaman, öncelikle kısa vadeli belleği artırmaya çalışacağız" (*Whole Earth Review*, 37).

Rucker gibi saygın bir mantıkçı da makinenin zorunlu olarak ruh ya da bilinçten yoksun olmadığını düşünerek bir tür

65 J-P. Changeux'nün indirgemeci yaklaşımı insan zihnini bir elektrik akımının bir nöron ağı içindeki parkuruna dönüştürür. Changeux ayrıca beyni enformasyon işleyen bir makine olarak tarif etmek için "düşünen makine"den bahseder. Oysa düşünen beyin değil, bütün tarihiyle, tekil psikolojisiyle, toplumsal ve kültürel aidiyetiyle insandır, yani beynin bir araçtan ibaret olduğu tekil bir insan. Beyin düşünmek için vazgeçilmez olsa bile, içeriğinde öznenin yaşayan bilincinden başka bir şey yoktur.

makine mistisizmi geliştirir. Ona göre insan birbirinden ayrı üç kısımdan oluşur: Beden ve beyin tarafından şekillendirilen malzeme; bellek, yetkinlikler ve davranışları içeren yazılım; benlik duygusunu billurlaştıran bilinç, bir anlamda ruh. Rucker'e göre malzemenin ya da yazılımın modifiye edilmesi bütünde etki yaratmaz. Organların yerine yenileri konulabilir, insan beyninin yerine yapay bir beyin konabilir ve yapıda hiçbir şey değişmez. Bilinç bütünün işlemcisidir, benlikle ilişkinin kalıcılığıdır, varoluşu cisimleştirir ve varoluş Rucker'e göre bir Mutlak'tır, ama insanın ayrıcalığı değildir, makineler de ondan pay alır, bir ruha sahiptirler ve "insanlar kadar iyi olabilirler" (Casti, 1991).

Bilince saldırı, mikro-işlemciler karşısında insanın bütün tekilliğini tepeden kesip atma kaygısıyla, duyguya saldırıyla birleşir. Bilgisayarın ya da robotun duyarlılık ya da duygusallıktan yoksun oluşu Yapay Zekâ metafizikçilerini durdurmaz: Makine henüz duygusuz olsa bile, onlar bir gün duygulu olabileceğine kanidir. Örneğin Chazal'a göre, "bugün bilgisayarlar duyguları simüle etmiyorsa ya da duygusal olarak adlandırılacak davranışlara kabil değilse, asla kanıtlanmamış kuramsal bir olanaksızlık dolayısıyla değil, daha ziyade bilişimde ağır basan ve onu yönlendirmiş olan pragmatik kaygılar ve ekonomik kısıtlılıklar hızlıca yararlı olmuş bir Yapay Zekâ'nın geliştirilmesi lehinde işlediği içindir" (Chazal, 1995, 68). Simülasyon ile gerçek arasındaki ayrım bir kere daha dil oyunuyla silinir; eğer makine programları sayesinde heyecan belirtileri gösteriyorsa, o zaman hissetmediğini düşünmek için sebep yoktur. Zeki makinelerin de yakında çevreleriyle daha iyi etkileşime girmek için insan duygularının yerini tutan bir şeyler geliştireceğine kani olan D. Crevier'de aynı mealde çok sayıda ifade vardır. "Bir robotun işlevlerini doğru şekilde üstlenmesi için iyi yapılmış bir işin tatminine eşdeğer bir şey hissetmesi gerekecektir; eğer birtakım engeller görevini yerine getirmesini önlediyse, bu kez de hüsrana duyması gerekecektir" (Crevier, 1997, 374). Yapay Zekâ metafi-

ziği dil oyunlarına dayanır, simülasyonun tespitinden gerçeğin olumlanmasına geçer; makine düşünüyor görünüyorsa düşünüyordur ya da bir gün düşüneceğini düşünmemizi engelleyen bir şey yoktur. Şimdi hiçbir duygu yaşamıyordur ama bir gün mutlaka yaşayacaktır. Bütün rüyaların gerçekleşeceği zaman yarındır. "Bir düşüncenin, hatta bir bilincin elektronik devrelerden nasıl oluşacağını hayal etmek elbette zordur; ama düşüncemizi ve bilincimizi nöronlardan, sinapslardan, nörotransmitörlerden ve sinir akışından hareketle açıklamak da kolay olmaz" (Chazal, 1995, 77). Yapay Zekâ bilinci tanımlamakta çuvallıyorsa da bir gün karmaşık bir makineden bilincin doğacağını, hayat kıvılcığının bir zamanlar Frankenstein'ın yaratığına dokunduğu gibi siborga da dokunacağını düşünmeyi engelleyen bir şey yoktur. Kifayetsizlik geleceğin harikalarının en iyi kozudur.

Bazı Yapay Zekâ (ve sanal gerçeklik) akımlarına özgü dinselîği besleyen Crevier, Yapay Zekâ'nın Kopernik'in açtığı, Darwin ve Freud'un devam ettirdiği bir süreci nihayetine vardırdığını düşünür: "Zihnin kökeninin maddi olduğunu" kesin olarak kanıtlamak. Şu retorik de buradan gelir: "Eğer bu doğruysa, yalnızca düşünceleri değil, bilinci, duyguları ve heyecanları da olan varlıkları atıl bir maddeden hareketle yeniden yaratmak mümkün olamaz mı?" (Crevier, 1997, 313). Yapay Zekâ'da zekâ yalnızca bir dil oyunuyla vardır; kelime şeyi yaratır, eski göndermeleri bulandırır ve insanla karşılaştırıldığında, bilinç ve duygular gibi bir içeriğe belli belirsiz tanıklık ettiği gerekçesiyle, makineye bilinç ve duygu atfetmek gibi beklenmedik ve alt üst edici yakınlaştırmalara izin verir. Bazı yazarlar kelimeleri harfiyen anlamayı sevdiği için dilin mucizesi makinenin mucizesi olur; makine bir anda tartışmasız bir insanlık mertebesine yükselir. Ne var ki bir robot yorgunmuş, yaralı ya da bezginmiş gibi davranmaya programlanabilse bile, ne kendini yorgun hissedecektir, ne yaralı, ne de bezgin (Ziff, 1983). Robotların psikolojisi yoktur, ama kendileri ile robotlar arasın-

daki simgesel sınırları silme iddiasında olanların çok tuhaf bir psikolojisi vardır.

Homo silicium

1810'da Kleist, Batı'nın hayal dünyasında bedenın aşığılanması geleneğine etkileyici bir metinle önemli bir katkıda bulunur. Hikâyesi, yazar ile pazar meydanına kurulmuş bir kukla tiyatrosu karşısında büyülenmiş bir opera dansçısı arasındaki diyalogu sahneler. Eklemlı kukla zarafetiyle, dansçının gözünde insandan son kerte üstündür, çünkü esas olarak ruhu hareketlerinin tam kalbindedir, ağırlık merkezi kaymamıştır. Canlı dansçının merkeziyse, tersine, ya önde ya da arkadadır, daima bedeninden kopuktur. Kuklanın uzuvları "olması gerektiği gibidir, yani ölü, sarkaçlardan ibaret ve yalnızca ağırlık yasalarına tabidir; bizim dansçılarımızda arasak da bulamayacağımız harika bir özellik" (Kleist, 1993, 14). Dansçı şunu da önemle ekler: Kukla yalnızca bedeninden kurtulmuş değildir, günahların en beterinden, yani her türlü etkiye açık olmaktan da muafır. İşte, içi boşaltılmış, bedeninin olmaması sayesinde doğuştan zarif, siborgu müjdeleyen bir yaratık. Hatta Kleist'ın dansçısı proteze methiye bile düzecektir: "Bazı İngiliz sanatçıların uzuvlarını kaybetmiş bahtsızlar için ürettiği şu mekanik bacakları hiç duydunuz mu? [...] Hareketlerinin çizdiği daire elbette sınırlıdır; ama ellerinin altında olanı da bütün duyarlı zihinleri şaşırtacak bir sükûnet, zarafet ve kolaylıkla kullanırlar" (12-13). Galatea'dan Geleceğin Havva'sına uzanan siborg beklentisi, uzun zamandır toplumlarımızın erişilecek ideali olarak kendini duyurmaktadır.

Altmışlı yılların uzay keşifleri bağlamında Clynes ve Kline, siborg (*cybernetic organism*) terimini icat eder; bununla yeryüzündeki koşulların uzağında hayatta kalabilecek bir insanın yaratılmasını, fizyolojik nitelikleri teknik protezlerle yükseltilmiş bir

insan-makine hibridini kastederler. Siborg insan varoluşunun koşullarına yabancı bir çevreye incelikle adapte olabilmek için “kendi kendini düzenleyen bir insan-makine sistemidir” (Hables Gray, 1995). Bu iki araştırmacının önerileri henüz el işçiliği çapındadır: Hipnoz ile çeşitli farmakolojik enjeksiyonları birleştirerek kozmonotların psikolojik sorunlarını önlemeye, uykuyu, metabolizmayı, ısı düzenlemesini, vestibüler işlevleri, gravitasyonunu, kan basıncını ve algılarını kontrol etmeye yöneliktir. Ağrı, kozmonotun dünyaya dönmeyi beklerken yapay bir uykuya daldırılmasıyla etkisizleştirilir. Sağlık ve verimlilik bakımından daima en üst düzeyde kalması için beden biyo-kimyasal olarak regüle edilir. Öyleyse siborg, zaman içinde karşılaştığı zorlukların üstesinden gelmesini sağlayan bir protezi insanın iradesine ek yapmak suretiyle, bedenin yetersizliklerine çare olmayı hedefler. Varoluşa bir boyut ekleyerek ya da çıkararak verimliliği artırır, fizyolojik işleyişi daha verimli kılar.

Canlı-makine çiftleşmesi, zamanla tıbbi alanı ve gündelik hayatı kucaklayarak uzarım ve yaygınlık kazanır.⁶⁶ Çeşitli teknolojiler gündelik hayatı yakından takip eder ve bedensel etkinliklerden nöbeti devralır, zaman kullanımına nüfuz ederler. Bilişim alanındaki minyatürleşmeden ve en son ilerlemelerden yararlanarak insanı çeşitli protezlerle hibridleştirirler. Siborg, davranışlarının uygulanmasında tekniğin hissedilir biçimde devreye girdiği donanımlı bir insandır. Bir protezle yaşayan ve dolayısıyla varoluşu düzenli kontrole tabi olan bir insan. Hastane siborgun tercih ettiği mekândır: hemodiyaliz, reanimasyon makineleri, bir fiziksel engeli telafi etmeye yönelik ortopedik gereçler, *in vitro* dölllenmiş embriyolar, hastanede doğum yapan gebe kadınlar vb. Tıp, taşıyıcı annelerle, beyin ölümü ger-

66 Hables Gray bedenden pekâlâ ayrı, ama gündelik hayatı sürdürmek için kaçınılmaz hale gelmiş olan, insanların onsuz kendilerini engelli hissedecekleri sayısız aracı (otomobil, telefon, televizyon, bilgisayarlar vb.) “yarı-siborglar” olarak adlandırmayı önerir (Hables Gray, 1995).

çekleşmiş organ bağışçılarıyla ve alıcılarıyla insanı bile siborga dönüştürmektedir.⁶⁷ Biyolojik olan ile mekanik olan arasındaki eski sınırlar gevşemekte ya da silinmektedir. Ayrıca siborglaşma gündelik hayattaki duygulanımların psiko-farmakolojiye başvurarak programlanmasında olduğu gibi, daha az görünür teknik tarzlarda da gerçekleşir. Başka pek çokları arasında Paul West, çevredeki teknolojik donanımlar tarafından değişime uğramasından endişe ettiği kalp proteziyle hissettiklerini mizahi bir üslupla anlatıyor: “Defibrilatörlerin ve güçlü elektrik koterlerinin, alarm sistemlerinin, kaynak makinelerinin, rezistans makinelerinin, endüksiyon fırınlarının sürekli tehdidi altındayım. Kontrol sistemleri genelde zararsız olan kütüphanelerde bile dikkatli olmaya çalışırken, güçlü mesajlarıyla beni küle döndürebilecek makinelerin olduğu bir tür elektriksel *no man’s land*’de (tarafsız bölge) gezindiğimi hissediyorum” (West, 1998, 89). Hables Gray, “Siborg yalnızca Robocop değildir, aynı zamanda *pace-maker*’lı (kalp pili) büyükannemizdir” sonucuna varır (1995, 2). Siborg aynı zamanda gözüyle füze tetiği çekebilecek kadar araçlarıyla bütünleşmiş bombardıman pilotudur.

Siborg, doğumdan ölüme kadar bedeninin geri çekilişinin, gündelik hayatta ya da iş hayatında, sağlıkta ya da savaşta, etkili eylem ya da düşünme yönünde teknik olarak kusursuzlaştırılmasının alametidir. Bilgisayarlar ve yazılımları, fizyolojik işlevleri bedeninin dışından düzenler, protezler işlevlere ve organlara entegre olur, biyolojik olanla nöbetleşirler. Yapay olan ile canlı olan arasındaki sınırların düşmesi biyo-malzemelerin imalatında ya da sinir uçları ve kasların mekanik ya da elektronik malzemelere bağlanmasında tercüme bulur. Biyoloji bilimi, bilişim ve robot bilimi yeni bir anlam dünyasını resmeder. Doğal ile yapay, insan ile makine, canlı ile cansız, gerçek ile sanal, insanlık ile hayvanlık, kendi ile öteki, yaşam ile ölüm gibi toplumlarımızın

67 Bu anlamda, parçası alınan ve nakledilen organlar yeni bir siborg doğuran bir dölyatağına dönüşür (Hogle, 1995, 209).

kurucu antropolojik verileri dağılır. Protezsiz bir hayat küçülmüş bir hayat olacaktır. Ya engelli gibi yaşarız ya da ölüm kaçınılmazdır. Siborg, bireysel varoluş peşindeki arayışa teknoloji tarafından verilmiş bir lisans belgesidir.

Bilgisayar ile benlik arasındaki bütün engellerin ortadan kaldırılması, bazılarını makineyle sembiyozla girmek ya da beyne yerleştirilen çiplerle makineye yaklaşma arzusunun sevk eder. Bu durumda, insan-makine arayüzü özne tarafından içselleştirilmiş olacaktır, çünkü bilgisayar öznenin içinde olacaktır. Beyne yerleştirilen çipler bazılarını yalnızca dolaşımdaki dosya sayısına tabi olan neredeyse sınırsız bilgi ve yetkinlikte bir biyoteknik üst-insanlık hayali kurdurur. “Pek yakında,” diyor F. T. Hambrecht, “makinelere yönetmek için beden kaslarının yavaş tepkisini beklemek zorunda kalmaksızın motor korteksin emisyonlarından yararlanabileceğiz” (Dery, 1997, 301).⁶⁸ Çağdaş aşırılığın doğurduğu çevre, insan ile makineyi organik olarak harmanlar. Beden başka bir tarzda yeniden şekillendirilir ve kendi dışına atılır. Etten kemikten beden, direncini artıran malzeme ve mekanizmalarla yeniden yaratılır. Psiko-farmakolojiden iletişim araçlarına, tıbbi protezlerden gündelik hayata kadar teknoloji insanın dünyayla ilişkisinin tamamını besler. Freud modern insanın üç narsistik yararı olduğunu söylüyordu: Kopernik devrimi dünyayı evrenin merkezi olmaktan çıkardı; evrim kuramı insanı hayvanın devamı kıldı; bilinçdışının açığa çıkarılmasıysa özneyi eylemlerinin nihai sebepleri konusunda yeniden bilgisiz kıldı. Mazlich’e göre, aşağılanmayı bir ileri seviyeye götüren dördüncü ontolojik kopuşu

68 Elbette elektronik çiplerin bedene yerleştirilmesi bazı engelliler için çok yararlı olacak, onlara hareket ve elle tutma yeteneklerini kısmen geri kazandıracaktır; burada bu gerekli protezlerden değil, normal insanın dünyada hareket etme hızını artırma iddiasındakilerden bahsediyoruz. Halbrecht, makineye göre saniyenin binde biri kadar “gecikmeli” olduğu için bedeninin tepki vermede “yavaş” olduğundan söz eder. Böyle bir organik bağlantının muhteşem kazanımının ne olacağı anlaşılıyor!

da bunlara eklemenin zamanı gelmiştir. Makine insana giderek daha fazla karışıkça ve işleyişine müdahil oldukça, insan ile makine arasındaki ayrım gitgide temelsizleşir (Mazlich, 1993). Artık insanı makineye gönderme yapmadan tahayyül edemiyoruz. Keza siborg birkaç yıl içinde çağdaş dünyayı düşünmekte göz ardı edilemeyen bir paradigmaya dönüştü. Bilimkurgu edebiyatında ve sinemasında, çizgi-romanlarda, animasyon filmlerinde, mangalarda, video oyunlarında, hatta oyuncaklarda görülen siborg güçlü bir hayal dünyasını beslemekte, postmodernitenin amblem figürüne dönüşmekte ve pek çok Amerikalının analizini (Haraway, 1991; Bukatman, 1993; Hables Gray, 1995; Springer, 1996) ya da Fransa’da Baudrillard’ın kileri beslemektedir.

Siborg manifestosu

Çağdaş aşırılıkta insanlık, insanın tamamen dünyayla bedensel ilişkisiyle tanımlandığı eski ontolojiyi kadük kılan teknik süreçlerle içsel ve dışsal sayısız bağlantıları olmadan tahayyül edilemez. Siborg paradigması, zeki ve neredeyse canlı bir makine karşısında büyülenmeyi, diğer yandan da insanın eskimişliği ve makineyle karşılaştırıldığında değerden düşen ve korkunç bir kırılmalı arz eden bedeninin anakronikliğı duygusunu besler. Dona Haraway, daha da ileri giderek, siborgun bugün birçok kültürel kategori için hayatı acılı kılan bütün toplumsal ve bireysel kınk hatlarını dolduracağı bir politik ütopya önerir. “İrksal”, sınıfsal, cinsiyetsel, kültürel vb. karşıtlıklar böylelikle çözülecektir. Beden, Haraway’de örtük biçimde bütün adaletsizliklerin ve acıların kaynağıdır: Bedene ilişkin bir başka bakış önermek şöyle dursun, makine lehine bedenin kökten ortadan kaldırılmasını ister.

Siborg manifestosu bizzat Haraway’in sözleriyle feminizme, sosyalizme ve materyalizme yatkın ve “duygusal” bir hümanizmden uzak, ironik ve polemik bir mit oluşturmaya çalışır. Onun gözünde siyaset tartışma erkekler ile kadınlar, etnik ya da

toplumsal gruplar vb. arasındaki eşitsizlikler döneminden miras alınmış ahlaksal kategorilerle kirlenmiştir; dolayısıyla şimdi bu soruları eski değerlerden arındırılmış yeni bir biçim altında ve toplumlarımızın cinsiyet sınırlarının çözüldüğü “insan-sonrası” bir döneme girdiği gerçeğini hesaba katarak ortaya koymanın zamanıdır. Onun metni, kendi deyişiyle, “sınırların karışmasından zevk alma ve sınırların geliştirilmesinde sorumluluk alma yönünde bir argümandır. Aynı zamanda, postmodern ve doğalcı-olmayan bir tarzda, cinsiyet türlerinin, türeyişin ve onun olmadığı bir toplum hayal eden ütöpik bir gelenek içinden sosyalist-feminist bir kültür ve kurama katkıda bulunma çabasıdır” (Haraway, 1990, 150). Haraway, siborgun kuşattığı imgesel gücü kendine mal ederek onu insanların özgürleşmesine yönelik ironik ve sapkın bir kültürel savaş makinesine kasıtlı olarak dönüştürmek ister. Sibernetik bir organizma olan siborg aynı zamanda yaşamı kaçınılmaz olarak makineyle iç içe geçen bir insanlığın olağan koşuluna dönüşür. Benlik bir dizi mikrosibernetik donanıyla postmodern bir kolaj olarak yeniden tanımlanır. Haraway bu saptamayı eleştirel bir mit halinde sürdürürken, bedeni de bütün toplumsal eşitsizliklerin kaynağındaki fosil bedene örtük olarak dönüştürür. “Organik ve endüstriyel bir toplumdan polimorf bir bilişim sistemine geçişi yaşamaktayız; çalışmadan oyuna, ölümcül bir oyuna geçmekteyiz” (1990, 161). Eski tahakkümleri fazlaca çağrıştıran bedenin bu geçişte yeri yoktur; bu durumda siborg muhteşem bir sığınak, yeni dünyayı yaratmak için bir silah olarak kendini sunar. “Yüzyılı geride bırakırken, çağımızı, mitsel bir çağı geride bırakırken, bizler hepimiz kafası başka gövdesi başka birer mitoloji yarattığıyız, makine ve organizma hibridleriyiz, bir anlamda hepimiz siborguz. Siborg bizim ontolojimizdir, bize bir siyaset verir” (Haraway, 1990). İletişim teknolojilerinin mesihçi mitinin bir başka versiyonu olan Haraway’ın ütopyası, bireysel bilinçleri özgürlük ve özerklik içinde uyumlu kılmayı önerir.

Elbette siborg siyasal gerilimin sıcak bir noktasıdır. *Robocop* ya da *Terminator*'ın şiddet ve savaş dolu imgeleri, "eril üstünlüğünün hiç tartışılmadığı ve güven eksiği olan bir erkeğin fallik güç imgesini yeniden sağlamak için teknolojiye bel bağlayabileceği" (Springer, 1996, 111) bir dönemin nostaljisini karikatürleşmiş bir biçimde açığa çıkarır. Kurmaca metinlerde siborglar insanlık ve mikroişlemcilerin bilimsel dozda bir karışımından oluşur; kesinlikle eril yaratıklardır, bir kadından değil mühendislerden doğmuşlardır ve saldırganlık ve maşizme eğilimli bir değerler sisteminin taşıyıcılarıdır. Kurmacadaki siborg, bedene, cinselliğe ve duygulara yönelik eşzamanlı nefretin "canlı" bir olumlamasıdır. Ama Haraway gibi başka feministler ekonomik, siyasal, toplumsal ve cinsel tahakkümleri ortadan kaldırmak için kadınların bu teknikleri kendine mal etmesinin gerekliliğinde ısrar ederler. Bu durumda bilişim ya da siborg, ılımlılık, ittifak, dostluk gibi, bugün sinemadaki ya da başka mecralardaki siborg tiplerini adeta bir karikatür gibi besleyen saldırgan temaların karşıtı imgelerle bağdaştırılır. Haraway'e göre bilişim sistemlerinin minyatürleşme çağında eski toplumlarımızın ikici ontolojilerine son veren siborg, bireylerin ne "âlemlerini hayvanlarla ya da makinelerle paylaşmaktan, ne de daima kısmi ve çelişkili olan birtakım varlıkların arasında var olmaktan korktuğu" bir dünyada özgürleşme aracı olarak yüceltilir.

Dona Haraway siborgu kadın düşmanı ve savaşkan çağrışımlarından kurtarır, siborga ilişkin imgeler dağarcığını saptırarak onu sıradanlaştırır ve bugün erkekler ile kadınlar ya da sosyal gruplar arasında kurulmuş olan eşitsizliklere karşı radikal bir başkaldırı figürü olarak işine katar.⁶⁹ Siborg siyaseti

69 Dona Haraway siborgun "patriarkal ve militarist bir kapitalizmin ürünü" olduğu konusunda (s. 151) nettir; iletişim teknolojilerinin bazıları için avantajlı olup "Detroit ya da Singapur'daki" fabrikalarda bunları üreten diğerleri için trajedi olduğunu bilir (s. 153). Ama bu onun söylemini yolundan döndürmez. Onun tasası siborgu siyaseten şüpheli yan

ikirciksiz, kılık değiştirmenin mümkün olmadığı bir zemindir; ama kadının teknofobiden vazgeçmesini ve bir siborg-oluşun gerçek ve hayali olanaklarını kucaklamasını gerektirir. Aynı zamanda doğa ve kültür, canlı ve makine, gerçek ve topya arasındaki bir ittifaka mim koyar. Siborg "toplumsal cinsiyet-sonrası" bir yaratıktır, "Oedipus-ncesi sembiyoz"dan ve "yabancılaşmış emek"ten kopmuştur; aile hayali kurmaz, "kaynaşmış cemaatler"in ayartmasından uzaktır, bu anlamda hiçbir şeyin tehdit edemediği bir özerklik gücü barındırır. Yalnızca bağlantılara önem verir, başka kimlik formları karşısında doğal görünmenin imknsızlığını aıkıça ortaya koyar. Zaten insan bedenini aldığı eğitim ve siyasal tahakküm formları sebebiyle ikircikliliğin damgasını taşır. "Siborg bedeni masum değildir, cennette doğmuş değildir; tekçi bir kimlik arayışında değildir ve dolayısıyla sonu gelmeyen (dünyanın sonu gelmedikçe) çatışmalı ikilikler üretmez; ironiyi kanıt kabul eder [...]. Makine bizzat biziz, bizim srecimizdir, cisimleşmemizin bir veçhesidir. Ondan sorumlu olabiliriz, o bize ne tahakküm eder ne de bizi korkutur; biz de onun kendisiyiz." İnsan bedeni kadktr, zaten ebedi değildi ve siyasal ikircikliği onun aleyhine tanıklık ediyordu. "Nihayetinde toplumsal cinsiyet, derin tarihsel kökleri olsa bile, kimliğimizin genel çerçevesi olmayabilir" (1990, 160). Haraway manifestosunu tanışa olmaksızın siborg olmayı tercih ettiğini belirterek bitirir.

D. Haraway'in çözümlemesinde alt perdeden geçen bedenin sonunun geldiği teması, toplumsal cinsiyetin sonunun geldiği düşüncesine de karşılık verir. Beden olmadığında iktidarı ya da tahakkümü tanıyabilecek cinsel bireysellikler de olmayacaktır. Siborg siyaseti insan ile makinenin harman olduğu, toplumsal bağın geçici bağlantıyla istek üzerine var olduğu iktidarsız bir toplumu gerçekteştiren, benzeri görülmemiş bir hali düşünmek için bir laboratuvardır. İnsanın organikliği yoksa iktidarın orga-

anlamlarından kurtararak bir özgürleşme aracı, siyasal operasyonlar sahasında simgesel gücünden dolayı arzu edilen bir simülakr kılmaktır.

nikliği de yoktur. Sonunda, D. Haraway bedenden nefret üzerine görülmemiş bir bölüm yazarak yeni bir itirazda bulunur. Onun itirazı etten kemikten bedenin teknoloji karşısındaki maddi sınırlarına dayanmaz; Haraway'e göre beden, ayrıca, cinsiyet, sınır, grup vb. temelli sayısız zulmü mümkün kılmış talihsiz bir formdur. Bedenin tasfiyesi ya da siborgla aşılması her türlü kusurluluğu giderir ve çağdaş bilişim teknolojileri sayesinde özneyi bazılarının aleyhine ya da herhangi bir iktidarın lehine olabilecek her türlü ikilikten kurtaracak bir siyasal özgürleşme alanı açar. Adaletsizliğin tek sebebi bedendir, insanlığın siborga kayması kökten bir çözümdür.

Bedenin sonu

Ballard'ın bir öyküsü, en samimi olanlar bile dâhil olmak üzere bütün toplumsal etkileşimlerin görüntüler aracılığıyla gerçekleştiği bir yakın geleceği canlandırır. İnsanlar bütün hareket ve jestlerini ekranlarla ve bilgisayarlarla donanmış bir dünyada gerçekleştirir. Fiziksel temaslar katı biçimde yasaklanmıştır, kimse kimseyle buluşmaz ve bir başkasının tenine dokunma fikri bile iğrençtir. Cinsellik araya konulmuş ekranlar üzerinden gerçekleşir, üreme *in vitro* yapılır, gündelik hayatın sayısız etkileşimleri, yemek davetleri, arkadaşlar arası sohbetler, meslek icrası da (hekimlik bile) yine kamera üzerinden gerçekleştirilir; çiftler fiziksel olarak asla karşılaşmak zorunda kalmadan çıkar ya da uyurlar, yemeklerini paylaşırlar, çocuk yetiştirirler, onları uyurken izlerler vb. "İnsanlık deneyimi bununla büyük ölçüde zenginleşmişti. Şahsen ben hastanenin kreşinde büyüdüm, dolaşısıyla fiziksel yakınlığın yoğun olduğu bir aile hayatından beni koruyan bir ortamda yaşadım (ortak bir ev hijyeninin estetik ve diğer risklerinden bahsetmiyorum bile). Ama hiç yalnız değildim, aksine arkadaşlarla çevriliydim. Televizyon sayesinde hiç tek başıma kalmadım. Annemle babam yuvalarının rahatı için-

den bana bakar ve ekranımı bir sürü video oyunu ve çizgi filmle beslerken [...] çocuk odamda saatlerce onlarla oyun oynadım” (Ballard, 1984, 207). Bu dünyanın insanları asla yalıtılmış değildir, bir sürü arkadaşı ve meslektaşla temastadır, onları tatmin eden bir aile hayatları vardır, yoğun ama tamamen telematik bir toplum hayatı sürerler. Öykünün kahramanı hekim tahsilini hayatı boyunca hiçbir hastaya dokunmadan yapmıştır. Bütün bilgilerini bilgisayar merkezi oluşturmuştur, konsültasyonlarını da teşhis için gerekli görüntüleri sağlayan son derece yetkin kameralar sayesinde gerçekleştirir. Bir gün bu adamın aklına karısıyla çocuklarının etten kemikten haliyle buluşmak gibi çılgınca bir fikir gelir. Emsali hiç görülmemiş ve uzun uzun tasarlanmış bu sürecin ilk girişimi, iki taraf da birbirinin görüntünün dolayımından geçmemiş haline katlanamadığı için korkunç bir başarısızlığa uğrar. Bedenleri birbirlerine çirkin, yaşlı ve iğrenç gelir. Birbirlerinden kaçarak. Çocuklarla birlikte ikinci buluşma girişimleriye trajediyle sonuçlanır. Kavgaya tutuşarak birbirlerini öldürürler. Bedenin ortaya çıkışı ölümcüldür.

Beden insanın hâlâ kopamadığı arkeolojik bir kalıntı, değersiz bir anakronizm olarak algılanan, düzeltilmesi gereken bir aksesuar olmanın ötesinde, teknolojik mükemmelliği arayanların dileklerinin gerçekleşmesi için de ortadan kalkmalıdır. Beden fazladan bir uzva, nihayet adına yaraşır bir insanlık halinin (bu sık sık “insanlık-sonrası” olarak adlandırılır) önündeki engele dönüşür (Le Breton, 1990). Bu yeni gnostiklerin hedefi bedeni alt etmek, özneyi telef olacak teninden ayırmak, ilgiye layık tek bileşen olan zihnine dönüştürerek maddi olmaktan çıkarmaktır. *Neuromancer*’da verileri gizleyerek işverenlerini aldatmaya çalışmaktan suçlu bulunan Case, Matriks’ten (siber-uzay) atılır ve bedenine mahkûm edilir. Bedeni zaten “et”ten ibarettir. “O âna kadar yalnızca siber-uzayın cisimsiz coşkusu için yaşamış Case yıkılır. Şanlı zamanlarında uğradığı barlarda seçkinci tavır tene karşı belli bir horgörü gerektiriyordu. Beden etti. Case

kendi teninin hapisanesine düşmüştür” (Gibson, 1985, 7). Mat-riksle bağlantıyı yeniden kurduğunda Case bedenini yükünden kurtulmuş saf bilinç olduğu bir dünyada mutluluğa erer. Case yalnızca siber-uzayda var olur, yalnızca orada kendi başına bir öznedir. Bilgisayarda sentetize edilmiş halde bulunan, ölmüş ama zihni hâlâ canlı bir bilişim korsanı ona arayışında yardım eder. Romandaki diğer kişilerin çoğu genetik, implant, nakil, entegre devre vb. müdahalelerle bedensel sınırları yeniden çizilmiş varlıklardır. Aslında bu kült romanda kişiler diğer kişilerin gözünde fiziksel olarak belirebilmek amacıyla belli bir an için beden ödünç alan saf sanal kurgulardır. Wintermute bir Yapay Zekâ’dır, bir başka Yapay Zekâ olan Neuromancer’a bağlanmak ve başka bir biçime bürünmek isteyen bir grup bireyin eylemlerine yön verir.

Beden artık kimlik sınırı değildir, bir *morphing*’dir [şekillendirme], mekânda bırakılan bir izdir. Bedenin “et”e (*meat*) indirgenmesi *Mondo 2000*’de (1992, 70) de karşımıza çıkar: “Bu ifade ucu açık biçimde genişleyebilen infosfer kullanıcılarının bedeninin gereklilikleri tarafından gezgin zihinlerine dayatılmış sınırlamalar karşısındaki hayal kırıklıklarını ifade eder.” Bedeni tarif eden bu küçültücü terim yapay düşüncenin önemli kuramcılarının biri olan Marvin Minsky’nin⁷⁰ kaleminden doğallıkla çıkar, ama bu kez beyin için kullanılır (*meat machine*). Siber-uzaya bağlanan bedenler eriyip giderler. “Bilgisayarın evreninde aslı internet gezgini,” der Heim, “beden hapisanesinden çıkar ve dijital duyular dünyasına girer” (Heim, 1991, 64). Infosfer yolcusu artık fiziksel bir bedene bağlı değildir, maddi olmayan bir dünyada sık sık değişen kimliklerle art arda keşiflere çıkar. Yaşı, cinsiyeti ne olursa olsun, engelli ya da hasta bile olsa, veriler evreninde keyfine ve yetkinliğine göre hareket etmekte özgürdür. Çeşitli

70 Minsky ayrıca H. Harrison’la ortaklaşa yazdığı umut romanı *The Turing Option*’da (1992) insanların zihinlerini bilgisayara yükleyebildiği bir toplumu, yani düşlediği “zihin toplumu”nu hayal etmiştir.

sanal bedenleri açısından bakıldığında fiziksel bedeni yalnızca bir bağlantı limanıdır, mümkün olsa gönüllü olarak vazgeçebileceği antropolojik bir zorunluluktur.

Siber-uzayın elektronik bedeni, hastalığın, ölümün, bedensel engellerin uzağında mükemmelliğe ulaşır. Zamanda ve mekânda, melekler gibi, maddenin ağırlığıyla hareketi engellenmeksizin döner durur, tenin maddiliğinin olmadığı bir dünyada yeryüzü cennetini gerçekleştirir. Su nasıl suya karışırsa elektronik ten de hiçbir şeyin durdurmadığı bir veriler evreninde erir gider. İnternet artık onsuz yapamayanların ve hâlâ derilerine yapışmış eski bedenlerine karşı yalnızca hınç duyanların teni ve sinir sistemi olmuştur. Elbette sanal bedenün faziletlerine itibar vermek için, onun hayrına virüsleri de unutmak gerekir.

Daha altmışlı yılların başında A. C. Clarke insanın sonunu ve makinelerin yakındaki zaferini ironiyle ileri sürmüştü. O da insan formunun dayanıksızlığının altını çizmek için elbette bedeni örnek gösterir. “Bizi oluşturan malzemelerin dayanıksızlığının ötesinde, son kerte hassas bir mühendisliğin handikabını da taşıyoruz. İmalatı sırasında milyonlarca kere büyümesi ve her birkaç haftada bir her molekülüne kadar tamamen ve sürekli olarak yeniden inşa edilmesi gereken bir makineden ne performans bekleyebilirsiniz ki? Sürekli olarak başımıza gelen budur [...]. Londra ya da New York gibi şehirlerin yapımı insanunkinden daha basittir ama yüzlerce kez daha çok zaman alır” (Clarke, 1962, 210). Clarke insana düşünebilmek için hâlâ biraz enerji kalıyor olmasına şaşırır. 2001: *Uzay Yolculuğu*’nun senaryosunda insan bedeninin yakında muhtemelen kaybolacağını gündeme getirir. Uzay çağının biyologlarından alıntı yapar: “[Onlar] evrimleşmiş varlıkların organik bedenlerini muhafaza edebileceklerine inanmazlar. Bilgilerin gelişimiyle bu varlıkların er ya da geç doğanın onlara verdiği hastalıklara ve kazalara yazgılı bu kırılgan zarftan –sonu kesin olan bir zarf– kurtulacaklarını iddia ederler. Başlangıçtaki bedenleri yıprandığında ya da belki daha

da önce, onları ölümsüz kılacak metal ve plastik yapılarla ikame edeceklerdir [...]. Ve sonunda belki beyin de ortadan kalkacaktır. Beyin bilincin ikametgâhı olarak hiçbir bakımdan olmazsa olmaz değildi; elektronik zekânın gelişimi bunu kanıtlamıştı. İnsan ile makine arasındaki çatışma bir gün tam bir sembiyozla kesin olarak çözülmüş olacaktır” (Clarke, 1968, 148).

Amerikalı sanal topluluk Ekstropienler⁷¹ teknolojilerin (genetik dönüşümler, psikotrop maddeler, biyonik yordamlarla hibridleme, klonlama vb.) kusursuzlaşması sayesinde varlıklarını sonsuza kadar sürdürmeyi diler. Ölümsüz olma çabalarına rağmen yine de ölürlerse, o zaman hastalıklarını tedavi etme ve onları hayata geri getirmenin bir yolunun bulunmasını beklerken cesetlerini kış uykusuna aldırırlar. Bedenlerinden tamamen kurtulmak, sanal ve sonsuz bir hayat sürmek için zihinlerini ağa aktarmaya uğraşırlar. Topluluğun kuramcısı D. Ross’a göre, bütün belleğiyle birlikte zihin ile bilgisayar arasında aktarımın gerçekleşmesi için bedeni bir kenara bırakmak ve beynin her nöronunu ve her sinapsını bir bilgisayar programında oluşturmak “yeterli” dir. Ekstropienlere göre insan yalnızca beyniyle değerli olduğu için bedenin yok olması kimliğinde hiçbir şey değiştirmez, aksine onu olası hastalık, kaza ve ölümlerin ağırlığından kurtarır. İnsan paçavralarından kurtulur ve yeniden türemiş bir hayata başlar. Ola ki siber-uzaydan sıkılırsa, geriye dönüp DNA’sından ya da başka bir bedenden hareketle ya da klonlamayla kendine yeni bir beden inşa ettirerek zihnini ona yüklemek tercihi kalmıştır.

MIT’de profesör olan G. J. Sussman kendisine teknik olarak çok yakın görünen ölümsüzlüğe hemen ulaşmamış olmaktan yakınır. Bedeninden kurtulmayı hayal eder: “Eğer zihninizi ihtiva eden bir makine yapabilirseniz, makine sizsinizdir. Fiziksel beden varsın cehenneme gitsin, ondan bana ne! Artık bir maki-

71 Entropi dışı.

ne sonsuza kadar varlığını sürdürebilir. Dursa bile kendinizi bir diskete kaydedip bir başka makineye yeniden yükleyebilirsiniz. Hepimiz ölümsüz olmak isterdik. Korkarım bizler ölecek en son kuşak olacağız” (Morse, 1994, 162). Bilgisayar sayesinde beden-den kurtulma yönündeki Binyılcı hayaller geniş çapta paylaşılır. Uzay araştırmacısı R. Jastrow, önünde sonunda, “insan beyninin bilgisayarla entegre edildiğinde ölümlü bedeninden kurtarılmış” olacağını düşünür. “Kameralara ve araçlara bağlanmış beyin görür, hisseder ve uyarılara yanıt verir. Kendi yolunu seçer. Makine onun bedenidir; o makinenin zihnidir. Zihin ile makinenin birleşmesi geleceğin insanı için yeni bir varoluş formu yaratır” (Mazlich, 1993, 220).

Minsky, Yapay Zekâ mistisizmini ve beden horgörüsünü son noktasına vardırı, “zihnin” bilgisayara yüklenmesi için daha şimdiden tarih verir: “Bir sorunu çözmek için yeterince birikim yaptıktan sonra ölmek fikri moral bozucudur. Ölümsüzlüğü bir kenara bıraksak bile, fazladan beş yüz yıl daha hayat, neden olmasın? Sistemin bozulması için bir neden de yok, çünkü her parça değiştirilebilir [...]. Ayrıca, olur da biri işlemez diye, kendinizden iki kopya çıkarabilirsiniz. Hatta belki birçok kopya çıkarıp hepsini farklı hayatlar yaşamaya gönderebilirsiniz” (*Whole Earth Review*, 37). Çağdaş teknoloji ortamında bedenın sonunun geldiğini düşünen sanatçı Stelarc’tan daha önce bahsettik. Ona göre bedenın hiçbir yararı kalmamıştır, işlevlerinin büyük kısmını daha iyi performans gösteren makinelere devredecektir. Günümüzde, sırf internet söz konusu olduğunda bile, insanın bilgi dağarcığına katılmak üzere kendini dayatan sayısız enformasyon vardır ve beden bunların alımlanmasına engeldir: “Nefes alan, kalbi atan, iki gözlü ve 1400 cm³lük beyni olan bir iki ayaklının bugün hâlâ uygun bir biyolojik form olup olmadığını sormanın zamandır. İnsan türü artık takip edemediği teknolojik ve bilişimsel bir çevre yarattı. Bir yanda teknolojinin hızı, kesinliği ve gücü altında eziliyor, diğer yanda birikmiş enformasyonun

niceliği ve karmaşıklığı içinde boğuluyor” (*Whole Earth Review*, 21). Ona göre, çağdaşlığın meydan okumasına karşı durabilecek bir beden, ancak eski insan formlarına kayıtsız kalacak biyonik bir yapı olabilir. Bilgisayar hem zihni barındırmak için son derece uygun bir yerdir, hem de biyolojik olarak kirli bir dünyadan kurtaran şanlı bir beden mertebesine yükseltilir. Leary ve Gullichsen insanın nihayet bedenden ayrılarak makinenin içine daldırılmasını tasarlar: “İnsanın makinenin içinde alacağı elektronik yaşam formu, insan varlığına ilişkin güncel kavrayışlarımıza daha yabancıdır. Eğer düşüncelerimizi enformatik veriler olarak depolarsak ve onları uygun programlar yardımıyla kullanırsak, o zaman nöron sistemimiz silikon ortamında da şimdi gri madde ortamında işlediği kadar iyi işleyecektir. Şu farkla ki, daha hızlı, daha kesin, yeniden üretilebilir ve arzu edilirse ölümsüz biçimde işleyecektir” (Leary, 1996, 215).⁷² Robotların işlettiği spektaküler performanslar sunan, makinelerden büyülenen sanatçı M. Pauline bir gün kendini bir makineye dönüştürme arzusu itiraf eder: “Benim için varoluşumun devamı makinelerle kurmayı tasarladığım çok çeşitli bağlantılara bağlı. Eğer bugün bir makineye dönüşmem mümkün olsaydı, bunu yapmazdım: ben bir değil *birçok* makine olmak istiyorum, bütün makineler olmak istiyorum” (*Whole Earth Review*, 40).

Robot bilimi uzmanı H. Moravec’e göre insan bedeninin sonunun gelmiş olması hâlihazırda kesinleşmiş bir olgudur; ilk hedef insanlığın teknolojik gelişimle tamamen başkalaşmasını önleyen gereksiz ve külfetli tenden kurtulmaktır. “Hâlihazırdaki

72 Aynı yazarlar şunu da ekler: “Yakın bir gelecekte bugün bildiğimiz haliyle insan –yok olabilir bu yaratık– salt bir tarihsel tuhaflık, bir kalıntı, hayal etmesi imkânsız formlar çeşitliliği içinde kaybolmuş gülünç bir noktadan ibaret olacaktır. Bireyler ya da maceracı gruplar, olur da böyle bir istek duyarlarsa, bilimin onlar için zevkle yeniden inşa edebileceği şu ten ve kan hapishanesini yeniden sırtlarına geçirebilecekler” (Leary, 1996, 218).

durumda” diye yazar, “bizler yarı-biyolojik yarı-kültürel talih-siz hibridleriz: Pek çok doğal özelliğimiz zihnimizin icatlarına denk değil. Belki hayatımızın akışı içinde zihnimizin ve genlerimizin bazı ortak hedefleri olabilir. Ama fikirler elde etmek, geliştirmek ve yaymak için harcadığımız zaman ve enerji ile bedenimizi muhafaza etmek ve yeni bir nesil doğurmak için harcadığımız çabalar arasında tezat var” (Moravec, 1992, 11). Beden zihnin çabalarının büyük bir kısmını heba eder. Üstelik günün birinde ölüm çıkagelir ve bu çabaları bir anda sıfırlar. Beden tahammül edilemez bir sınırdır, zaman kaybıdır, daha iyi kullanılabilecek güçlerin boşa harcanmasıdır. Moravec’e göre, “biyoloji-sonrası” bir çağa girmekteyiz, dünya çok yakında insanlıktan yalnızca teknik kusursuzlukları ve bedeni terk etmiş olmalarıyla ayırt edilecek son derece karmaşık ve etkili düşünen robotların zaferine tanık olacaktır. “Bu dünyada insan türü kültürel bir mutasyonla süpürülecek ve kendi yapay zürriyeti tarafından tahttan indirilecektir” (s. 7). Elbette bugünün makineleri henüz çocukluk çağındadır, ilkeldir; biyolojik insanın sonunu kesin olarak getirecek bu nihai düzeye erişene kadar daha çok aşamadan geçecektir. “Fakat,” der Moravec, “gelecek yüzyılda onlar da en az bizim kadar karmaşık varlıklar olacaklar ve daha sonra bildiğimiz her şeyin ötesine geçeceklerdir [...]. Zihnimizin çocukları, biyolojik evrimin ağır kısıtlamalarından kurtulduktan sonra, evrenin büyük meydan okumasıyla başa çıkabileceklerdir [...], onlar kendi kismetlerini aramaya giderken biz usulca göçeceğiz” (s. 8). Bu zeki ve özerk makineler kendi bakımlarını, gelişimlerini, yeniden üremelerini kendileri sağlayacak, yok olmaya yazgılı insanlığa kayıtsız kalacaklardır. “DNA’mız işsiz kalacaktır: Yeni bir rekabet formu karşısında evrim yarışını kaybetmiş olacaktır” (s. 9).

Moravec’e göre makinenin gelişmesi, teknik olan ile biyolojik olan arasında muştulanan sembiyoz sayesinde tam da insanlığın selameti olacaktır; oluşmakta olan yeni hibridleme, biyolojik ile kültürel arasındaki aşılmuş hibridleme değil, zihin ile bilgisayar

arasındaki olacaktır. Zihnin bedenini yasını tutması ve bütün toplumsal ve kültürel sınırlardan kurtulması gerekir. Moravec Descartes'ı harfiyen anlayarak beden ile zihni kökten biçimde ayırır ve bedeni zihni barındıran kayıtsız makineye dönüştürür. Bilgisayar ortamındaki veriler bir bilgisayardan bir başkasına nasıl sorunsuzca geçiyorsa, yakında insan zihnini de aynı kolaylıkla makineye aktarabileceğiz. Beynin biyolojik malzemelerle inşa edilmiş robotik bir bedene aktarılması insanı fiziksel engellerinden kurtaracaktır. Moravec pek yakında sayısız çözüme ulaşılacağından hiç kuşku duymaz. Bireyin bütün entelektüel ve duygusal verilerini bir salisede eski bedenden daha uygun bir barınağa tercüme eden yüksek çözünürlüklü bir tarayıcı ideal olacaktır. Moravec, ayrıca, "insan zihninin evrenselleriyle, kişinin genetik mirasıyla ve hâlihazırdaki hayatına dair el altında bulunan bütün ayrıntılarla programlanmış [...]" bir bilgisayar hayal eder. "Bu bilgisayarı hayatınız boyunca yanınızda taşıyacaksınız; o sizi dikkatle dinleyecek ve gözlemleyecektir; belki beyninizi gözetim altına alacak ve bütün tepkilerinizi önceden tahmin etmeyi öğrenecektir [...]. Siz öldüğünüzdeyse bu program mekanik bir bedene kurulacak, hayatınızı ve etkinliklerinizi hiç kesintisiz, derhal devam ettirecektir" (135).

Kimlik duygusunu beden dışına aktarma olanağı, insanlığın eski kaynaklarını sonsuzca genişleten çok sayıda bileşimi mümkün kılar. Örneğin zihinle melezlenmiş taşınabilir bilgisayarda eski beyinle bağlantıyı senkronize etmek için "yavaş" adlı bir komut olacaktır. "Hızlı"ya geçince kişi birdenbire "bin kat daha hızlı" düşünebilecek ve iletişim kurabilecektir (s. 137). Başka bir imkân: Zihnin bütün programının başka makinelere aktarılması bireyin eylem olanaklarını çoğaltacak ve onu birçok yerde mevcut kılacaktır. Bedenden yoksun, salt *software*'e indirgenmiş bireyin enformasyon biçiminde iletişim ağlarında dolaşması, hatta Moravec'in dediğine bakılırsa iki gezegen arasında lazer mesajı olarak gidip gelerek bir meteoru ya da nötron

yıldızını incelemesi mümkün olacaktır. Birey hiç engelle karşılaşmadan uzayı kat edecek, istediği zaman da biyonik bedenine geri dönebilecektir. Moravec tek bir bireyin kopyalarının, hatta farklı bireylerin farklı belleklerinin arı aktarmı yoluyla kaynaştırılmasını, böylece vicdanın bile sınırlarının ortadan kalkmasını tasarlar. Çağdaş aşırılığın bedene yönelttiği başlıca itirazlar olan ölüm ya da entropi ve hatta hastalık da böylece ortadan kalkmış olacaktır. Eğer zihni barındıran makine bir kaza sonucu bozulursa, programı başka bir makineye aktarmak yeterli olacaktır. Birey artık örgütlü bir enformasyonlar toplamundan ibaret olduğuna göre, iyi kaydedilmiş bir kopya ölüme ya da varoluşun tehlikelerine karşı harika bir siper olacaktır.

Moravec bireysel kimlikle ilgili nazik sorundan kaçmaz. Kendimin ve yakınlarımların sayısız kopyasının dolaştığı, ağda yolculuk yapmak için maddesellikten çıkmanın mümkün olduğu, ölümün bile *software*'in korunması sayesinde hiçlendiği bu dünyada "ben kimim?" Moravec, insan zihnini haksız yere kökendeki bedenle özdeşleştiren bedensel kimliği ayrı tutar, çünkü aksi takdirde benliğin kopyalanması bir trajedidir. Bu bedensel kimliğin karşısına bireyin özünü tanımlayan formel bir kimliğin konulması kabul edilirse, onun gözünde her şey değişecektir. Buna göre, bireyin özü "kafamda ve bedenimde gerçekleşen süreçlere dayanak olan mekanizma değil, bu süreçlerin formel özelliklerinin bütünü" olarak tanımlanacaktır. "Eğer süreç muhafaza edilirse ben de muhafaza edilmiş olurum. Gerisi tortudur" (s. 142). Kimliğin bir dizi entegre edilmiş enformasyona indirgenmesi aslında beden sorununu geçirir, fantastik bir biçimde beden dışı bir insanlığı mümkün kılar. Dahası, Moravec bedenin durmaksızın kendini yenileyen hareketli bir cisim olduğunu birdenbire keşfeder. Bedenin bileşenleri usanmak bilmeksizin dönüşüyorsa, o zaman "ömrümüzün yarısına geldiğimizde doğduğumuz zamanda bizi oluşturan atomlardan bir tanesinin bile artık bedenimizde olmaması kuvvetle muhte-

meldir. Ölüme kadar bize eşlik eden bir şey varsa, formumuzdur, onun da yalnızca bir kısmıdır” (s. 143). Eğer insan enformasyonların sonsuz billurlaşmasıysa, kopyalamanın yarattığı sorunlar felsefi değil teknik sorunlardır. Formel kimlik ilkesi beden ile zihin arasında kökten bir kopuş gerçekleştirir, zihin sayısız teknik versiyona eşlik edebilir. *Software*’le özdeşleştirilen birey, tıpkı bir zamanlar hâlâ kendisi olup olmadığından ya da dün başka bugün başka giyinmekten kaygılanmaksızın elbiselerini değiştirdiği gibi, fiziksel bir ikametden başka bir ikamete geçer. Özneye yalnızca zihin özdeşleştirilebilir, beden sadece bir yapıntıdır. Moravec’te beden, Platon’la uyumlu bir biçimde, ruhun (beynin ya da zihninin) hapisanesidir; ama çağdaş teknik yordamlar bedeni ortadan kaldırarak dramaya son verir. Hayat artık makineyle ontolojik karşılıklı içinde değildir, tersine tenin paçavrasından kurtulmuş bir zihne tamamen uygundur.

Açılış

“Ama bu bedeninin (belli bir hakla benim dediğim beden) bana bir başkasından daha has biçimde ve daha sıkı sıkıya ait olduğuna inanmakta gerekçem yok değildi. Zira başka bedenlerden ayrılabilirdim gibi ondan ayrılamazdım; bütün arzularımı ve duygularımı onda ve onun için hissediyordum.”

Descartes, *Meta fizik Düşünceler*

Elbette hâlâ etten kemikten varlıkları. Bu kitapta çok sayıda araştırmacı için bir karın ağrısı olan bedenden nihayet kurtulmuş bir dünyanın tasarımlarını, ütopyalarını, fantasmalarını, bazen de bunu gerçekleştirme yolundaki ilk adımları ele aldık. Ama duyulabilir olan kafa tutmaya devam ediyor. Bedenin maddiliğini terk etmek, dünyanın tenini terk etmek olurdu, şeylerin tadını kaybetmek olurdu; ama birilerinin yılmadan bunun hayalini kurduğu doğrudur. Düşüncenin mutlak erki dönüp dolanıp, Platon’dan beri hep karaladığı, ironik bir kum tanesi olan bedene takılıyor. Öyle ya da böyle, insanın kökü bedendir. Amerikan siber-kültürünün ortak özlemlerini paylaşan Moravec, Minsky ve birçok başka yazar “zihin”e övgü düzseler ve kimliklerini bilgisayara yükleyip ihtiyarlamış bedenlerini terk etmeyi hayal etseler de, başkaları gibi onlar da hâlâ etten kemikten birer insandır ve bedeninin pek yakında ortadan kalkacağı inancını sürekli ertelemek zorunda kalırlar. Yapay Zekâ metafiziği bedeninin fiziğine umutsuzca toslar. Bazılarıysa “mükemmel çocuğu” genetik tadilatla ya da tıbben imal etmeyi hayal eder,

ama ne kazaları, ne hastalığı, ne ölümü, ne de yaşama acısını önleyebilirler. Üstelik biyo-iktidar da önemli ölçüde artırırlar. Mükemmellik amacın gerçekleştirilmesine değil –bu daha da büyük bir mutsuzluk olurdu– yalnızca mutsuzluğun tesellisine yarıyor. Doğum-öncesi tetkiklerin ya da önleyici tıbbın kalite belgesi ölümsüzlük garantisi değildir. Her türlü ayrımcılığa verilmiş açık çek olduğu ise kesindir.

Belli bir tıp pratiği genetikteki ilerlemelere dair coşkulu söylemlerle kendini oyalayadursun, gerçekler acıdır. Bağışıklık sisteminin çökmesinden kaynaklanan yeni hastalıklar (AIDS...), çevrenin zararlı etkilerinden (kirlilik vb.) kaynaklanan ve doğrudan insanı ya da besin zincirini etkileyen hastalıklar (Kreusfeld-Jacob hastalığı vb.), yeni virüsler. Hastalığın (hatta gündelik hayatın) ele alınmasındaki insanı sersemleten bu teknolojikleşmenin etkileriye yalnızca olumlu olmaktan uzaktır (ama konumuz bu değil, bkz. Le Breton, 1990; 1995). Dünyada ve hatta Avrupa’da ekonomik küreselleşmenin sonuçlarına eşlik eden olağanüstü yoksulluk artışıyla birlikte sefalet kaynaklı hastalıklar büyük bir kuvvetle ve korkunç biçimde geri dönüyor. Makinelerin pek yakında hem doğa, hem hukuk, hem haysiyet bakımından insanlara eşit olması hayaline gelince, MIT’deki Bilgisayar Bilimleri Laboratuvarı’nın yöneticisi M. Dertouzes ve başkalarının söyledikleri bu konuda taşları yerine oturtuyor: “Makine insanı anlayacak ve onunla konuşabilecek, dediğimde, Yapay Zekâ’dan bahsetmiyorum. Bilgisayarlar sizin basit komutlarınızı anlayacak, hava durumu, yol durumu ve borsa gibi çok dar bir alanda kaldığınız sürece size anlamlı yanıtlar verecektir. Alanı genişletmeye çalıştığınızda, akla yatkınlıklarını kaybedeceklerdir” (*Le Monde*, 23-02-1999).

Bedeni yalıtan ve insanı ikincil ve muhtemelen göz ardı edilebilir bir hipotez olarak askıya alan dünya görüşü, bugün bir toplumsal direnişle ve genel bir etik sorgulamayla karşılaşmaktadır. Eğer insan yalnızca onu dünyaya getiren bedensel formlarla varsa, insanın formunda yapılacak her değişiklik beraberinde bir

başka insanlık tanımı getirir. Eğer insanın sınırları onu oluşturan tenle çizilmişse, ona başka bileşenler eklemek ya da çıkarmak onun kendi kişisel kimliğini ve onu başkalarının gözünde çevreleyen kerterizleri başkalaştırır. Kısaca, Mary Douglas'ın önerdiği gibi (1984) beden toplumun bir simgesiyse, bedenin formu üzerinde oynanan her oyun toplumsal bağı simgesel olarak etkiler. Bedenin sınırları dünyanın ahlaksal ve anlam verici düzenini kendi ölçeğinde çizer. Bedeni düşünmek dünyayı ve toplumsal bağı düşünmenin bir başka tarzıdır: Bedenin konfigürasyonunda meydana gelen bir bozukluk dünyanın tutarlılığındaki bir bozukluktur (Le Breton, 1990; 1993). Beden artık kişi değilse, statüsü gitgide belirsizleşen bireyden ayrı tutuluyorsa, ikicilik artık metafizik alanında değil somut varoluş alanında işliyorsa ve tıbbi etkinliğe, bilim-teknikğin ya da siber-kültürün çeşitli akımlarına model olarak işliyorsa, o zaman her şey serbesttir. Beden bu hassas eklemelenmeye indirgenmiş insanın potansiyel olarak üzerinde hüküm sürdüğü biyolojik bir mekaniğe dönüşür. Ardışık unsurlar halinde sayılıp dökülebilen beden, her türlü düzenlemeye, başka bedenlerle alışılmamış bileşimlere ya da şaşırtıcı deneylere açıktır.

İnternet gezgini, gerçek aidiyetlerinden kurtularak, cinsiyeti, yaşı, cinsel zevkleri, milliyeti vb. üzerinde oynayarak siber-uzayın çoklu kimliklerine bürünebilse bile, yorgunluktan, açlıktan, uykudan, hastalıklardan ya da engellerden bağışık değildir. Bazı siber-uzay kullanıcılarının Binyılcı söylemlerinde çoğu zaman ağır basan bedenden kurtulma duygusu, çağdaş aşırılıkta bedenin aşağılanmasıyla ve dolayısıyla kendi olmanın kahrıyla ilgili çok şey söylemektedir. Özne bedeniyle birlikte kaybolacak, bedense Scheshire'ın kedisi gibi alaycı gülüşüyle "zihne" oynadığı oyundan zevke gelmiş halde bir an için mekânda asılı kalacaktır. Ne ki, ortada bu felsefe dersinin tadına bakacak bir özne olmayacaktır. Bedenin sonu hakkındaki söylem Gökyüzü Kralığının daha şimdiden geldiğine inanan dinsel bir söylemdir. Sa-

nal kültürün bir kısmının haber verdiği beden nefretinin gnostik dünyasında cennet zorunlu olarak elektronik çiplerle genetik ve morfolojik değişikliklerle dolu bedensiz bir dünyadır.

Bedenin sonunun gelmiş olması, çağdaş aşırılığın sloganlarından biri olsa bile, elbette saçmalaktır; insanla ya da makineyle ilgili algıda ve hayal dünyasında sonuçlar doğuran güçlü bir tahayyüldür. Bedeni tahtından indirenler makineyi ya da Yayı Zekâ'yı yüceltir, ya da genetik mühendisliğin doğrultacağı düşmüş ve acınası bir bedeni biyolojik olarak ıslah etme rolüne soyunur. Ama bu yeni gnostisizmin karşısındaki dirençler de güçlüdür. *Whole Earth Review*'in 1989'da sorduğu soruya verilen yanıtlardan bazılarını burada alıntılatalım. Nina Hartley şu hınzırca yanıtı verir: "Düzenli orgazm olan herkes size beden sonunun geldiğini düşünmenin saçma olduğunu söyleyecektir" (41). Kathie Acker şöyle yazar: "Dünyada bedenim ve başkalarının bedeni kadar sevdiğim bir şey yok. Beden sonunun geldiğini intiharı düşünmeksizin düşünemiyorum" (51). Stephanie Mills'e göre: "Yaşayan her şeyi doyuruculuktan yoksun bulmak tuhaf bir tavidir. Sosyopatların -ışkenceciler ve katiller- algı körlüğü içinde oldukları, kurbanlarının gerçek olduğunu hayal edemedikleri söylenir. Acaba bedenin sonunun geldiği fikri de böyle bir tavırdan ileri geliyor olabilir mi?" (45). Yaakov Garb da, "bedenden ve doğadan el çekme ile bugün onları gerçekten yok etmeye katkıda bulunan endüstriyel ve askeri teknolojilerin yayılması arasındaki örtüşmeyi" gündeme getirir.

Bir zamanlar öznenin kalesi olan beden, özneyi parçalara ayıran analitik akla maruz kalır. Bedenin bileşenleri birbirinden kopar, tek tek kalır, birbirleriyle eşi görülmemiş düzenlemelerde eşleşir, eklenir ya da çıkartılır, modifiye edilir ya da değiştirilir, teknolojik bileşenlerle karışır ve birey kontrol merkezi olduğu bir organlar ve işlevler takımına musallat olmuş bir tür hayalet dönüşür. Bedenin parçalanması eyleyicinin parçalanmasını, düzenli bir geri-dönüşüme tabi kılınan geçici kimliklerin

ortaya çıkışını yankılar. Beden ister bilim-teknikğin düzeltmeye çalıştığı lanetli pay olsun, ister laikleşmiş bir toplumda ruhun yerini alan selamet yolu, insanı dışsallık konumuna, yani bir tür tanıklık konumuna geçiren bir kopuş söz konusudur. Sağlık dine dönüşmüştür, bir zamanlar Roger Bastide'in incelediği (1975) vahşi kutsallıktan pay alır; hem mahrem bir tadilatla oluşturulmuş inançlar dokusu olarak kişisel dindir (Jeffrey, 1998), hem de aynı zamanda aşıladığı umutlarla, arayışı çevreleyen büyülenmeyle, aldığı finansmanla, doğurduğu söylemlerle, lehindeki siyasal seferberliklerle kolektif bir dindir. Sağlık bir tür koşulsuz buyruğa dönüşürken, beden de kültürel ve siyasal meselelerin orta yerindedir, çünkü Batı tıbbı temelde beden üzerine bir bahistir (Le Breton, 1990; 1993). Beden öznenin parçalanması olgusundan dolayı çağdaş toplumlarımızın esas çözümleyicisidir: Gitgide daha yalıtılmış ve daha bağlantılandırılmış halde, sınır noktasına varan ve bedenini nihai amaç ve nihai kişisel egemenlik yeri olarak görerek onun hakkında hep daha çok kaygılanmaya sevk eden bireycilik içindeki toplumlarımıza dahil olur. Bedenin bir bireyleşme etmeni olduğunu unutmayalım. Başkalarından uzaklaşmak, isteyerek ya da istemeyerek kendine kapanmak, bedeni en yakın Başkası olarak ortaya çıkarır (Le Breton, 1990). Bireyleşmenin toplumsal usulleri ve bunların boş zaman etkinlikleri ya da gündelik hayat etkinlikleri alanına yüklenmesi, biyolojinin ve tıbbın beden ve bileşenlerine odaklanan prosedürleri, araştırma ve uygulama talepleri, insanın bedeniyle ilişkisini parçalı kılan siber-kültürün hayata geçirilme prosedürleri... bütün bunlar öyle ya da böyle bedenin özerkleşmesine meyleder: Beden hem kurtuluşun hem de nefretin yeridir, ya fosil olarak ortadan kaldırılır ya da talihsiz bir müsvedde olarak düzeltilir. Sağlık ütopyası (Sfez, 1995) bir beden ütopyasını varsayar; mükemmel sağlık mükemmel olmasa da ihtişamlı bir beden gerektirir ki bu da post-modern dünyanın dinsel mercileri olan şu biyoloji mühendisleri, hekimler ve araş-

tırmacılar –yüzyıl dönemecinin şu göz boyayıcı efsanesini cisme büründürenler– tarafından gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş bir bedene ihtiyaç duyar. Ama beden sonunun kaçınılmaz olduğu yönündeki bu kendinden geçmiş söylemleri yalanlayan, insanlık halinin sonsuz kırılganlığını hatırlatan gerçek de, bir o kadar canlıdır. En yetkili ve en iyi donanımlı hayal gücü bile harika söylemleri içinde ölümü yok edemez. Ne mutlu ki dünyanın tadını kaybetmeyecek kadar etten ve kemikteniz hâlâ!

Kaynakça

- Anderson, A. R. (y.h.), *Pensée et machine*, Syssel, Champ Vallon, 1983.
- Andrieu, B., *Les Cultes du corps*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- *Les Plaisirs de la chair. Une philosophie politique du corps*, Pantin, Le Temps des Cerises, 1998.
- L'art au corps. Le corps exposé de Man Ray à nos jours*, Marsilya, 1996.
- Athea, N., "La stérilité, une entité mal définie", J. Testart içinde (1990).
- Balandier, G., *Le Détour. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985.
- *Le Désordre. Eloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988.
- *Le Dédale. Pour en finir avec le XXe siècle*, Paris, Fayard, 1994.
- Ballard, J. G., *Crash*, Paris, Presse-Pocket, 1985.
- *Mythes d'un futur proche*, Paris, Calmann-Levy, 1984.
- Bataille, G. *L'Erotisme*, Paris, UGE 10-18, 1965.
- Baudrillard, J., *Ecran total*, Paris, Galilée, 1997.
- *Le Paroxyste indifférent*, Paris, Grasset, 1997.
- *Le Crime parfait*, Paris, Galilée, 1994.
- *La Transparence du mal*, Paris, Galilée, 1997.
- *L'Autre par lui-même*, Paris, Galilée, 1987.
- *De la séduction*, Paris, Méditations, 1979.
- Baudry, P., *La Pornographie et ses images*, Paris, Armand Colin, 1998.
- *Le Corps extrême*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- Beaune, J.-C., *L'Automate et ses mobiles*, Paris, Flammarion, 1980.
- Behr, E., *Une Amérique qui fait peur*, Paris, Flammarion, 1980.
- Bender, G., T. Druckrey, *Culture on the brink. Ideologies of technology*, Bay Press, Seattle, 1994.
- Benedikt, M., *Cyberspace: the first steps*, The MIT Press, 1991.
- Billig, M., *L'Internationale raciste. De la psychologie à la "science" des races*, Paris, Maspero, 1981.
- Bioy-Casares, A., *L'Invention de Morel*, Paris, 10-18, 1973.
- Blanc, M., *L'Ère du génétique*, Paris, La Découverte, 1986.
- Body and Society*, "Cyberspace, cyberbodies, cyberpunks. Cultures of technological embodiment", no. 3-4, 1995.

- Bolter, J. D., *Turing's man. Western culture in the computer age*, Londra, Penguin, 1984.
- Bouveresse, J., *La Parole malheureuse*, Paris, Minuit, 1971.
- Breton, P., *L'Utopie de la communication. Le Mythe du "village planétaire"*, Paris, La Découverte, 1995.
- *A l'image de l'homme. Du Golem aux créatures artificielles*, Paris, Seuil, 1995.
- *Histoire de l'informatique*, Paris, Seuil, 1990.
- *La Tribu informatique*, Paris, Métailié, 1990.
- Buisine, L., *L'Ange et la souris*, Paris, Zulma, 1997.
- Bukatman, S., *Terminal identity. The virtual subject in post-modern science-fiction*, Durham, Duke University Press, 1993.
- Bureau, A., "Stelarc, le bourdonnement de l'hybride", *Art Press*, no. 207, 1995.
- Caccia, F., *Cybersexe. Les connexions dangereuses*, Paris, Arléa, 1995.
- Camaiti Hostert, A., *Passing. Dissolvere le identità, superare le differenze*, Roma, Castelvecchi, 1996.
- Canguilhem, G., *Le Normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966.
- Capek, C., *RUR*, Paris, Editions de l'aube, 1998.
- Caspar, P., *Penser l'embryon. D'Hippocrate à nos jours*, Brüksel, Editions Universitaires, 1991.
- Casti, J., *Paradigmes perdus. La science en question*, Paris, InterEditions, 1991.
- Changeux, J.-P., P. Ricoeur, *Ce qui nous fait penser. La Nature et la règle*, Paris, Jacob, 1998.
- Channell, D. F., *The vital machine. A study of technology and organic life*, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- Chatel, M. M., *Malaise dans la procréation*, Paris, Albin Michel, 1993.
- Chazal, G., *Le Miroir automate. Introduction à une philosophie de l'informatique*, Seyssel, Champ Vallon, 1995.
- Cioran, E. M., *Le Mauvais Démon*, Paris, Gallimard, 1969.
- Clarke, A. C., 2001: *Odysée de l'espace*, Paris, J'ai lu, 1968.
- Clarke, A. C., *Profiles of the future*, Londra, Gollancz, 1962.
- Cohen, J., *Les Robots humains dans le mythe et la science*, Paris, Vrin, 1968.
- Cooper, W., *Sesso estremo. Pratiche senza limiti nell'epoca cyber*, Roma, Castelvecchi, 1997.
- Corea, G., *The mother machine*, New York, Harper and Row, 1985.
- Coupland, D., *Microserfs*, Paris, 10-18, 1996.
- Courtine, J.-J., "Les stakhanovistes du narcissisme. Body building et puritanisme ostentatoire dans la culture américaine du corps", *Communications*, no. 56, 1993.
- Crevier, D., *A la recherche de l'intelligence artificielle*, Paris, Flammarion, 1997.
- David, A., *La Cybernétique et l'humain*, Paris, Gallimard, 1965.

- Deitch, J., *Posthuman*, Amsterdam, Idea Books, 1992.
- Delaisi de Perceval, G., *La Part du père*, Paris, Seuil, 1981.
- Delaisi de Perceval, G., A. Janaud, *L'Enfant à tout prix. Essai sur la médicalisation du lien de filiation*, Paris, Seuil, 1985.
- Delcey, M., "Éliminer le handicap: jusqu'où?", *Pratiques*, no. 1, 1998.
- Dery, M., *Vitesse virtuelle. La cyberculture aujourd'hui*, Paris, Abbeville, 1997.
- Descartes, R., *Discours de la méthode*, Paris, G-F, 1966.
- *Méditations métaphysiques*, Paris, PUF, 1970.
- Diana, S., *WC net. Mito e luoghi comuni di Internet*, Roma, Minimum Fax, 1997.
- Dianoux, L., "Les gènes, le marché, l'éthique", *Pratiques*, no. 1, 1998.
- Diasio, N., A. Franceschini, "La vie dérobée: images du corps, littérature cyber et X-Files", *Sciences humaines et fantastiques*, UNESCO, Besançon, 1999.
- Dick, P. K., *Blade Runner*, Paris, J'ai lu, 1968.
- Dick, P. K., *Si ce monde vous déplaît*, Paris, L'Eclat, 1998.
- Donguy, J., "Le corps obsolète", *L'Art du corps* içinde (1996).
- Dreyfus, H., *L'Intelligence artificielle. Mythes et limites*, Paris, Flammarion, 1984.
- Duden, B., *L'Invention du fœtus*, Paris, Descartes, 1996.
- Duster, T., *Retour à l'eugénisme*, Paris, Kimé, 1992.
- Ehrenberg, A., *La Fatigue d'être soi*, Paris, Jacob, 1998.
- Ehrenberg, A., *L'Individu incertain*, Paris, Calmann-Levy, 1995.
- Ehrenberg, A., *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Levy, 1991.
- Ehrenberg, A., (y.h.), *Individus sous influence: drogues, alcools, médicaments, psychotropes*, Paris, Esprit, 1991.
- Ethique médicale et droits de l'homme*, Paris, Actes Sud-INSERM, 1988.
- Fagot-Largeau, A., G. Delaisi de Perceval, "Qu'est-ce qu'un embryon?", *Esp-rit*, Juin 1989.
- Featherstone, M., "Post-bodies, ageing and virtual reality", Featherstone ve Wernick (y.h.) içinde, *Images of ageing*, Londra, Routledge, 1995.
- Feuillet-Le Mintier B. (y.h.), *L'Embryon humain. Approche multidisciplinaire*, Paris, Economica, 1996.
- Finkelstein, J., *The Fashioned Self*, Philadelphia, Temple University Press, 1991.
- Firestone, S., *The Dialectic of sex*, Palasin, 1970.
- Foucault, M., *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- Freud, S., *Le Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971.
- Frydman, R., *L'art de faire autrement des enfants comme tout le monde*, Paris, La-fonte, 1994.
- Ganascia, J.-G., *L'Âme-machine. Les enjeux de l'intelligence artificielle*, Paris, Seuil, 1990.

- Gavarini, L., "Experts et législateurs de la normalité de l'être humain: vers un eugénisme discret", Testart J. içinde (1990).
- "De l'utérus sous influence...", A-M. de Vilaine ve diğ., (1986).
- Gibson, W., *Neuromancien*, Paris, J'ai lu, 1985.
- Goffman, E., *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit, 1974.
- Grange, D., *L'Enfant derrière la vitre*, Paris, Encres, 1985.
- Grass, A., *Grandeur et dépendance. Sociologie des macro-systèmes techniques*, Paris, PUF, 1993.
- Groddeck, G., *Le Livre du ça*, Paris, Gallimard, 1973.
- Guillaumaud, J., *Norbert Wiener et la cybernétique*, Paris, Seghers, 1971.
- Hables Gray, C. (y.h.), *The Cyborg handbook*, New York, Routledge, 1995.
- Halberstam, J., I. Livingstone (y.h.), *Posthuman bodies*, Bloomington, Indiana University Press, 1995.
- Haraway, D., *Simians, cyborgs and women*, New York, Routledge, 1989.
- Heim, M., "The erotic ontology of cyberspace", *Body and Society*, no. 3-4, 1995.
- Herrnstein R. J., C. Murray, *The bell curve. Intelligence and class-structure in American life*, New York, The Free Press, 1994.
- Hermitte, M.- A., "L'Embryon aléatoire", J. Testart içinde (1990).
- Hodges, A., *Alan Turing ou l'Enigme de l'intelligence*, Paris, Payot, 1988.
- Hoffmann, E. T. A., *L'homme au sable*, Paris, Zoé, 1994.
- Hogle, L. F., "Tales from the cryptic: technology meets organism in the living cadaver" Hables Gray C. içinde (1995).
- Holland, S., "Descartes goes to Hollywood", *Body and society*, no. 3-4, 1995.
- Hottois, G., *Entre symboles et technosciences*, Seyssel, Champ Vallon, 1996.
- Hottois, G., *Le Paradigme bio-éthique. Une éthique pour la technoscience*, Brüksel, De Boeck, 1990.
- Hutin, S., *Les Gnostiques*, Paris, 1959.
- Huxley, A., *Le Meilleur des mondes*, Paris, Presses-Pocket, 1980.
- Jacob, F., *La Souris, la mouche et l'homme*, Paris, Jacob, 1997.
- Jacob, F., *La Logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970.
- Jameson, F., *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*, Verso, Londra, 1991.
- Jay Gould, S., *La Malmesure de l'homme*, Paris, Folio, 1983.
- Jdanko, A., "Historiographie cybernétique: l'évolution considérée comme une étape de l'évolution cybernétique", *Cybernetica*, cilt XXVII, no.3, 1984.
- Jeffrey, D., *Jouissance du sacré*, Paris, Armand Colin, 1998.
- Jensen, A., "How much can we boost IQ and scholastic achievement?", *Harvard Educational Review*, no. 39, 1969.
- "La guerre du IQ entre Noirs et Blancs", *Psychologie*, no. 51, 1974.
- Jeudy, H.-P., *Le Corps comme objet d'art*, Paris, Armand Colin, 1998.

- Jonas, H., *Pour une éthique du futur*, Paris, Rivages, 1998.
- Jonas, H., *Le Principe responsabilité*, Paris, Cerf, 1990.
- Jonas, H., *Philosophical Essays: from Ancient creed to technological man*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1974.
- Jones, S. G. (y.h.), *Cybersociety. Computer-mediated communication and society*, Londra, Sage, 1995.
- Kahn, A., F. Papillon, *Copies conformes. Le clonage en question*, Paris, Nil, 1998.
- Kemp, P., *L'Irremplaçable. Une éthique de la technologie*, Paris, Cerf, 1997.
- De Kerkhove, D., *Connected intelligence. The arrival of the web society*, Somerville House, Toronto, 1997.
- Kevles, D., *Au nom de l'eugénisme*, Paris, PUF, 1995.
- Kimbrell, H., *The human body shop: the engineering and marketing of life*, San Francisco, Harper, 1993.
- Kleist, H. von, *Sur le théâtre des marionnettes*, Paris, Mille et une nuits, 1993.
- Koeppel, B., *Le Devenir psychologique des femmes ayant accouché après procréation médicalement assistée*, Paris, Mire, 1996.
- Kroker A., M. A. Weinstein, *Data trash. The theory of virtual class*, New York, St. Martin's Press, 1994.
- Kroker, A. ve M. (y.h.), *Body invaders*, New York, St Martin Press, 1987.
- Kuhse, H. , P. Singer, *Should the baby live?*, Oxford, Oxford University Press, 1985.
- Laborie, F., "La reproduction: les femmes et la science. Des scientifiques en mal de maternité", A. M. Vilaine ve diğ. içinde (1986).
- Labrusse-Riou, C., "La procréation artificielle: un défi pour le droit", *Ethique médicale et droits de l'homme*, Paris, Actes Sud-INSERM, 1988.
- Lanier, J., "Virtual reality", *Whole Earth Review*, no. 64, 1989.
- Latour, B., *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991.
- Leach, G., *Les Biocrates*, Paris, Seuil, 1970.
- Leary, T., *Chaos et cyberculture*, Paris, Editions du Léopard, 1996.
- Le Breton, D., *La Chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*, Paris, Métailié, 1992.
- Des Visages. Essai d'anthropologie*, Paris, Métailié, 1992.
- Sociologie du risque*, Paris, PUF, 1995.
- Passions du risque*, Paris, Métailié, 1991.
- Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990.
- "P. K. Dick, un contrebandier de la science-fiction", *Esprit*, no. 143, 1988.
- Lemoine-Luccioni, E., *La Robe. Essai psychanalytique sur le vêtement*, Paris, La Découverte, 1987.
- Levy, P., *Cyberculture*, Paris, Jacob, 1997.
- Qu'est-ce que le virtuel?* Paris, La Découverte, 1995.

- L'Intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*, Paris, 1994.
- La machine-univers. Création, cognition et culture informatique*, Paris, La Découverte, 1987.
- Levy, S., *Hackers: Heroes of the computer revolution*, Delta, 1994.
- Artificial life. The quest for a new creation*, Pantheon, New York, 1992.
- Lewontin, R., *Biology as ideology*, New York, Harper Perennial, 1992.
- Lewontin, R. C., "Le rêve du génome humain", *Ecologie Politique*, no. 5, 1993.
- Lewontin R., S. Rose, L. Kamin, *Nous ne sommes pas programmés*, Paris, La Découverte, 1985.
- Lifton, R. J., *The protean self: Human resilience in an age of fragmentation*, New York, Basic Books, 1993.
- Lupton, D., *The imperative of health. Public health and the regulated body*, London, Sage, 1995.
- "The embodied computer/user", *Body and Society*, no. 3-4, 1995.
- McCarron, K., "Corpses, animals, machines and mannequins: the body and cyberpunk", *Body and Society*, no. 3-4, 1995.
- Maisonneuve, J., M. Bruchon-Schweitzer, *Modèles du corps et psychologie esthétique*, Paris, PUF, 1981.
- Malysse, S., "A la recherche du corps idéal. Culte féminin du corps dans la zone balnéaire de Rio de Janeiro", *Cahiers du Brésil Contemporain*, no. 31, 1997.
- Martin, E., *Flexible body*, Boston, Beacon Press, 1994.
- Mattei, J.-F., *L'Enfant oublié ou les folies génétiques*, Paris, Albin Michel, 1994.
- Mazlich, B., *The fourth discontinuity. The co-evolution of humans and machines*, New Haven, Yale University Press, 1993.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Minsky, M., *La société de l'esprit*, Paris, Interéditions, 1988.
- Mondo 2000, *A user's guide to the new edge*, New York, Harper Perennial, 1992.
- Moravec, H., *Une vie après la vie*, Paris, Jacob, 1992.
- Morse, M., "What do cyborgs eat?", G. Bender, T. Druckrey (1994).
- Murphy, R., *Vivre à corps perdu*, Paris, Plon, 1990.
- Nelkin, D., M.-S. Lindee, *The DNA mystique: The Gene as a Cultural Icon*, New York, Freeman and co., 1995.
- Novaes, S., *Les Passeurs de gamètes*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1994.
- Novaes, S. (y.h.), *Biomédecine et devenir de la personne*, Paris, Seuil, 1991.
- Onfray, M., "Orlan, esthétique de la chirurgie", *Art Press*, no. 207, 1995.
- Orlan, *De l'art charnel au baiser de l'artiste*, Paris, Jean-Michel Place, 1997.
- Oudshoorn, N., *The making of the hormonal body*, New York, Routledge, 1994.
- Packard, V., *L'Homme remodelé*, Paris, Calmann-Levy, 1978.

- Pearl, L., (y.h.), *Arts de chair*, Brüksel, La Lettre Volée, 1998.
- Pearl, L., P. Baudry, J.-M. Lachaud (y.h.), *Corps, arts et société. Chimères et utopies*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Périnaud, J., "Du bébé machine au bébé mythique: les grands prématurés de l'AMP", *Le Journal des Psychologues*, no. 158, 1998.
- Perrin, E., *Cultes du corps*, Lozan, Favre, 1985.
- Piercy, M., *He, she and it*, New York, Fawcett Crest, 1991.
- *Body of Glass*, Londra, Penguin Books, 1991.
- Pradal, H., *Le marché de l'angoisse*, Paris, Seuil, 1977.
- Pratiques, "La société du gêne", no. 1, 1998.
- Putnam, H., "Pensée et machine", A. R. Anderson içinde (1983).
- Quéau, P., *Le Virtuel. Vertus et vertiges*, Seyssel, Champ Vallon, 1993.
- Rabinow, P., *Chimeras. Artificiality and enlightenment in the genetic age*, New York, 1993.
- Rahmouni, C., *Modelage du corps, mythe et réalité: le body building*, Mémoire, Paris X-Nanterre, 1993.
- Reboul, J., *L'Impossible enfant*, Paris, Epi, 1993.
- Re/Search, *Modern Primitives*, San Fransisco, 1989.
- Rheingold, H., *La Réalité virtuelle*, Paris, Dunod, 1993.
- "A slice of life in my virtual community", L. M. Harrassin (y.h.) içinde, *Global Networks*, Cambridge, MIT Press, 1993.
- Rifkin J., *Le Siècle bio-tech. Le commerce des gènes dans le meilleur des mondes*, Paris, La Découverte, 1998.
- Robinet, A., *Le Défi cybernétique. L'automate et la pensée*, Paris, Gallimard, 1973.
- Robins, K., "Cyberspace and the world we live in", *Body and Society*, no. 3-4, 1995.
- De Rosnay, J., *L'Homme symbiotique. Regards sur le troisieme millénaire*, Paris, Seuil, 1995.
- Rouch, H., "Les nouvelles techniques de reproduction", A., Ducros, M. Pannoff içinde, *La Frontière des sexes*, Paris PUF, 1995.
- Santiago-Delefosse, M., "Arrêt spontané des tentatives de FIV", *Le Journal de Psychologues*, no. 158, 1998.
- Sanchez-Biosca, V., "Entre corps évanescents et corps supplicié: Vidéodrome et les fantaisies postmodernes", *Cinéma*, no. 1-2, 1997.
- Searle, J., *Sens et expression*, Paris, Minuit, 1982.
- *L'Intentionnalité: essai de philosophie des états mentaux*, Paris, Minuit, 1985.
- Schelde, P., *Androïds, humanoïds and other science fiction monsters*, NYU Press, New York, 1993.
- Seltzer, M., *Bodies and machine*, New York, Routledge, 1992.
- Sennett, R., *Les Tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979.

- Sfez, L., *La Santé parfaite. Critique d'une nouvelle utopie*, Paris, Seuil, 1995.
- *Critique de la communication*, Paris, Seuil, 1992.
- Sherman, B., P. Judkins, *Glimpses of heaven, Visions of hell: virtual reality and its implications*, Londra, Hoder and Stoughton, 1992.
- Silver, L. M., *Remaking Eden: cloning and beyond in a Brave New World*, New York, Avon Books, 1998.
- Sontag, S., *Le Sida et ses métaphores*, Paris, Bourgois, 1989.
- Springer, C., *Electronic eros. Bodies and desire in the postindustrial age*, Austin, University of Texas Press, 1996.
- Steele, V., *Fétiche. Mode, sexe et pouvoir*, Paris, Abbeville, 1997.
- Stone, A. R., "Will the real body please stand up? Boundary stories about virtual cultures", M. Benedikt içinde (1991).
- Stutz, N., *Le body builder ou le culte du corps*, Mémoire, Strasbourg II, 1998.
- Testart, J., (ed.), *Le Magasin des enfants*, Paris, Folio, 1990.
- *Le Désir du genre*, Paris, François Bourin, 1992.
- *L'Œuf transparent*, Paris, Flammarion, 1986.
- Tomas, D., "Old rituals for new space", M. Benedikt içinde (1991).
- "Feedback and cybernetics: Reimaging the body in the age of cybernetics", *Body and Society*, no. 3-4, 1995.
- Thuillier, P., *La Grande Implosion*, Paris, Pluriel, 1995.
- *Les Biologistes vont-ils prendre le pouvoir?*, Brüksel, Complexe, 1981.
- Tibon-Cornillot, M., *Les Corps transfigurés. Mécanisation du vivant et imaginaire de la biologie*, Paris, Seuil, 1992.
- Tooley, M., *Abortion and infanticide*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- Tort, M., *Le Désir froid*, Paris, La Découverte, 1992.
- Tort, P., *Misère de la sociobiologie*, Paris, PUF, 1985.
- Touraine, J.-L., *L'Enfant hors la bulle*, Paris, Flammarion, 1985.
- Turing, A., "Les ordinateurs et l'intelligence", A. R. Anderson içinde (1983).
- Turkle, S., *Les Enfants de l'ordinateur*, Paris, Denoel, 1986.
- *Life on the screen. Identity in the age of the Internet*, New York, Touchstone Edition, 1997.
- Vacquin, M., "Bioéthique: la loi contre le sujet", *Libération*, 2-4-1992.
- Velena, H., *Dal cybersex al transgender. Tecnologia, identità e politiche di liberazione*, Roma, Castelvechi, 1995.
- De Vilaine, A.-M., L. Gavarini, M. Le Coadic, *Maternité en mouvement*, Grenoble-Montréal, PUG-Saint Martin, 1986.
- Vilela, E., *Do corpo equivoco*, Braga-Coimbra, Angelus Novus, 1998.
- Villier de l'Isle Adam, *L'Eve future*, Paris, POL, 1992.
- Virilio, P., *La Bombe informatique*, Paris, Galilée, 1998.
- *Cybermonde, la politique du pire*, Paris, Textuel, 1996.

- La Vitesse de libération*, Paris, Galilée, 1995.
- L'Art du moteur*, Paris, Galilée, 1993.
- Von Neumann, J., *L'Ordinateur et le cerveau*, Paris, Flammarion, 1996.
- Walser, R., "Autodesk Cyberspace Project", *Mondo 2000* içinde (1992).
- Weizembaum, J., *Puissance de l'ordinateur et raison de l'homme*, Paris, Informatique, 1981.
- Welzer-Lang, D., ve diğ., *Prostitution: Les uns, les unes et les autres*, Paris, Métailié, 1994.
- West, P., *Un accident miraculeux. Maladie et découverte de soi*, Paris, Gallimard, 1998.
- Whole Earth Review*, "Is the body obsolete?", no. 63, 1989.
- Wiener, N., *Cybernétique et société*, Paris, 10-18, 1971.
- God and Golem, inc.*, The MIT Press, Cambridge, 1964.
- Wilson, E. O., *La Sociobiologie*, Monaco, Le Rocher, 1987.
- Wilson, E. O., *L'Humaine nature. Essai de sociobiologie*, Paris, Stock, 1979.
- Wojcik, D., *Punk and neo-tribal body-art*, Jackson, University Press of Mississippi, 1995.
- Zaharia, C., "L'écriture fragmentaire de la mélancholie", *Critique*, no. 617, 1998.
- Zarifian, E., *Les Jardiniers de la folie*, Paris, Jacob, 1994.
- La Société du bien-être*, Paris, Jacob, 1997.
- Zbinden, V., *Piercing. Rites ethniques, pratique moderne*, Lozan, Favre, 1997.
- Ziff, P., "Les sentiments des robots", A. R. Anderson içinde (1983).

Teşekkürler

Constantin Zaharia'ya Cioran'ın eserinde Gnostik temanın önemini bana hatırlattığı için; Christian Michel'e tıp ve biyolojiyle ilgili bölümlerdeki tavsiyeleri ve değerleri için; Bruno Mahé'ye siber-kültür konusundaki bilgisi ve bu eserin birçok bölümüyle ilgili değerleri için; Denis Jeffrey'e siber-kültürle ilgili bölümlere ilişkin tavsiyeleri ve gözlemleri için; Nicoletta Diasio'ya bana ilk kez Ekstropienlerden bahsettiği ve biri beden damgalarıyla diğeri siber-kültürle ilgili iki anketin sorumluluğunu benimle paylaştığı için teşekkür etmek isterim. Bu bağlamda, bu iki ankete katılan Marc Bloch-Strasbourg Üniversitesi II'nin Sosyal Bilimler Fakültesi öğrencilerine de değerli tarıklıkları ve katkıları için teşekkür ederim. Her zamanki gibi araştırmanın çeşitli uğraklarını benimle paylaşan ve gelişimi sırasında tekrar tekrar okuyan Hnina'ya büyük minnet duyuyorum. Burada geliştirilen çözümlemelerse konuştuğum hiç kimseyi hiçbir şekilde bağlamaz, bunların tek sorumlusu benim.

Dinlerin ve ideolojilerin aşıladığı, “kirli”, “ahlaksız” gördüğü, yıpranabilir, sakatlanabilir, yaralanabilir ve ölebilir “beden”den kurtulma düşüncesi, yalnızca bedenle ruhu birbirinden ayıran felsefenin ve teolojinin değil, bütün insanlığın kafasını kurcalayan bir ütopya ve hayal konusu olmuştur. Günümüzde ise bilimin ve teknolojinin eriştiği düzey, hem protezler ve simülasyonlar hem de her türden sanatsal performans yoluyla bedeni deforme etmeyi, kullanım dışı bırakmayı, hatta bedenden tümüyle kurtulmayı mümkün kılıyor. Peki, geline bu nokta insanlığımız açısından olumlu, sevindirici bir gelişme mi, yoksa aslında bir bütün olan bedensel-ruhsal yapımızı sakatlayan, bizi insanlıktan çıkaran bir süreç midir?

İşte bu temel sorunun peşinden giden David Le Breton *Bedene Veda*’da, dövme, piercing, estetik cerrahi gibi en sıradan deformasyonlardan body-art ve beden performanslarına, siber-cinsellik, “tüp bebek” yöntemleri ve protezlere dek çeşitli örnekleri sürükleyici bir dille ve kısmen distopik bir bakış açısıyla ele alıyor. Bireyin sahip olduğu beden coğrafyasında kendi duygu ve düşünceleriyle gezindiği, kusurlu veyahut eksik de olsa onun imkânlarını kullandığı mevcut realitenin karşısına, bedensiz yaşama özlem fenomenini koyuyor.



24 TL (KDV’den muafıtır.)

🐦 selyayincilik f selyayin 📷 selyayincilik

www.selyayincilik.com