T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

FELSEFİ KÖKENLERİ BAĞLAMINDA POSTHÜMANİZMİN ONTOLOJİK ZEMİNİ

DOKTORA TEZİ

Nihat ÇAM

BURSA- 2025

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

FELSEFİ KÖKENLERİ BAĞLAMINDA POSTHÜMANİZMİN ONTOLOJİK ZEMİNİ

DOKTORA TEZİ

Nihat ÇAM

Danışman
Prof. Dr. Ahmet DAĞ

BURSA- 2025

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum "**Felsefi Kökenleri Bağlamında Posthümanizmin Ontolojik Zemini"** başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza
16/06/2025

Adı Soyadı: Nihat ÇAM

Öğrenci No: 711921012

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: Felsefe Tarihi

Statüsü: Yüksek Lisans ☐ Doktora ☒

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Nihat ÇAM
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı	: Felsefe Tarihi
Tezin Niteliği	: Doktora
Tez Danışmanlığı	: Prof. Dr. Ahmet DAĞ

Felsefi Kökenleri Bağlamında Posthümanizmin Ontolojik Zemini

Felsefe tarihi boyunca kendisini ve etrafındakileri anlamaya çalışan insan, ontoloji ve epistemolojiyi sorularına verdiği cevaplara oranla biçimlendirmiştir. İnsan merkezli düşünme biçimi olarak hümanizm, özne dışında kalan her şeyi araçsallaştırma ve değerden düşürmeye sebep olmuştur. İnsan merkezli öznellik, sadece insan olmayanları dışladığı için değil, aynı zamanda belli bir insan tipi dışında kalan insanları dışladığı için de eleştirilmiştir

Hümanist öznelliğe tepki olarak ortaya çıkan posthümanizm, insanı ve diğer var olanları ontolojik açıdan yeniden konumlandırmaya girişir. Özne-nesne düalitesini yıkarak özneler çokluğunu ikame etmeye çalışır. Sorunu sadece insanı merkeze almakta değil, her şeyi diyalektik bir denklem içerisinde düşünmekte görür. Bu sebeple düalist bir varlık anlayışını birçok felsefi birikimden ve disiplin dallarından faydalanarak monist, materyalist bir varlık anlayışıyla değiştirmeye çalışır.

Bu çalışmada öncelikle posthümanizmin karşıtı olan hümanizme değinilmiş ve sonrasında posthümanizmin felsefi kökenlerinin izi sürülerek posthümanist ontoloji serimlenmiştir. Çalışmanın amacına uygun olarak da felsefi posthümanizmin yeni bir akım olmaktan ziyade postmodern düşüncenin radikalleşmesi olarak zuhur ettiği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hümanizm, Posthümanizm, Postmodernizm, Özne, Ontoloji, Feminizm, Yeni Materyalizm

ABSTRACT

Name Surname	: Nihat ÇAM
University	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Institution	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Field	: Felsefe ve Din Bilimleri
Branch	: Felsefe Tarihi
Degree Awarded	: PhD
Supervisor (s)	: Prof. Dr. Ahmet DAĞ

Ontological Basis of Posthumanism In the Context of Its Philosophical Roots

Throughout the history of philosophy, humans, in their attempt to understand themselves and their surroundings, have shaped their modes of thought according to the answers they provided to questions of ontology and epistemology. Humanism, as an anthropocentric way of thinking, has led to the instrumentalization and devaluation of everything outside the subject. However, anthropocentric subjectivity has been criticized not only for excluding non-human entities but also for marginalizing certain types of humans.

Emerging as a reaction to humanist subjectivity, posthumanism seeks to reposition humans and other beings ontologically. It aims to dismantle the subject-object dualism and replace it with a plurality of subjects. Posthumanism sees the problem not merely as centering the human but as understanding everything within a dialectical framework. For this reason, it attempts to replace the dualistic understanding of being with a monist and materialist ontology, drawing on various philosophical traditions and disciplines.

In this study, first of all, humanism—the counterpart of posthumanism—is discussed, followed by tracing the philosophical roots of posthumanism and outlining the posthumanist ontology. In line with its aims, the study argues that, that philosophical posthumanism emerges not as a new movement but rather as a radicalization of postmodern thought.

Keywords: Humanism, Posthumanism, Postmodernism, Subject, Ontology, Feminism, New Materialism

TEŞEKKÜR

Tez sürecinin başından sonuna dek yardımlarını eksik etmeyen, her adımda bana yol gösteren, danışmanım Prof. Dr. Ahmet DAĞ hocama, lisansüstü eğitim hayatımın şekillenmesine vesile olan ve bana felsefeyi sevdiren, yüksek lisans ve doktora süreçlerinde maddi manevi desteğini esirgemeyen Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP hocama, tez izleme komitesinde bulunarak tezin olumlu yönde şekillenmesine vesile olan Dr. Öğr Üyesi Vehbi Metin DEMİR hocama, değerli önerileri ve fikirleriyle yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Muhammet ÖZDEMİR ve Doç. Dr. Başak AĞIN'a, süreç boyunca yardımlarını esirgemeyen ve işimi kolaylaştırmak için elinden geleni yapan Dr. Öğr. Üyesi Tuğşat GÜZELOĞLU'na, eğitim hayatım boyunca üzerimde emeği olan tüm öğretmenlerime, çalışma hayatında gerekli kolaylığı göstermekten ve yardımcı olmaktan çekinmeyen Kars Yolaçan Cumhuriyet Ortaokulu'nda, Aksaray Mesleki Eğitim Merkezi'nde, Bursa Çimento Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi'nde beraber mesai harcadığım tüm idareci ve çalışma arkadaşlarıma, muhabbetleriyle günlük yaşamın yükünü hafifleten dost ve arkadaşlarıma, doktorayı bitirebilmek için hayatımda gerekli olan huzuru ve dinginliği sağladığı için sevgili eşime, yaptığım her türlü iyi işte imzası olan, bana olan güvenini ve desteğini hâlâ hissettiğim merhum babama ve son olarak başardıklarımda en az benim kadar emeği olan, ömrü hayatımda her daim arkamdaki dağ olan canım anneme teşekkürü bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **iii**
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iv**
YEMİN METNİ ..... **v**
ÖZET ..... **vi**
ABSTRACT ..... **vii**
İÇİNDEKİLER ..... **ix**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

I. POSTHÜMANİZMİN FELSEFİ KÖKENLERİ

A. Posthümanizmin Karşıtı Olarak Hümanizm 10
1. Hümanizm ve Düalist Karakteri 10
2. Hümanist İnsan Anlayışının Temel Özellikleri 18
a. Descartes ve Kant Bağlamında Rasyonel Varlık 19
b. Modern Dönem Ahlak Felsefesinde Otonom Ahlak Anlayışı 26
c. Aristoteles'ten Liberalizme Toplumsal Varlık 32
d. Mitolojilerden Modern Döneme Erkek Egemen İnsanlık 37
e. Sömürgecilik Döneminde Avrupa Merkezli İnsanlık 43
3. Modern Dönemin Sonu ve Hümanist Düşüncenin Krizi 49
B. Tanrı'nın Ölümünden Posthümanizme: Nietzsche'nin Eleştirel Mirası 53
C. Postmodern Ve Postyapısalcı Yaklaşımlar 64
1. Hümanist Öznenin Adem-i Merkeziyeti 76
2. Özcü Tanımlamaların Adem-i Merkeziyeti 88
3. Postmodernizm'den Postkolonyalizm'e Temsil Düşüncesi 101

İKİNCİ BÖLÜM

II. GENEL HATLARIYLA POSTHÜMANİZM

A. Posthümanizm'in Kavramsal Yapısı 116
B. Spinozacı Monist Evren Anlayışı 137
C. Deleuzeyen İçkinlik ve Fark Etiği 150

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

III. POSTHÜMANİZM'İN ONTOLOJİK ZEMİNİ

A. Yeni Materyalist ve Postyapısalcı Feminizm 169
1. Cinsel Fark Teorileri ve Postyapısalcı Feminizm 169
2. Yeni Materyalist Yönelimler ve Beden Politikaları 190
B. Yeni Materyalizmin Ontolojik ve Epistemolojik Temelleri 208

1. Postmodern Ontolojiden Hareketle Yeni Materyalizme 208
2. Yeni Materyalist Etik ve Posthümanist Yönleri 225
C. Hümanizm Sonrası Yeni Varlık Biçimlerine Doğru: Posthümanist Öznellik 239
SONUÇ 258
KAYNAKÇA 263

GİRİŞ

Yaşadığımız çağ, tarihte eşi görülmemiş hızla akıp giden bir yaşam tarzına sahip hız çağıdır. Fast food ile hızlı yiyor, fabrikalar ile hızlı üretiyor, motorlu araçlar ile hızlı seyahat ediyor ve medya iletişim araçları sayesinde hızlı şekilde etkileşiyoruz. Ve 2500 yıllık felsefe serüveninde de ilk defa bu kadar hızlı kavramlar üretilen bir zamanı yaşıyoruz. Son yüzyılda felsefi düşüncede yeni kavramlar ortaya çıkmış ve bu kavramlara yenilerinin eklenmesi giderek hız kazanmıştır. Yeni kavramlar belirdikçe, bunlara yenilerinin eklenme hızı da artmıştır. Dolayısıyla fabrikasyon çağında yaşayan insan, tükettiği nesnelerin hızına nispet edercesine kavram üretimine de hızını almadan devam etmektedir Felsefede kavramların üretimi ihtiyaç karşılamak, bir boşluğu doldurmak amacıyla gerçekleşir. Felsefenin son yüzyılı 2400 yıldır tercih edilen istikameti değiştirmeye çalışmıştır. Terk edilen köklü gelenek olan özcü felsefenin yarattığı boşluk, tutarlı ve tatmin edici bir yaklaşımla doldurulmaya çalışılıyor. Posthümanizm bu boşluğu doldurma girişimi ve kavram deryasının yeni bir ürünü olarak görülebilir.

Çağdaş felsefi akımların yeni kavramlar üretmek yanında tepkisel olmak gibi bir karakteristiği de vardır. 20. yüzyılda –postmodernizmin modernist postyapısalcılığın yapısalcı temelleri sarsması gibi– posthümanizm de hümanizme tepki olarak çıkmıştır. Üç akım, yani postmodernizm, postyapısalcılık ve posthümanizm, 20. yüzyıl felsefe düşüncesinin ruhuna uygun olarak farklı kavramları benimseyip farklı adlarla ortaya çıkmış olsa da birbirlerinden kopuk düşünceler değildir. 20. yüzyıl ise dünya savaşları, imparatorlukların yıkılması, felsefi düşüncede suyun akışının değişmesi gibi olaylar bakımından pek çok kayda değer gelişmenin yaşandığı bir çağdır.20. yüzyıla girildiğinde dünya birkaç asırdır süren Batı hakimiyeti altındaydı. Batı dünyası askerî ve sanayi kuvvetleriyle dünyanın neredeyse tamamını hakimiyetinde tutuyordu. Sömürgecilik yüzyılında Batı kültürü ve düşüncesi dünyayı etkilemeye ve değiştirmeye başlarken, Batı merkezli politika ve düşünce dünyası da kendini hümanizmle açımlıyordu.

Hümanizmin ortaya çıkışı Antik Yunan'a kadar götürülse de tüm düşünce dünyasını etkisi altına alması ancak modern dönemde ortaya çıkar. Önceki asırlarda müstakil olarak yaygın olmayan, başka düşüncelere eklemlenerek zuhur eden

hümanizm, modern dönemde müstakil bir hâkim paradigmaya dönüşür. Batı dünyasının modern çağda hâkim güç olması hümanist düşüncenin dünyaya hâkim zihniyet olarak dayatılmasını da doğurmuştur. Hümanizmin modern dönemde hâkim paradigmaya dönüşmesine rağmen Batı metafizik geleneğinden kopmadığını belirtmek gerekir. Hümanist düşünce Batı metafizik geleneğinin temel karakteristiklerini içerisinde barındırarak var olmuştur. Dolayısıyla felsefe, insan merkezli biçime dönüşürken metafizik düşüncenin unsurlarını da muhafaza etmiştir.

Hümanizm ve modernizm eleştirilere tabi tutulurken 2500 yıllık Batı metafizik geleneğinin taşıyıcıları olmaları bakımından ele alınıyordu. 20. yüzyıla gelindiğinde hümanist düşünceyi ve modern çağı eleştirenlerin ana odak noktası da Batı metafizik geleneğinin bütünüydü. Çünkü metafizik düşünce Antik Yunan'da hangi karakteristikleri taşıyorsa Aydınlanma sonrasında da bunları aynen muhafaza etmekteydi. Denklemin yapısı değişmemiş, sadece denklem içerisindeki unsurlar yeniden tanımlanmıştı, denklemin metafizik yapısı ise değişime uğratılmadan korundu. Metafizik yapının en önemli özelliklerinde biri ise onun düalist biçimiydi.

Çalışmanın ilk kısmında posthümanizmin karşı olduğu hümanist düşüncenin yapısı analiz edilmiştir. Öncelikle da hümanist düşüncenin farklı zamanlarda ortaya çıkmış farklı versiyonlarının aynı düalist yapı içerisinde aynı denklem biçimini muhafaza ederek ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Posthümanist eleştirilerin odak noktası da hümanist karakteristiklerin kendisini daima düalist bir yapıda, bir tarafı yüceltirken diğer tarafı değerden düşürme işleviyle çalışmasıdır. Hümanizmin düalist denklemi ise Batı metafizik geleneğinin bir devamı olduğunu, bazı Batı düşünce geleneklerinden kopsa da metafizik gelenekten kopmadığını gösteren temel unsurdur.

Hümanist insan düşüncesinin analizi, posthümanist düşüncenin temel metinlerinden derlenen beş temel karakteristik öne çıkarılarak yapılmıştır. Metinlerde hümanizme atıfla en çok eleştirilen ve en çok vurgulanan kavramlar sıraya konularak başlık altında toplanmıştır. Dolayısıyla hümanist insan anlayışının temel özellikleri şahsi seçimler sonucunda değil, posthümanist metinlerin analizi sonucunda belirlenmiştir. Belirlenen beş başlığın bağlamı ise öncelikle modern

dönemle ilişkilendirilmiştir. Ancak Batı metafizik düşüncesi, sadece modern çağ ile sınırlı olmadığı için bu başlıklar antik döneme kadar götürülmüştür. Çünkü posthümanist düşüncede vurgulanan bazı kavramların mahiyetinin daha iyi anlaşılabilmesi için kavramın ilk çıktığı dönemdeki bağlamı betimlenmiştir. Bu da hümanist düşüncenin sadece modern çağa özgü bir karaktere sahip olmadığını, metafizik geleneğin temel unsurlarını kesintiye uğratmadan içerisinde sürdürdüğünü gösterir. Dolayısıyla hümanist düşüncenin karakteristikleri anlatılırken Batı metafizik geleneğinin başından 20. yüzyıla kadar uzanan bir dönem betimlemesi yapılmıştır.

Hümanizmin nitelikleri belirtildikten sonra hümanizme yapılan genel eleştirilere yer verilmiştir. Hümanist düşüncenin neden eleştirilmeye başlandığı, hümanist geleneğin hangi sonuçları doğurduğu ve niçin terk edilmesi gerektiğine dair genel eleştirilere değinilir. Hümanist düşünce biçiminin eleştirileri genel olarak 20. yüzyılda olsa da Batı metafizik geleneğine saldırılar 20. yüzyılın biraz öncesinde başlar. Batı metafizik geleneğinin uğradığı bir kesintiden bahsedilecekse başlangıç noktası hem postmodern hem posthümanist düşüncede vurgulandığı üzere Friedrich Nietzsche'dir. Platon'dan kendisine kadar olan dönemi ayrım yapmaksızın bütün olarak inceleyen ve metafizik geleneği yıkmak için uğraşan Nietzsche'ye göre, Batı düşüncesi Platon'da da Skolastik dönemde de modern çağda da aynıdır. Hepsinde aynılığı sağlayan ise aşkın bir hakikat fikri lehine içinde yaşanılan dünyanın ve bizzat yaşamın değerden düşürülmesidir.

Çalışmada hümanist düşüncenin eleştirileri Batı metafizik geleneğinin bütünü bağlamında Nietzsche üzerinden işlenmeye başlanır. "Öz"ü "oluş"un ve "varlık"ı "varoluş"un önüne koyan Batı metafizik geleneğinin gerçekliği göz ardı ettiğini iddia eden Nietzsche, bunu vurucu bir şekilde Tanrı'nın ölümü üzerinden göstermeye çalışır. Ölümün olduğu yerde yeni bir yaşam da başlar. Artık ölenin olmadığı bir düzlemde, yaşamın yeni şekli ikame edilmelidir. Nietzsche, bunu yeni değerler yaratarak yapmaya çalışır. Yeni değerlerin yaratılması tıpkı Tanrı'nın ölümü kadar önemlidir. Çünkü bir şeyi sonlandırmak kadar yeni bir şey başlatmak da önemlidir. Nietzsche'nin ilan ettiği ölüm ve yerleştirmeye çalıştığı yeni düşünce tarzı, 20. yüzyılı etkisi altına alan iki temel unsurdur. Yeni yaşam tarzının ve yeni düşünce biçiminin oturtulmaya çalışıldığı bu dönem, yeni kavram üretiminin

sıklaşmaya başladığı zamanın da başlangıcıdır. Yıkılan metafizik geleneğin, ölen Tanrı'nın boşluğunu doldurmak için sıkı bir düşünce faaliyetine, kavram üretimine girişildiği söylenebilir. Nitekim 20. yüzyılda Foucault, Deleuze, Derrida gibi Nietzscheci olduğunu ilan eden büyük düşünürlerin pek çoğu postmodern ve postyapısalcı düşünce içerisindeki kişilerdir.

Birinci bölümün son ana kısmını Nietzscheci düşünme pratiğini ve hümanist zihniyetin yapıbozumunu gerçekleştirmeye çalışan postmodern ve postyapısalcı düşünürler oluşturur. Postmodern ve postyapısalcı düşünürlerin elinde Nietzsche'ye nazaran daha fazla birikim vardır. İki dünya savaşı görmüş, modernliğin dünyaya saçtığı dehşete şahit olan bu birikim hem Nietzscheci düşünüşün varoluşsal söylemleriyle hem de modern dönemin Marksist eleştirileriyle doludur. Postmodern ve postyapısalcı düşünürler bir dönem Marksist fikirleri ve aktivizmi benimsediği için, bu akımların aktivist hareketlerle yakın ilişki içinde olması şaşırtıcı değildir. Birinci bölümün son ana başlığının ilk kısmı hem bir Nietzscheci hem de eski bir Marksist olan Michel Foucault ekseninde işlenir. Foucault düşüncesi Nietzsche'nin metafiziksel söyleme dair yıkıcı tavrını sürdüren bir karaktere sahiptir. Yine de Foucault'nun analizleri, Nietzsche'ye göre daha kapsamlı ve ayrıntılıdır. Batı metafizik geleneğinin inşa faaliyeti olduğunu göstermeye çalışan bu kısım, özcü tanımlamaların ve temel düşünce biçimlerinin gerçeği yansıtmadığını kanıtlama amacındadır.

Modern düşünce mirasına ve hümanist zihniyete karşı girişilen yıkıcı faaliyetler postmodernitenin genel tavrıdır. Foucault'nun bilgi ve özne üzerinden yaptığı faaliyeti Derrida dil merkezli düşünce biçimiyle yapar. Yapısalcı dil denklemi, bir metnin temel mesajını elde etme amacındadır. Metinde kesin yargıya varmak, esasında hakikati elinde bulundurma iddiasıdır. Ancak Tanrı'nın öldüğü, metafiziğin yıkıldığı bir düşünce düzleminde kesin bir hakikate yer yoktur. Derrida da dekontrüksiyon faaliyetiyle yapısalcı düşüncenin dil denklemini bozma niyetindedir. Batı metafizik geleneğine yapılan bu saldırılar aynı çizgide görülebilir. Metafiziğin garantörü olan Tanrı'nın "yanılsama" olduğunu ilan eden Nietzsche, insan ve epistemik kesinliklerin sarsılmaz olmadığını ortaya koyan Foucault ile hakikatin zapturapt altına alınamayacağını vurgulayan Derrida, aslında

aynı temel gerçeğe işaret ederler; Batı düşünce geleneğinin, dolayısıyla hümanizmin ve modern düşüncenin bir yanılsama olması.

Zihni kabullerle dünyanın inşa edilmesi de tanımlamalarla gerçekliğin ve hakikatin tam olarak betimlenmesi de insanı gerçekliği olmayan bir kurgu içerisine hapsetmiştir. Bu temel iddia hümanist özne tarafından tanımlanmış ve mahkûm edilmiş herkesi kurtarma müjdesi taşımaktadır. Birinci bölümün son kısmında hümanist düşünce biçimi tarafından tanımlanarak ötekileştirilmiş olan farklılık konu edinilir. 20. yüzyılın sonuna doğru da hümanist insan biçimine uyanlar tarafından mağdur edilmişlerin haklarını geri alma girişimleri ortaya çıkar. Özellikle feministlerin ve postkolonyal aktivistlerin postmodern dönemde temsil düşüncesine ve hümanist özne merkezcilere karşı yapılmış eleştirileri benimseyerek gösteri alanlarına indikleri görülür. Nietzsche ile başlamış ve 2000'lere yaklaşılırken sokaklara taşmış bir düşünce girişimine şahit olunmuştur. Bu girişim genel olarak Batı metafizik geleneğini, özel olarak ise sömürü düzeni ile işleyen ötekileştirici hümanist insan biçimini yıkma amaçlıdır. Hümanist düşünce ortaya çıktığı Batı dünyası içerisinde yıkılmaya çalışılır. Posthümanist anlayış da bu mirasın taşıyıcısı olarak belirir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Felsefi Posthümanizm'in genel yapısı ve düşünce mirası ile sanattaki, medyadaki, modadaki ve aktivist hareketlerdeki yansımaları incelenirken, "posthüman" kavramının Felsefi Posthümanizm bağlamındaki ayırıcı farklılıklarına da değinilmiştir. Çünkü 21. yüzyıl akademisinin en önemli kavramlarından olan *posthüman,* bağlamına göre kişiyi birbirine zıt yönlere götürebilmektedir. Kavramın bu çok sesliliği zenginlik olarak görülebileceği gibi kafa karıştırıcı olarak da nitelenenebilir. Örneğin; kavram Felsefi Posthümanizm bağlamında değerlendirildiğinde hümanizmden ve modern düşünceden kopuş gerçekleştirilebilir, ancak Transhümanizm bağlamında düşünüldüğünde hümanizmin ve Aydınlanmacı düşüncenin teknoloji ile beraber radikalleşmesi sağlanabilir. Dolayısıyla aynı kavram iki zıt yöne çekilebilmektedir. İşin ilginç tarafı iki hareket de aynı alanlarda çalışırken birbirine zıt yönlere gitmektedir. Bunun örneklerinden biri teknolojik sahadır.

Teknolojinin son elli yıl içerisinde radikal şekilde gelişim göstermesi insana, hayata ve gerçekliğe dair algımızı yeniden şekillendirmiştir. Özellikle bilgisayarın icadı ve gelişimi sanallığın hayatımıza etkisini biçimlendirdiği için gerçekliğin boyutları ve failliğin tanımı özgül bir sorun haline gelmiştir. Soruna dair çözümler ise teknolojinin nasıl ele alındığına bağlıdır. Teknolojiden tamamen araçsallık da evrimleşmenin ortaklaşa gerçekleştiğine dair unsurlar da çıkarılabilir. Transhümanizm'in teknolojiyi araçsal bir unsur haline getirmesinin aksine Felsefi Posthümanizm teknolojiyi dirimselliğin bir veçhesi olarak yansıtır.

İkinci bölümün ilk kısmında posthümanizmin ayrıştırıcı ve tanımlayıcı özellikleri ele alınırak bu özelliklerin daha iyi anlaşılması ve kökenlerinin gösterilmesi için geçmişten devralınan ontolojik konumlar açıklanır. İlk önce monizm Spinozacı bağlamda, daha doğrusu Deleuzecü okumanın Spinozacılığı bağlamında işlenir. Monizm, birkaç açıdan elzem çıkarımlar temellendirirken ilk olarak aşkın bir dünya varsayımını reddeder. Monist ontolojiyle aşkınlık pasifize edilerek varoluşun hakikati, kaynağı yeryüzüne çekilir. Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözünün benimsenmesi monist ontoloji ile sürdürülür. Tanrı'nın ölümünün ardından kuşanılan Spinozacı ontoloji de metafizik düşünce geleneğinin iptal edildiğinin açıklanması olarak görülebilir. Artık var olanlar Tanrı'dan, ideallerden ya da aşkın kavramlardan değil, doğrudan yeryüzünden hareketle açıklanmakta; böylece yaşam da aşkın bir yerden lütfedilen değil, bizzat kendisi bir kaynak olarak görülür.

İkinci bölümün son kısmında Spinozacılık, Deleuzeyen yorumla ele alınmış, Deleuze'ün posthümanist düşünceye olan etkisi tek bir bölümle kısıtlanabilecek cinsten olmadığı için sonraki bölümlerde de bu yorum devam ettirilmiştir. Posthümanist düşünceye sirayet etmiş olan Deleuze'e ayrılan başlık Spinozacı monizmi tamamlayacak mahiyettedir. Çünkü monizm ile sağlanan aşkınlığın reddedilmesi ve ontolojinin yeryüzüne çekilmesi, Deleuzecü içkinlikle daha da sağlamlaştırılır. Spinozacı monizm, Deleuzeyen içkinlik ile bütünleşir.

Deleuze, kavramsal yapısından dolayı anlaşılması kolay bir düşünür değildir. Ontolojisini oluş düşüncesinde temellendirmesi ve düşüncesinin hareket sahasını iktidar unsurlarından arda kalan boşluklar üzerinden inşa etmesi onu çekici kılan ana unsurdur. Batı metafizik düşünce geleneğine sırt çevirirken sadece teorik

düzlem içerisinde kalmayıp modern çağın sürmekte olan ekonomi politiğine dikkat eder. Bu yüzden düşünce yapısı, metafizik geleneğin sirayet ettiği tüm alanlara göndermede bulunur. Kısacası Deleuze, posthümanizm için kaynak olarak alınabilecek bütüncül bir düşünürdür. Kavram yaratımını bir görev olarak benimseyen Deleuze yeni kavramlar icat eder. Kavramların bir kısmı Deleuze düşüncesini anlayabilmek için, bir kısmı da bu kavramların posthümanist düşünce tarafından ithal edilmesinden dolayı önemlidir. Çünkü Braidotti, hatırı sayılır derecede kavramı düşüncesine transfer eder ve posthümanizmin ontolojisinin açıklanacağı son bölümden önce sık sık karşılaşılacak kavramların bu kısımda serimlenmesi oldukça önemlidir.

Posthümanist düşünceyi inşa eden erken felsefi akımların ve filozofların ele alındığı tezin son bölümünün ilk kısmında materyalist feminizme odaklanılmıştır. Materyalizm ile ontolojik düzlem, feminizm ile etik düzlem sağlama alınır. Feminist teori tüm unsurlarıyla, yani ortodoks ve radikal kollarıyla, posthümanist düşünceyi etkilemiştir. Posthümanizmin betimlediği kadın, Deleuze ve Guattari'nin işaret ettiği kadındır. Kadın düşüncesinin fark felsefesinde ve öteki etiğinde önemli yer tutması, postmodern ve postyapısalcı düşünürlerin de teoriye katkıda bulunmasını sağlamıştır. Eklektik bir mirasa sahip olan posthümanizm de kadın ve cinselliğe dair bu birikimi inkâra girişmez veya görmezden gelmez. Materyalist anlayışla yaşamın bedenselliğinin vurgulanması cinsiyet ve cinsellik arasındaki ayrıma işaret etmeyi sağlar. Cinsellik bedenleşen bir unsur olarak var olurken cinsiyet bedenselleşmeye atfedilen bir anlam olarak ortaya çıkar. Kadın da cinsiyet ve cinsellik arasındaki bu bağın sona erdirilmesiyle özgürlüğüne kavuşturulmaya çalışılır. 21. yüzyılda posthümanist düşüncenin de içerisinde bulunduğu üçüncü ve dördüncü dalga feminist hareketler ortaya çıkar. Ekofeminizm, Siberfeminizm, Zenofeminizm gibi posthümanist düşünceyle bağlantılı olan hareketlerin ortak yanı, bedenselleşmeye vurgu yapması ve doğal olarak nitelendirilenlerin esasında kurgu olduğunu belirtmesidir. Böylece toplumsal cinsiyet çalışmaları geleneksel metafizikten kopuşu ve yeni bir yaratım coşkusunu temsil eder.

Son bölümün ikinci kısmında yeni materyalist düşünce işlenir. Yeni materyalizm; Spinozacı monizmi ve Deleuzeyen içkinliği tamamlayan veya başka bir açıdan bakılacak olursa Nietzscheci metafizikten kopuşu ontolojik bir düzleme sabitleyen

düşünce biçimi olarak görülebilir. Batı metafizik geleneğinden kopmak için tarihsel materyalizm de arkada bırakılmak zorundadır. Bu yüzden materyalizmin yeni biçiminin farklı şekilde temellendirilişi posthümanist açıdan zorunludur. Çünkü tarihsel materyalist anlayışta madde merkeze alınsa da insanın hâkim konumu değişmemekteydi. Batı metafizik geleneğinden kopuş ise ancak insanın konumunun değiştirilmesi ile mümkündür.

Yeni materyalizmde son zamanlardaki bilimsel gelişmeler de ayrı bir öneme sahiptir. Çünkü maddenin sahip olduğu gücün ve potansiyelin ortaya çıkması, teknolojik gelişimle beraber dirimselliğin sanal oluşlara da yansıması maddeye dair anlayışı değiştirecek verileri sunar. Değişen madde anlayışıyla beraber failliğin sadece insana has olmadığı, maddi oluşumların tümünde faillik bulunduğu belirtilir. Dünya tüm unsurlarıyla dirimselliğin ve faiilik[1] her an her yerde cereyan ettiği bir sahadır. Canlılık ve fiiller tek bir varlık tipine hasredilemez. Dolayısıyla yeni materyalizmin yapmak istediği şey sadece maddeye dair algıyı değiştirmek değil, dünya içerisindeki etkileşimleri de yeniden tanımlamaktır. İnsanı yegâne eyleyen olmaktan çıkararak tüm eyleyenleri toplumsal unsurun parçası olarak ikame etmek ister. Zira sosyolojide toplumun temel yapıtaşı olan bireyin tanımı ve kapsamı değiştiğinde otomatik olarak toplumun tanımı ve kapsamı da değişecektir. Bu girişim posthümanist failliğin doğal bir sonucudur. Yeni materyalizme hasredilen kısımda posthümanist faillik Bruno Latour, Manuel de Landa ve Quentin Meillassoux'nun görüşleriyle de çeşitlendirilir.

Posthümanist öznelliğe değinilen son kısım, çalışmada işlenen bilgilerin çıkarımlarını içerir. Spinozacı monizmden yeni materyalizme kadar ortaya konulan veriler, posthümanist öznelliğin şeklini belirler. Posthümanist teori, pratikte de bir dönüşüm gerçekleştirmek istediği için, benimsediği görüşler ve ortaya koyduğu verilerle yeni öznellik tipini oluşturma gayesindedir. Teori bütün olarak yaşamı ve var olanları tanımlar. Ancak öznellik tipi bireyin kendisini nasıl tanımlaması ve ne şekilde eylemde bulunması gerektiğini belirtir.

[1] İnsanın etkinliğinin ifadesiyle insan dışı unsurları da denkleme katan ifadeyi birbirinden ayırt etmek için insan etkinliğine "faillik", insan ve insan dışı unsurların etkinliğinin tümünü ifade etmek için ise "eyleyicilik" ifadesi tercih edilebilmektedir. Ancak bu çalışmada faillik kelimesi insan dışı unsurları da kapsayacak şekilde kullanılacaktır.

Bu çalışma tamamlandığında Türk akademik literatüründe posthümanizmin felsefi teorik zeminine odaklanan sadece bir tane yüksek lisans tezi vardı. Posthümanizm adıyla yapılan diğer çalışmalar ise ya posthümanizmin medya ve sanat ile ilişkisi bağlamında yapılmış ya da Transhümanizm'in posthüman anlayışı bağlamında yapılmıştır. Yaklaşık 3 yıllık sürede tamamlanan bu çalışma, Türk akademik literatüründe Felsefi Posthümanizm'in felsefi kökenlerini detaylı ele alan ve onun ontolojik zeminini güncel felsefi akımlarla ilişkilendiren ilk çalışmadır. Bu bakımdan çalışmanın akademik literatürde bir açığı kapattığı söylenebilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

I. POSTHÜMANİZMİN FELSEFİ KÖKENLERİ

A. Posthümanizmin Karşıtı Olarak Hümanizm

1. Hümanizm ve Düalist Karakteri

Latincede humanismus; insan anlamına gelen homo sözcüğünün, sıfatlaşmış humanus şeklinden gelir. Türkçe insani veya insancıl sıfatlarının karşılığı olan humanus sıfatı, insana ait, insanla ilgili, hatta insana ilişkin bir veriyi, özelliği, olguyu gösterir. Humanismus ismi, humanus sıfatından, human gövdesine -us ekinin yerine -ismus ekini takmakla elde edilmiştir. Latince -ismus eki; genellikle bir görüşü, kanıyı, öğretiyi, düşünce dizgesini göstermeye yarar.[2] İlk kez F. I. Niethammer'ın (1766–1848) terim[*] olarak kullandığı *humanismus* sözcüğü 15. yy.'ın sonlarında İtalyanca'da "umanista" olarak kullanılmıştır. Hem isim hem sıfat işlevlerine sahip bu sözcüğün ilk kullanılışı 1490 yılıdır.[3] Rönesans döneminde gramer, retorik, şiir, tarih ve felsefe disiplinlerine *studia humanitas* (beşerî-insani bilimler) adı verilmiştir.

Hümanizm düşüncesi bir kimsenin veya grubun icat edip ortaya çıkardığı bir şey olmanın aksine izine her dönemde rastlanabilir, her çağda farklı kelimelerle ve kavramlarla da olsa kendini gösterir. Hümanist tavır veya düşüncenin 2500 yıllık geçmişi olan Hindistan'dan Çin'e, Çin'den Avrupa'ya kadar çoğu yerde izleği görülür. Belli başlı değerleri, inançları işleyen, günümüzde dini olmayan dünya görüşünü imleyen, dogmatizmi reddeden mahiyettedir. Hümanizm zamanla bir dünya görüşünü, yaşam biçimini öne süren bir anlama bürünür. Dinin ve dini düşüncenin ağırlığına karşı insani değerlere ve insanın varlığına değer verme hareketi olarak algılanabilecek Rönesans Hümanizm'i, sonraki yüzyıllarda

[2] Boğos Zekiyan, *Hümanizm (İnsancılık) Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1982, s. 15.

[*] *Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus* (İnsansevercilik ve İnsancılık Çatışması) adlı kitabında kullanmıştır.

[3] Zekiyan, *Hümanizm (İnsancılık) Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*, ss. 15-16.

kitaplarda, akademide, gazetelerde, konuşmalarda, diğer organizasyonlarda kullanılmasının desteğiyle ve toplumun dönüşmesiyle bugün çoğunlukla seküler ve teizm karşıtı şekle bürünmüştür.[4]

Protagoras'a göre var olan şeylerin de var olmayan şeylerin de ölçüsü insandır. Protagoras'ın insanın her şeyin ölçüsü olduğu tezi, çağı itibariyle önemlidir. Çünkü bu çağda insanlar; nesnel, mutlak, değişmez tözlerle ilişki içinde kendisini tanımlamaya çalışmıştır. Protagoras'a göre insan böyle tanımlanamaz, çünkü insanı asıl ilgilendiren içinde yaşadığı dünyadır. Parmenides sonrası insandan uzak, mutlak töze yakın anlayıştan pratik eylem dünyasına dönmek, düşünce dünyası için büyük bir öneme sahiptir. Protagoras, insanın ilişkilerinin, tutumlarının, görüşlerinin esas belirleyici şey olduğuna dikkat çekerek insana kendisini anımsatan bir düşünürdür. [5]

Doğa felsefesinin insana ve hayata hitap etmemesi, Sokrates ve Protagoras'ın felsefelerinde Antik Çağ hümanizminin varlık bulmasına neden olmuştur. Sokrates öncesi evrenin özünü ve doğasını anlamaya çalışan felsefi çabaların yerini Sokrates'in insana yönelik felsefe uğraşı almıştır. Arkhe'yi değil *iyi* kavramını inceleyen Sokrates için iyi; insana yararlı olandır, yararlı olan ise insanın ihtiyaç duyup eksikliğinden dolayı tatminsizlik hissettiği duygu ve durumları gideren, onu tatmin eden şeydir. İnsan için ihtiyaç duymadığı şey iyi değildir. İyi; insanların doğaları gereği ihtiyaç duydukları, eksikliğini gerçekten hissettikleri, doğal olarak insana ait olan ve insanı tamamlar. Uzlaşım ve inançtan ziyade insanın doğasıdır.[6]

Antik Yunan'dan sonra hümanizmin sonraki tarihi durağı Hristiyan dünyası oldu. Ancak bu dönem için hümanizmin kendi tarihi içerisinde sesinin en kısık olduğu dönem denilebilir. Gerek ortaya çıktığı dönem olsun gerek en güçlü olduğu Rönesans'ın geçiş döneminde bir öğreti veya hareketin içerisinde unsur olarak kendisini gösterebilmiş olan hümanizm, ancak yeryüzüne hulul etmiş, insan formuna bürünmüş Tanrı'nın insanî yönüyle belirir.

---

[4] Andrew Copson, "What Is Humanism?", *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*, John Wiley & Sons, Ltd, 2015, ss. 1-5, doi:10.1002/9781118793305.ch1.
[5] Platon, *Theaitetos*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2018, ksm. ksm. 152.
[6] Laszlo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayınları, 2007, s. 83.

Hristiyanlığın ortaya çıktığı dönemde Roma İmparatorluğu'nun hâkim kültürü, ilahi olanla insani olan arasındaki farkın daha az olduğu Helen kültürüydü. Dolayısıyla gerek Hristiyanlık hatta bir ölçüde Yahudilik, Helen kültürünü miras olarak alır. Helen kültüründe birçok ilahi varlık ve Tanrı vardır. İnsanî ahlakın ve günahların ululaştırılmış şekilleri olan Tanrılar, pek çok kez insan formuna bürünüp ölümlülerle bir araya gelir. Bundan dolayı Dünya ile Cennet arasında alışılagelmiş bir trafik bulunur. İsa da bu arka plan üzerine zuhur eder ve insan üstü şekliyle kendisini daha kolay kabul ettirebilir.[7] Hristiyanlığın, Grekoromen dünyada başlattığı devrim; sadece ruhsal, tinsel dünya ile sınırlı değil, hayatın her anı ve safhası ile ilgilidir. Hristiyan misyonerlerin Yahudi olmayanlara karşı yaptığı tebliğ en başından beri hem Yunanlılarla hem de Grekoromen kültürle yakından irtibat kurulmasına ön ayak olur. Zaten birkaç istisna dışında Hristiyanların kutsal kitaplarının Yunanca olması, Hristiyanlığın İsa'dan sonraki en önemli ismi olarak nitelendirilebilecek Pavlus'un Atina'da Yunanca vaaz vermesi, Hristiyanlıkla Yunan kültürü arasında birlik oluşmasını sağlar. Bu birlik, Hristiyan hümanizminin yükselişinin ana sebebi olarak görülebilir. Hristiyanlığın pagan edebiyatını ve öğretilerini kendi içerisinde eritmesi bir süreç ürünüdür. Bunun için Hristiyan felsefesinin ilk yıllarında Origen ve İskenderiyeli Clement, sonraki yüzyıllarda da Aziz Augustin, Aziz Basil gibi isimler pagan kültürün başarılarını eklemlemek için uğraşırlar.[8]

Batı dünyasındaki düşünce faaliyetleri, Hristiyanlıkla bağını birden kesmemiştir. Bugün hümanist olarak nitelenen pek çok isim kendisini Hristiyan dünyanın temsilcisi ve savunucusu olarak görür. Hatta bu durum modern olarak adlandırılan dönemde modernizmin en büyük isimlerinden olan, Danimarka Prensesi'ni Katolik olması için ikna etmeye çalışan Descartes'ta[9] dahi görülür. Orta Çağ ile Rönesans'ı birbirinden ayırmak hem mümkün hem de mantıklı değildir. Çünkü Rönesans kültürü Orta Çağ'ın geç dönemi ile bir arada var olmuştur. Rönesans sanıldığından daha az din karşıtı ve bilime daha uzaktır. Ancak bunlar yine de Rönesans'ı Orta

[7] Linda Woodhead, *Christianity: A Very Short Introduction*, Oxford ; New York: Oxford University Press, 2004, ss. 17-18.

[8] Martin R. P. McGuire, "Mediaeval Humanism", *The Catholic Historical Review*, c. 38, sy. 4 (1953), ss. 398-99.

[9] Princess Elisabeth of Bohemia, Rene Descartes, *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, çev. Lisa Shapiro, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2007.

Çağ hareketi yapmaz. İçinde Orta Çağ unsurları bulundurmakla beraber Rönesans ne Orta Çağ'daki Aziz Aquinas'ın dünyası ne de modern dönemdeki Galileo ile Descartes'in dünyasıdır. Rönesans'ın hümanistleri bilimsel fikirlerden ziyade insancılığı dinsel kavram çerçevesinde çalışır, Skolastik düşünceyi eleştirir ancak bunların yanında dindar Hristiyanlardır.

Rönesans Orta Çağ'ın akımı değildir, din çağına ait bir akımdır. Çünkü bu dönemin hümanizmi büyük oranda Hristiyan hümanizmidir. Bu hümanizm çeşidi, Orta Çağ dininden ziyade laikleşen topluma uygun, bir tür dindarca davranıştır. Teoloji, döneminin felsefe, sanat, politika ve tarihi düşünce üzerindeki kontrolünü kaybetmeye başlar. Hristiyan hümanizmi Erasmus'un "İsa'nın felsefesi" olarak adlandırdığı olguyla Yunan ve Roma medeniyetlerinin ahlaki bilgeliğinin birleşimi olarak tanımlanır. Teoloji ve dogmanın yerini ahlak, Kilise'nin zâhiri adetlerinin yerini içsel dindarlık alır. Sonuç olarak bu dönemdeki gelişmeler Hristiyanlığın otoritesinin sarsılmasında, felsefe ve dini ayırma eğiliminin artmasında, Hristiyanlığın entelektüel olarak savunmasız görünmesinde çok büyük pay sahibidir. Bunların dışında Antik metinleri canlandırıp asli günah öğretisini sarsarak gelmekte olan bilimsel devrimin ortaya çıkışına, ilk dönem Hristiyanlığının Orta Çağ Hristiyanlığına tercih edilmesi de Reform hareketinin ortaya çıkışına katkıda bulunur. Hümanistler, teorik yaşamdansa aktif olmayı tercih ederek Aristoteles'i değil, Cicero'yu takip ederler. Bu farklılık, onların eğitim programına da yansır. Orta Çağ'ın Skolastik müfredatı değişmiş, Orta Çağ soyutlamacılığının yerini Antik Yunan bilgeliği, mantığın yerini retorik almış, felsefe ise ahlak felsefesi olmuştur.[10]

Rönesans'ın bu hazırlayıcı süreci modern dönemin ortaya çıkmasını sağlar. Modern dönem hümanizmi, tarihsel olarak hümanizmin en güçlü olduğu dönem olarak tarif edilebilir. Zira Protagoras'tan sonra ilk defa modern dönemde epistemoloji, insan algısının dışına çıkamayacak şekilde temellendirilmeye çalışılır. İnsanın ilgisi hakikatin varlığı için olmazsa olmazdır. Çünkü hakikatin belli sonuçları vardır. Bu sonuçlar da insanın ilgisine tekabül eder. Bu sonuçların da pratik sonuçları olmalı

[10] Alev Alatlı (ed.), *Batı'ya Yön Veren Metinler-II Rönesans/Protestan Reformu/Erken Modern Dönem/Bilim Çağı (1350-1650),* İstanbul: İlke Eğitim Ve Sağlık Vakfı, 2010, ss. 418-25.

ve iyi sonuçlar doğurmalı ki benimsenebilsin. Yani sebep de sonuç da olgu da değer de insan içindir. İçinde yaşanılan bir dünya ve bu dünyanın belli gerçekleri varsa insan içindir. Dış dünya ve dış dünyaya dair her şey insana göre değerlendirilir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki hümanist düşüncede dış dünyanın varlığı, insan bilgisine tamamen bağımlı değildir. Dış dünyaya ait bilgilerin insan duyularına, algılarına ve aklına bağlı olması, dış dünyanın varlığını tamamen insana bağlı kılmaz. Ancak realizmin dış dünyası, insan tecrübesine ve algısına bağlıdır. [11]

Hümanist dünya; değerlerini, gerçekliklerini dışsal otoriteden almaz. Dünyanın, gerçeklerin, doğruların kaynağı dışsal kaynaktan çıkmaz. Tam aksine dünya da hakikat de hatta Tanrı da insanın içsel kaynakları aracılığıyla temellendirilir ve açıklanır. Modern dönemin başlatıcısı ve en büyük temsilcisi olan Descartes felsefesinde insanın ve dış dünyanın varlığı hatta Tanrı'nın varlığı insanın kendisinden hareketle temellendirilir. Bundan ötürü onun düşüncesi, modern dönem hümanizminin en güzel örneği olarak nitelendirilebilir.

Hümanizmden kasıt insanın, insanlığı için özgür olması ve kendi değerini bulması ise ortaya çıkan hümanist anlayışlar da çok çeşitli olacaktır. Çünkü hedef, insanın insanlığı için özgür olması ve kendi değerini bulması ise hümanizmin gerçekleşmesine giden yollar ve yorumlar farklılık gösterir. Bu açıdan bakıldığında Heidegger; Marx'ın hümanizminin, Sartre'ın varoluşçu hümanizminin ve Hristiyan hümanizminin insanlığın *homo humanus*'un *humanitas*'ı bakımından birbiriyle örtüştüklerini belirtir. Heidegger'e göre metafizik temele dayanan hümanizm çeşitleri, varlığı yorumlayıp hakikatini sorgulayarak ve insanın özüne ilişkin hüküm vererek metafizik bir belirlemede bulunmuş olur.[12] Örneğin insanın akıl sahibi bir hayvan olduğu söylenmesi onun özü hakkında metafizik bir belirlemedir. Çünkü bu tanımlamada insanı hayvan kategorisine sokup onu hayvandan ayıran özelliğe ve öze sahip olduğunu tanımlamış olursunuz. Sadece rasyonel hayvan betimlemesi yapmak değil, insanın ölümsüz ruh ya da saf akıl yetisi olarak tanımlamak da farklı

[11] F. C. S. Schiller, *Studies in Humanism*, London, New York: Macmillan and Co., limited, 1907, ss. 5-13.
[12] Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013, s. 13.

değildir. Hepsi insanın özü hakkında metafizik tasarım içerisindedir, hepsi özcülüktür.

Varoluşçuların yaptığı gibi insanın özü hakkında değil de onun varoluşu hakkında konuşulsa dahi metafizik tasarımdan kurtulmuş olunamaz. Çünkü varoluşçular Platon'un özü varoluşa önceleyen öğretisini tersine çevirip varoluşu öze önceler. Fakat metafizik bir betimleme tersine çevrilirse yine metafizik betimleme olarak kalır. Dolayısıyla binlerce yıldır felsefe içerisinde yapıldığı iddia edilen metafiziksel kurgudan kurtulamayan insan, yine metafiziksel kurgu içerisine hapsedilir.[13] Varlıktan yana değil de oluştan yana olan hümanizmi kurmaya çalışmak da özcülüğe ve metafizik içerisine sürüklenmektir.

Metafizik tanımlamalar ve kurgular, felsefe tarihi boyunca düalist anlayışların temeli olmuştur. Düalist anlayışlar ise çoğu zaman bir tarafın lehine, diğer tarafın aleyhine olan bir hiyerarşi kurgusuyla var olmuştur. Heidegger'in belirlemesine göre, *humanitas* kavramı üzerinde ilk olarak Roma İmparatorluğu'nun vatandaşları kafa yormuşlardır. Kavramın tanımlamasında *homo humanus*'un karşısına *homo barbarus* geçirilmiştir. Burada tabii ki *homo humanus*, Roma ruhunu ve asilliğini yücelten Grekler'den alınan öğretilerin özümsenmesiyle yükseltilen Romalıları kasteder. Yani *homo humonus* aslında *homo romanus* olarak görülebilir. Böyle bir hümanizm ise özünde Romalı olan ve Grek öğretileri ile buluşan Romalıların tezahürüdür. 14. ve 15. yüzyıllara gelindiğinde, Rönesans hareketinin hedeflediği hümanizm de esasında böyle bir *homo romanus* hedefiyle kendisini ortaya çıkarmaya çalışır. Bu dönemdeki *homo barbarus* ise Orta Çağ'ın Skolastik düşüncesidir. Roma döneminde Romalıların düşmanlarını temsil eden barbarlığın yerini Rönesans'ın düşmanlığını temsil eden Orta Çağ Skolastizmi alır. Yine de ikisinin ortak yanı Grekler'den alınan bilgeliğin ve öğretilerin yeniden canlandırılması haline gelen *studium humanitatis*'idir.[14]

Felsefenin eski dönemine dayanan homo humanus ve homo barbarus karşıtlığı, düalistik ve hiyerarşik anlayışın en başından beri süregeldiğini bize gösterir niteliktedir. İnsan olmak Romalı olmak, barbar olmak ya da başka bir ifadeyle

[13] a.g.e., s. 20.
[14] a.g.e., s. s12.

Romalı olma niteliğinden uzak olmak, insan olmaktan uzak olmak manasına gelir. Bu belirlenim, kendi içerisinde doğal bir hiyerarşi ve ötekilik unsuru taşır. Şöyle ki; insan olmak iyidir, barbar olmak kötüdür. İnsan olmak, insan olmamaktan, barbar olmaktan üstündür. İnsan olmak, Romalı olmak manasına gelirken barbar olmak Romalı olmamak manasına gelir. Dolayısıyla Romalı olmak, barbar olmaktan üstündür. Burada yapılan belirlenim daha sonra şekil değiştirse de baştan sona hümanistik hiyerarşinin, üstünlüğün temel mantığıdır.

Özne-nesne ayrımı Batı mantığına ve gramerine bürünerek dilin yorumlanmasına ve metafizik düşünceye çok erken dönemde hâkim olmuş düşünce biçimidir.[15] Modern dönemde ise isimlendirmeler, metafizik kurgular ve belirlenimler şekil değiştirmiş, farklılaşmış olsa da düalist ve hiyerarşik anlayış aynı şekilde kalmıştır. Modern dönemde insanca olan, Romalı olan manasına gelmez. Rasyonel, otonom ahlak anlayışına sahip ve sözleşmeci, liberal insan özne olarak tanımlanırken, bu niteliklerden yoksun olanlar nesne sayılır. Bu şekilde yaz gereksiz tekrarlar var. Artık hümanist hiyerarşi Romalı ve barbar çatışması şeklinde değil, özne ve nesne çatışması olarak kendini gösterir. Özne daima nitelikli, belirleyici ve kurucu nesne ise niteliksiz ve belirlenen konumdadır.

Posthümanizm; hümanist düşünce biçiminin düalitelerini incelerken insanlar arasındaki hiyerarşinin yanı sıra hayvanlara ve doğanın tümüne karşı uygulanan hiyerarşiyi de hesaba katar. Dolayısıyla hümanist hiyerarşileri ve düaliteleri yıkmaya çalışırken insanlar arasındaki adalet anlayışından ziyade var olan her şeyi hesaba katan adalet anlayışı güder. Özne ve nesne arasındaki çatışmanın kapsamı da bundan dolayı kapsayıcı ve geniş bir mahiyet kazanır. Posthümanizm, fark ve ötekiliğin kurucu rol üstlendiği düşünce biçimlerini yani cinselleştirilmiş ötekilerin, ırksallaştırılmış ötekilerin ya da hayvanlar, çevre, yeryüzü gibi doğallaştırılmış ötekilerin sınırlarını çizen düalist düşünceler biçimini reddeder.[16]

Hümanizm, insan doğasına alan açan ve ona farklı pencerelerden bakılmasını buyuran bir görüştür. Buna paralel olarak da neyin doğru, neyin iyi, neyin güzel olduğunu belirleyebileceğini söyleyen ve insan doğasından bu belirlenenlerin

[15] a.g.e., s. 6.
[16] Rosi Braidotti, *İnsan sonrası*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Kolektif Kitap, 2021, ss. 42-43.

çıkarılabileceğini belirtendir. İnsanın maddi ve manevi her tür sorunu kendi gücü, kendi potansiyeli, kendi öz kaynakları ile çözebileceğini belirtir. Bunun için dışsal ve aşkın bir kaynağa başvurmaya gerek yoktur. Maddi sorunlar, insanın aklını kullanmasıyla ve aklını kullanması sayesinde geliştireceği bilimle, bilimsel yöntemlerle çözülebilir. Maddi olmayan şeyler ise insanın içerisinde bulunan özgürlük, mutluluk gibi değerlerle çözülebilir.[17] İnsan kavramı, genellikle rasyonaliteyle, kendinin bilincinde olmakla donatılmıştır. Bu donanımı sayesinde arzularını, ihtiyaçlarını, güdülerini kontrol edip eylemde bulunan, erkek ve evrensel olarak kodlanmış bir özne olur. Bu özne, rasyonellik, iktidar, otonomluk ve faillik gibi yetilere sahiptir. Özgür iradeye sahip kendinin bilincinde olan özne veya evrensel nitelikli erkek insan, dünyanın merkezi olarak kabul edilmiştir. İnsanın küresel olarak bir tipoloji içerisinde tanımlanması ahlaki, öz bilinç sahibi, otonom bir insan anlayışı doğmasına sebebiyet vermiştir.[18] Bu anlayış da dışlama ve ötekileştirme mantığıdır.

Braidotti, bu ötekileştirme mantığına şu sözleriyle değinir:

> "Hümanizmin insanı, ne bir ideal ne de nesnel istatistiki bir ortalama veya bir ortak noktadır. Daha ziyade, bütün ötekilerin kendisi üzerinden değerlendirilmesini, düzenlenmesini ve belli bir toplumsal mevkiye yerleştirilmesini sağlayan sistematik bir tanınabilirlik standardını ifade eder. İnsan normatif bir sözleşmedir ve bu durum da onu içsel olarak olumsuz değil, sadece dışlama ve ayrımcılık pratikleri açısından son derece düzenleyici ve bu yüzden de araçsal hâle getirir. İnsan normu, normallik, olağan oluş ve normatif oluş demektir. Belli bir insan oluş kipini, insana dair aşkın değerler edinen genel bir standart olarak dayatır: Erkekten erilliğe ve buradan da insanlığın evrensel formatı olarak insana... Bu standart, cinsiyetlendirilmiş, ırk üzerinden belirlenmiş ve doğal kabul edilmiş ötekilerden kategorik ve nitel olarak ayrı ve teknolojik insan eserine karşıt olarak ortaya konur. İnsan, 'insan tabiatına' ilişkin toplumsal sözleşme hâlini almış tarihsel bir inşadır."[19]

Özne-nesne, rasyonel-irrasyonel, ahlaki-gayri ahlaki düalitelerinde ötekileştirme, başkalık diyalektiği hümanist anlayışın içsel motorudur. Düalist, hiyerarşik anlayış, insan olarak nitelenenler dışındaki her şeyi özne konumunun dışına iter. Bu da esasında ontolojik bir ayrımdır. Başkalık kategorisine itilen her şey alçaltıcı bir ayrıma maruz kalır, anormallik içerisine hapsedilir.[20] Hümanist mantık, fark mefhumunu bir yergi olarak niteler. Öznellik ve özne olarak nitelenecek özelliklere

[17] Corliss Lamont, *The Philosophy of Humanism*, Washington: Humanist Press, 1997, ss. 13-15.
[18] Pramod K. Nayar, *Posthumanism*, Cambridge: Polity, 2014, ss. 14-15.
[19] Braidotti, *İnsan sonrası*, s. 41.
[20] a.g.e., s. 91.

sahip olanlar ontolojik olarak üst konuma sahipken özne nitelemesinden uzak kalanlar daha aşağı konumdadır. Esasında özne olanlar, nesne olanlardan ontolojik olarak daha üstündürler.

Posthümanizmin adalet anlayışı; toplumsal eşitlik, sosyal adalet kavramları düzeyinde değildir. Fakat bunlardan daha kapsayıcı ve daha derindir. Özne-nesne düalizmindeki ayrımı sadece erkek-kadın gibi cinsiyet üzerinden, Batılı-Doğulu gibi kültür üzerinden, siyah-beyaz gibi etnisite üzerinden ele almaz. Var olan her şeyi ayrım gözetmeden ele alır ve buna göre bir adalet anlayışı güder. Hümanizmi de bu anlayış üzerinden analiz edip bozuma uğratmak ister.

2. Hümanist İnsan Anlayışının Temel Özellikleri

Hümanist insan anlayışı, Batı metafizik geleneğinde insanın merkezî olarak konumlandırıldığı bir ontolojik yapı önermektedir. Böylece insan, yalnızca doğada yer alan bir canlı türü olarak değil, dünyayı kuran, anlam veren, varlıklar içerisinde yegâne bilinç, ahlak ve sorumluluk sahibi varlık olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla hümanist ontoloji, insanı biricikliği içinde kavrayan, insanın mahiyetini biyolojik ve toplumsal bağlamlarla kısıtlamayan, insanı varoluşsal içeriklerle tanımlayan bir yapıdadır.

Hümanist düşünce biçiminin bu karakteristiği de insana dair tanımlamaların, özcü çıkarımlardan hareketle yapılmasını doğurmuştur. İnsana dair yapılan özcü belirlenimler ise sadece insanla kısıtlı kalmayan bir etki alanına sahiptir. Düalist düşünce biçiminin sonucu olarak, insana, yani özneye dair her çıkarım aynı zamanda nesneye dair çıkarımlarda bulunmayı da beraberinde getirmiştir. Öznenin ayrıcalıklı konumu, insanın ontolojik olarak doğadan ayrı görülmesine sebep olur. İnsan doğa yasalarına tâbi olsa da doğaya anlam atfeden, doğayı dönüştürebilen varlıktır. Dolayısıyla öznenin ontolojik olarak ayrıcalıklı konumu, nesnenin dezavantajlı konumunu içinde barındırır. Yani hümanist öznenin temel özelliği, nesnenin değerden düşürülmesiyle beraber hareket eder. Özne-nesne düalizminin bu eşitsizliğine tepki gösteren posthümanizm de hümanist insana dair eleştiriler yöneltirken bu tanımlamalara gönderimde bulunur. Posthümanizmin hümanizme dair eleştirileri ve analizleri genel olarak beş madde içerisinde toplanabilir;

1- Rasyonel Varlık

2- Ahlakî Varlık

3- Toplumsal Varlık

4- Erkek Egemen Varlık

5- Avrupa Merkezci Varlık

a. Descartes ve Kant Bağlamında Rasyonel Varlık

Bilgi, kendisine zihinsel kabiliyetler aracılığıyla ulaşılabilen fiziki, bilişsel, metafiziksel olana dair bilinç durumudur. Bilgi, kaçınılmaz olarak bilen özne ile bilinen nesne düalizmini gerekli kılar. Bir diğer husus da elde edilecek bilgilerin nesnel yönü olduğuna dair ön kabuldür. Eğer böyle bir nesnellik kabul edilmezse ya da bilgi ediminin sadece öznel bir deneyimden ibaret olduğu düşünülürse bilinçten bağımsız bir nesnenin varlığına dair bilgi çarpıtılmış olur. Dolayısıyla bilginin yalın, saf bilinç kavrayışı olmadığı, ancak bilincin yargılarda bulunmak için ilk adımı attığı, daha sonrasında bağıntılar kurup yargılarda bulunduğu söylenebilir. Yani bilen özne, bilgiyi saf kavrayışla elde etmez, fakat nesnenin bilgisini elde etmede kurucu, yetkin bir role sahiptir. Dolayısıyla bilginin üç temel unsuru vardır; bilen özne, bilinen nesne ve bilgi.[21]

Rasyonalistlere göre metafiziğin ilkeleri, duyulardan bağımsız olan aklın kendisi ile bilinebilir. Dolayısıyla aklın bilgisi, tanrının varlığını da nesnenin özünü de kavrayabilir. Duyularla elde edilen, metafizik bilgi içerisinde kısıtlanır, ancak günlük yaşamın devamı ve bilginin arttırılması için duyuların kullanılmasında sakınca görülmez. Bu sebeple duyuların bilgisine günlük hayatın akışı içerisinde güvenilebilir. Fakat duyuların kullanımı aklı saf, kesin bilgiden uzak bıraktığı için akıl elde ettiği bilgileri iyi ayırt edip iyi irdelemelidir. Eğer bilgi edimi üzerinde aklın hakimiyeti tam olarak sağlanmazsa hissiyatlar ve duygular, insanı yanlış kararlar almaya götürme ihtimalinden dolayı duyuları ve duyulardan gelen hissiyatları kontrol etmede akıl önemlidir.[22]

[21] Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2018, ss. 13-15.

[22] Gary Hatfield, "Rationalist Theories of Sense Perception and Mind–Body Relation", *A Companion to Rationalism*, ed. Alan Nelson John Wiley & Sons, Ltd, 2005, s. 32,

Modern dönem rasyonalizminin temsilcisi Descartes, aklı merkeze almaktan çok rasyonaliteyi yönteme dayandırdığı için felsefe dünyasında büyük bir etki yaparak modern dönemin kurucusu ilan edilmiştir. Arşimet gibi sağlam, kuşku götürmez bir sabite bulma çabası içerisinde olan Descartes, bu sabiteyi bulmak için *metodik kuşku* yöntemini kullanır. Bu yöntemde gördüğü her şeyin yanlış olduğunu, belleğinin yanılgılarla dolu olduğunu, hiçbir duyuya mutlak manada sahip olmadığını, bedeninin, uzay zamanın, hareketin sadece zihninin kurguladığı şeyler olduğunu, yani dünyada kesinliğe dair hiçbir şeyin olmadığını kabul ederek yola çıkar. İnsanın ne olduğunu bulmaya çalışırken pek çok düşünceyi ele alarak değerlendirir. Öncelikle insanın mantıklı bir hayvan olup olmadığını düşünür. Ancak hayvanın ne olduğunu, mantıklı olmanın ne anlama geldiğini araştırmadan bu soruya cevap veremeyeceğini fark eder. Öznenin ne olduğunu bulabilmek için bunun gibi sayısız soruyu inceleyip araştırması gerekeceğini, hatta bunu tamamlamanın insan ömrü içerisinde mümkün olmadığını düşünür. İnsanın ne olduğunu araştırmaktansa kendi varlığının ne olduğunu araştırmaya, kendi doğasının ve doğasından südur eden düşüncelerin üzerinde durmaya karar verir. Kendisini önce etten kemikten bir makine olarak görür. Yediğini, içtiğini, yürüdüğünü, hissettiğini, düşündüğünü tasarlar ve bütün bunları ruhuna bağlar. Fakat ruhun ne olduğunu hâlâ bulamamıştır, ruh çok ince bir hava mıdır, hafif bir şey midir? Bedenin doğası hakkında hiçbir kuşku beslemez. O cisimdir, uzama ve zamana sahiptir, biçimde sınırlandırılmıştır. Dokunma, görme, işitme, tatma, koku alma gibi duyguları vardır. Tesirinde kaldığı yabancı bir şey tarafından hareket ettirilebilen şeydir. Fakat ya bütün bunlar kendisini yanıltmak, bütün gücünü onu manipüle etmek için harcayan kötü ve hileli birinin marifetiyse? Eğer duruma bu noktadan bakılacak olursa, az önce doğasını betimlediği bedenin bulunduğu eylemlerin hiçbirinden emin olamayacaktır. Çünkü ona biri tarafından düş gördürülüyor olabilir. Bundan dolayı bedeni es geçip ruha ait bir şey bulup bulamayacağına yönelir. Ruh, beden olmadığı zaman bir şey hissedebilecek konuma sahip değildir. Öyleyse ruhu hissedebilen olarak tanımlayamayız. Düşünmek de ruhun bir özelliğidir ve ruh olmadan düşünmek mümkün değildir. Dolayısıyla ruh vardır. Ben varım bu kesin. Düşündüğüm sürece, düşünmeye son verene kadar da var olmaya devam edeceğim. Öyleyse ben kesin olarak sadece

düşünen bir şeyim. Cisimleri de tahayyül etme veya duyularla değil, ancak özümde var olan anlama yeteneğimle tanıyorum. Mademki bu şeyleri görerek dokunarak değil, ancak düşünerek algılayabiliyorum, öyleyse zihnimden daha kolay anlaşılabilir bir şey olmadığını da artık biliyorum.[23]

İnsanın doğasında düşünebilme yeteneği dışında hiçbir mutlak tözün bulunma zorunluluğu yoktur. Yani insan, doğası salt düşünmek olan tözdür. Her ne kadar insan bedene sıkı sıkıya sahipmiş gibi görünüyorsa da insanı insan yapan esas şey; bedenden tümüyle farklı, beden olmadan da var olabilen bir şeydir. Descartes'ın ifadesiyle:

> "Ruha ait olduğunu söylediğim şeylerden bir diğeri de düşünmektir ve işte burada düşünmenin de sahip olduğum bir özellik olduğunu bulurum. Sadece o benden ayrılamaz. Ben'im, varım: bu kesin. Ama ne kadar süre için? Ancak düşündüğüm sürece; zira ola ki düşünmeye son verseydim, aynı zamanda olmaya ya da var olmaya da son verirdim. Şimdi ille de doğru olmayan hiçbir şeyi kabul etmiyorum: Öyleyse ben, kesin olarak söylersek, sadece düşünen bir şeyim; yani bir zihin'im (esprit), bir anlağım/müdrikeyi (entendement) ya da bir akılım/anlakım (raison); ama bunlar önceden bana yabancı olan terimler. Oysa ben gerçek ve gerçekten var olan bir şeyim, iyi de nasıl bir şey? Söylediğim, gibi düşünen bir şeyim."[24]

İnsan tahayyül etme ve hissetme gibi düşünme yeteneklerine sahip olmasa da kendisini açık ve net şekilde algılayabilir. Ancak hisler ve tahayyül, ruh olmadan, zihinsel töz olmadan var olamayacaklardır. Yer değiştirme, farklı tavırlar sergileme gibi yetiler de bu töz olmadan ne algılanabilirler ne de var olabilirler. Bu yetenekler uzamlı bir töze bağlı olmaktan ziyade, zihni bir töze mecburdurlar. [25] İnsanı hayvandan ayıran yegâne şey de[26] mutlak bilgiye sahip olmasını sağlayan güç de[27] bedenden ayrı olan zihindir. Bedenin veya genel olarak doğanın insanının özüyle, zihinle ayrık görünmesi 17. yüzyıl felsefesinin genel bir karakteristiğidir denebilir. Çünkü bu dönemde insan, makine veya kurulu saat olarak görülen bedenle mutlak varlık olan Tanrı arasında bir yerde bulunmaktadır.

Descartes'in düalist anlayışı iki temel kavrama dayanır. Bunlardan ilki, düşünülür olan yani *res cogitans,* diğeri de uzam, yayılımlı şey yani *res extensa'*dır. Bu ikisi

[23] Rene Descartes, *Meditasyonlar*, çev. Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları, 2018, ss. 58-68.
[24] a.g.e., s. 61.
[25] a.g.e., ss. 125-26.
[26] Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, s. 6.
[27] Rene Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları, 2019, s. 72.

birbirlerinden ontolojik anlamda tamamen farklı ve zıtlardır. İkisi birbirinden bağımsız olarak vardır. Ancak uzam, düşünen şeyin üzerinden temellenir. Düşünen şey uzama göre önceliğe sahiptir. Evreni oluşturan iki unsurdan üstün olanı düşünen özneyken ondan hiyerarşik olarak aşağıda olan uzamdır ya da nesnelerdir diyebiliriz. Nesneler bu hiyerarşide düşünen özneye bağımlı, aynı zamanda düşünen özne için bir araç menkıbesindedir.

Ruh bedenin hareket etmesini sağlıyorken beden de duygular ve algılar oluşturan etki ile ruhu etkiler.[28] Cansız cisimlerde mevcut olduğu görülebilen bütün şeyler bedene atfedilirken, insanda olup hiçbir suretle cisme ait olamayacak şeyler ruha atfedilir. Yani her türlü düşünce ruha aitken hareket, sıcaklık gibi durumlar bedene aittir.[29] Descartes'ta bilinç, zihin olumludur, bilincin olumsuzu da uzamdır. Zihin bölünemezken beden daima bölünebilirdir.[30] Beden-ruh ayrımı bedenle ruh arasında bir uzaklık belirler. Bu da dünyanın maddi olan her şeyin bilgisinin bir belirleyen ve belirlenen ayrımı üstüne kurulmasına sebep verir.[31] Düşüncenin madde ile ilişkisi bu tarz bir sahip olma ve kullanma ilişkisidir. Ben ve dış dünya arasındaki ilişki gerçek olmayan bir ilişkidir ve dış dünyada kişinin hem kendi bedeni hem de Tanrı verilmektedir. Dış dünya bilincin, zihnin kendi içeriğidir ve bu içeriklerle ilgili sahip olunan bilgiler, yargılar da Tanrı ve Tanrı'nın bizi yanıltmayacağı düşüncesi ile güvence altındadır. Özne, fiziksel gerçekten ayrıdır, bir başka deyişle dışsal olan ile bireysel olan birbirinden ayrıdır ve fiziksel olarak birbirlerinden etkilenmezler.[32] Özne özü düşünmek olan varlıktır. Onun varlığı bedeninden apayrıdır. Bedeninden tamamen kopmuş olsa da özne, düşünen bir şey olduğu için bedeninden ayrı şekilde de var olmaya devam edebilir. Bu da öznenin maddi dünyaya muhtaç olmadan yaşaması ve kendisini maddi dünyanın dışarısında bir varlık olarak görmesine sebebiyet verir. Dolayısıyla düşünmek ya da düşünen şey, insanı diğer varlıklardan koparır. Bu, özneyi evrenden, yaşamdan kopuk

[28] Bohemia, Descartes, *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, ss. 63-65.
[29] Rene Descartes, *Ruhun İhtirasları*, çev. Mahmut Özdil, İstanbul: Sayfa Yayınları, 2013, ss. 8-10.
[30] F G W Hegel, "Descartes", *Cogito, Öyleyse Descartes*, çev. Doğan Şahiner, Yapı Kredi Yayınları, 1997, ss. 144-45.
[31] Afşar Timuçin, *Descartes*, istanbul: Kitaş Yayınları, 1972, s. 177.
[32] Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, 2010, ss. 38-49.

şekilde tanımlayan metafizik bir tanımlama ve soyut özcülüğün somut nesnelliğe karşı zaferidir.

Akıl anlayışı ve akla dayalı şekilde oluşturduğu felsefeyle modern dönemde Batı dünyasını derinden etkilemiş bir diğer filozof Kant'tır. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'ni iki temel ayak üzerine kurar. Bunlardan biri, hissetme yetisini inceleyen transandantal estetik, diğeri de düşünmeyi inceleyen transandantal mantık. Transandantal estetik, görünün zemini olan saf görüleri, görünün a priori formları olarak uzay ve zamanı inceler. Transandantal mantık ise saf düşünmeyi konu alır, anlama yetisini, aklı ve aklın ilkelerini inceler. Metafiziğin esasını, malzemesini ve transandantal olanı a priori zemin oluşturan a priori zemin, ampirik yoldan, hislerden gelen ne varsa kenara bırakılmak yoluyla elde edilir. Buradaki transandantal sözcüğünden kasıt, fiziki dünyanın ötesindeki metafizik aleme gönderme değildir. Bilme yetilerinin deneyim karşısında a priori olması ve deneyime zemin sağlayan esas unsurlar olması, a priori zemini sağlayan mekânın zihin olması anlamındadır. Dolayısıyla his ve deneyim dışarıda bırakılırsa zihnin kuruluşunu oluşturan şey ortaya çıkar. Zihin ise deneyime yönelik bir şeydir ve zihin deneyimin olanağını açıklamaya yönelik olduğundan dolayı bizzat deneyimin kendisine bakılarak elde edilen şeylerin soyutlanmasıyla zihin ortaya çıkarılır. Başka bir deyişle zihin, Ben olmayandan hareketle (nesneden) Ben olmayanın (nesnenin) Ben'de benim bilişsel faaliyetlerime tâbi olarak ortaya çıkmasının zeminine yönelik bir çözümlemedir. Yani nesneden hareket ederek neyin özne dışında nesne olduğunun zihne tabi olarak açıklanması ve analiz edilmesi durumudur. Bunu analiz eden ise zihindeki transandantal yetiler ve transandantal ögelerdir.[33]

Kant'ı felsefe dünyasında ayrıcalıklı yapan diğer unsur, aklı merkeze almış olmasına rağmen duyulara, ampirik verilere verdiği önemdir. Descartes'a göre, bilgiye sahip olabilmek için ampirik verilerin varlığı şart değildir. Ancak Kant Descartes gibi düşünmeyen Kant'ta bilginin merkezi ve kilit noktası akıldır ama

[33] H. Bülent Gözkan, *Kant'ın Şemsiyesi Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, Yapı Kredi Yayınları, 2018, ss. 36-41.

akıl, sadece kendisine dayanarak bilgi edinemez ve herhangi bir anlayışa ulaşamaz. İnsanın tüm anlaması duyularla başlar, oradan idrake geçer ve idealarla son bulur.[34]

Duyular, ampirik unsurlar bilginin başlatıcısı olsa da bilgi esas olarak zihinde biçimlendirilir. Yani bilginin gerçekleştiği, elde edildiği, hatta kurulduğu yer öznenin zihnidir. Bu Kant'ın Kopernik Devrimi'yle yakından ilgilidir. Kant, yaşadığı döneme kadar süregelmiş nesne anlayışını tersine çevirmiştir. Kant'a kadar bilgimizin nesnelere uyması gerektiği kabul ediliyordu. Fakat Kant nesnelerin bilgimize uyması gerektiğini kabul etmiş ve metafizik sorunları bu şekilde çözmeye çalışmıştır. Zihindeki bilgiye şekil veren unsur nesne değildir, nesneye şekil veren zihnin kendisidir. Nesne, zihin nasıl buyurursa öyledir.

Her görü, yani zihinde canlandırılan her deneyim bir temsildir. Fakat her temsil, yani deneyimin zihinde karşılık geldiği kavramlar görü ile elde edilmiş veya görüye karşılık gelen şeyler değildir. Çünkü görüde karşılığı bulunmayan deneyimde, duyusallıkta karşılığı bulunmayan akledilir temsiller vardır. Anlama yetimizin saf kavramları ve ilkeleri deney alanının dışında bize bir şey veremez. Çünkü bunlar bize sunulan görüler ile ilgili olarak yargının sırf mantıksal biçimini belirlemekten başka bir şey yapamazlar. Duyusallık alanının ötesinde hiçbir görü bulunmadığından dolayı bu saf anlama yetisi kavramları herhangi bir anlama gelmez, çünkü onlar hiçbir şekilde somut olarak sunulamazlar.[35] Bu temsilllere numen de denir. Numen zamanda etkide bulunmayan neden şeklinde betimlenebilecek bir kavramdır ve numenler hiçbir şekilde kavramların anlamını sunamazlar.[36] Numenlere herhangi bir nesne tayin edilemez,[37] onlar bir nesnenin kavramı olmaktan ziyade duyularımızın sınırlanması ile alakalı şeylerdir.[38]

Numenin zıddı fenomendir. Fenomenler sadece deneyimde bulunur, var olmak için insanın hissiyatına muhtaçtırlar. Hissiyatla elde edilip insan idrakine aktarılan cisimler bizim düşüncemiz dışında var olamazlar.[39] [40] Kant'a göre görümüz şeyleri

[34] Immanuel Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, çev. Naci Pektaş, Gece Kitaplığı, 2022, s. 175.
[35] Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 68.
[36] a.g.e., s. 85.
[37] Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, s. 152.
[38] a.g.e., ss. 169-70.
[39] a.g.e., s. 280.
[40] Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, s. 90.

kendi başlarına oldukları gibi tasarımlayabilseydi a priori görü (zaman ve mekân) diye bir şey olmazdı ve görümüz hep deneysel olurdu. Ancak şeylerin kendi başına nasıl oldukları (saf nesne) bilinemez. Eğer böyle bir şey bilinebilseydi bile bunun tasarım gücüne nasıl geçtiği (yani zaman ve mekânda tasarımlanan nesnenin bilgisini elde etmeyi) kavranamazdı.[41]

Kant'ta fenomen kavramı artık yepyeni bir anlayışa kavuşmuştur. Fenomen görünüş (phenomenon) olarak değil, beliriş (appearing) olarak tanımlanır. Görünüş ile beliriş arasındaki fark şudur; görünüş, ayrımlaşma ilişkisinde öze gönderir, yani bir şey ya görünüştür ya da özdür. Fakat olayı beliriş olarak ele aldığımızda beliren şey belirenin koşullarına, yani bilginin nasıl oluştuğuna ve nerelerden elde edildiğine gönderen şeydir. Fenomenin arkasında bir öz aranmaz ama belirişin koşulu aranır. Tüm bunları tesis eden de akıl olduğu için fenomen artık bir öze gönderimde bulunma işlevinde değil, fakat akla gönderimde bulunma işlevindedir. Beliren her şey zaman ve mekânın, kategorilerin koşulları altında belirir. Yani zaman ile mekân ve kategoriler bütün mümkün deneyimlerin biçimleridir.[42]

Descartes ile Kant'ı birbirinden ayıran pek çok unsur vardır. Descartes, ruhu ve ruhun basitliğini "Düşünüyorum" cümlesinden çıkarır. Ancak Kant, bunu kabul etmez, düşündüğünü bilmekten sadece var olunduğu çıkarsanabilir der. Ama düşünmenin kendisinden, işlevi sadece düşünmek olan basit bir töz olduğu sonucuna ulaşılamaz.[43] Descartes, ruhun niteliğine ve Tanrı'ya dair yargılarda bulunmaktan çekinmez. Ancak Kant, deneyimden yansımayan veya deneyim nesnelerine yansıtılamayacak şeyler, saf akli nitelikler hakkında yargıda bulunulamayacağını düşünür. Descartes'ın yargıları, zaman ve mekânı rahatça aşıp, saf metafizik olgulara ulaşabilir. Kant ise saf metafizik alemden bilgi edinilemeyeceğini, edinilecek her bilginin zaman içinde olduğunu savunur. Descartes var olmak için, bilgi sahibi olmak için bedene hiçbir şekilde ihtiyaç duymuyor ve insanın özünü bedenden tamamen ayrı, saf bir varlık olarak görüyor.

[41] a.g.e., s. 31.
[42] Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Talat Kılıç, Kabalcı Yayınları, 2015, ss. 24-28.
[43] Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, s. 206.

Kant, insanın bedeninden, hissiyatından tamamen yalıtılmış bir bilgi imkanının olmadığını düşünür.

Görüldüğü üzere Kant, Descartes'a nazaran daha ılımlı, birleştiricidir. Çünkü varlığı, özü ve maddeyi, aklı ve nesneyi Descartes gibi kesin çizgilerle ayırmaz. Ampirik veriler ile aklı uzlaştırmaya çalışmıştır. Ancak iki düşünürde de ortak olan bir başka husus var; akıl lehine olan, nesnenin aleyhine olan bir hiyerarşi. İnsanı akıllı bir varlık olarak ortaya çıkarmış ve bilginin esas imkanının akılda konumlandığını belirten iki düşünür de nesneyi tek töz olarak kabul etmemiş, nesnenin imkanını ve güvencesini Tanrı'ya yüklemiştir. İkisi de rasyonelliği sadece insan için kabul etmiş, insan aklı özelinde rasyonalite inşa etmiştir. Biri nesnenin varlığını şart koşmazken diğeri nesnenin varlığının akılda kurulan zemine bağlı kılmıştır. Sonuç olarak iki düşünür de içinde bulunulan dünya için iki temel unsur; (insan aklı ve aklın malzemesi olan nesne) belirlemiştir.

Descartes'ta da Kant'ta da karşımıza çıkan tek ayrım rasyonel-irrasyonel ve özne-nesne ayrımları değildir. Burada posthümanizmin şiddetle karşı çıktığı başka bir ayrım daha vardır; maddi dünya ile aşkın, duyular üstü dünya. Burada duyular üstü dünyanın, görünen, maddi dünyaya karşı olan kesin bir zaferi söz konusudur. Aşkın dünya, maddi dünyaya göre daha öncelikli ve daha gerçektir. Aşkın dünya hakikati temsil ederken maddi dünya yanılsamayı temsil etmektedir. Öznenin hakikate ulaşımını engelleyen duyu organları ve duyu organlarının konu aldığı nesneler, maddi dünyanın kendisidir. Ancak hakikate götüren araç ise duyular üstü dünyaya ait olan akıl ve aklın kategorileridir. Duyular üstü dünya hem maddi dünyaya önceliklidir hem de maddi dünyanın belirleyicisi, kurucusudur. Maddi dünyanın ne olup ne olmadığı ancak duyular üstü dünya ve duyular üstü dünyadan insana gelen şeyler belirler. Bu da içinde yaşanılan dünyanın ve bu dünyaya ait olan her şeyin mutlak olarak değersizleştirilmesi anlamına gelir. Metafizik ön kabuller, maddi yaşamı ve maddi yaşamın unsurlarını alt eder. Bu durum posthümanizmin tamamen karşı olduğu bir durumdur.

b. Modern Dönem Ahlak Felsefesinde Otonom Ahlak Anlayışı

Modern ahlak felsefesini şekillendiren, yani Orta Çağ düşüncesinden miras kalan ahlak anlayışını terk etmesini sağlayan üç temel tarihi gelişme vardır. Bunlardan

ilki olan 16. yüzyılda ortaya çıkan Reform hareketi, modern dünyayı şekillendirmiş ve Orta Çağ'da hâkim olan tek bir din anlayışını dinî çoğulculuğa dönüştürmüştür. Bu çoğulculuk –her ne kadar Reform hareketinin başlatıcıları ve düşünürleri bu niyette olmasalar da– birkaç asır sonra hayatın içerisinde kendisini gösterir. Nihayetinde 18. yüzyıla gelindiğinde dinî özgürlük ve sekülerlik mümkün hale gelir. İkincisi ise modern dünyada merkezi yönetimlerin gelişmesidir. Modern dünyada artık ülkeler, şehirler çok büyük güce sahip belli monarkların kontrolü altına girer, bu da aristokrasinin ve orta sınıfın yükselmesine imkân verir. Son önemli gelişme de modern bilimin 17. yüzyılın başında çok büyük bir hızla gelişmeye başlamasıdır. Astronomide Kopernik, Kepler, Newton gibi düşünürlerin; matematikte Newton ve Leibniz'in çalışmaları olmadan modern dünyanın kozmos ve dünya anlayışı mevcut halini alamazdı.[44]

İnsanın ahlak dünyasını evrenden, dinden veya Tanrı'dan hareketle temellendirmek, düşünce dünyasında sıkça rastlanan bir durumdur. Fakat özellikle özne merkezli modern dönem yaklaşımlarında bu durum değişir. Modern dönemde ahlakî yaşam, insandan yola çıkılarak temellendirilmeye çalışılır. Bu şekilde insandan hareketle temellendirme girişimi tanrıdan veya dinden hareketle temellendirme girişiminin önüne geçer. Ahlakî olanı insandan hareketle temellendirmek antropolojik temellendirme olarak isimlendirilir. Bu temellendirmelerden ilki olan doğalcı antropolojik temellendirme biçiminde, insan bilimin ve bilimsel anlayışın katkısıyla beraber doğal yaşamın ve doğanın uzantısı olarak ele alınır. Bu daha önce Antik Yunan'da görülen bir durumdur. İnsanın ahlakî yaşamı yine kendisinin biyolojik, psikolojik doğal yapısıyla ve diğer doğal belirlenimlerinin (güdüleri, duyguları vs.) göz önünde tutulmasıyla temellendirilir ve açıklanır. Bu ahlaksal temellendirmede iyi olarak nitelendirilen şey, insanın doğada ve toplumda bulunan gereksinimlerinin en uygun şekilde giderilmesini ölçüt alan şeydir. Toplumsal varlık olarak insan, doğal ve toplumsal ihtiyaçlarını sadece toplum içinde karşılayabilir. Dolayısıyla bu anlayışta iyi olarak

[44] John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy:*, ed. Barbara Herman, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000, ss. 5-6.

nitelendirilen şey, insana diğer insanlarla ilişkisinde yarar sağlayan şeydir; buna faydacı etik denir.[45]

Birey temelli ahlak anlayışları söz konusu olduğunda akla Hobbes'un ahlaki egoizmi gelir. Ahlak için hiçbir dışsal otorite kabul etmeyen Hobbes, çağının özelliği olan insandan hareketle ahlak anlayışı ortaya koyar. Ahlak anlayışının öne çıkan hususu bencillik/egoizm olan Hobbes'a göre insan, hiçbir şey veya kimse için varlığından vazgeçmek zorunda değildir. En önemli şey insanın varlığını sürdürmesidir. Diğer şeyler sonra gelir. Hatta toplum dahi kişisel varlığın korunması için, varlığın sürdürülmesine yarar sağladığı için sonradan ortaya çıkmış bir şeydir. Dolayısıyla Hobbes bireyci, hümanist, liberal özelliklere sahip etik egoizmiyle modern ahlak anlayışının tipik örneğini sunar.

Faydacı ahlak anlayışının en önemli iki temsilcisi, Hobbes'ten sonra gelen Bentham ve J.S. Mill'dir. Bentham'a göre insanın iki temel ustası acı ve hazdır. Faydacılığın temel prensibi, insanın mutluluğunu arttırıp azaltmasına göre davranışın onaylanması veya reddedilmesidir. Diğer bir tabirle faydacılığın temel prensibi, mutluluğu arttıracak veya ona karşı olacak şeylerin belirlenmesidir.[46] Acı ve haz konusunda herhangi bir nitelik ayrımı yapmayan Bentham için önemli olan tek şey niceliktir. Yani bir yemek, kitaptan daha fazla mutluluk veriyorsa kitaptan iyi demektir. Bunu ölçebilmek için de bir ölçek geliştirir. Herhangi iki haz veya acı bu haz ölçeğinin testine tabi tutularak karşılaştırılabilir.[47] İtiraz eden Mill'e göre Bentham'ın bu anlayışı, insanı hayvandan ayırabilecek durumda değildir. Halbuki insan, haz ve acı duymada dahi hayvandan ayrılır. Bunu sağlayan şey ise haz ve acının niceliğinden ziyade niteliğidir. Bu nitelik öylesine mühimdir ki mutsuz bir insan olmak mutlu bir hayvan olmaktan, mutsuz bir dâhi olmak mutlu bir ahmak olmaktan iyidir.[48]

Bireyci ve faydacı etiklerin posthümanizm açısından kabul göremeyecek olmasının en büyük sebebi hümanist karakteridir. Çünkü elde edilecek fayda, özneyi

[45] Doğan Özlem, *Etik - Ahlak Felsefesi*, Notos Kitap, 2015, s. 31.
[46] Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener, Ont.: Batoche, 2000, s. 14.
[47] a.g.e., ss. 31-32.
[48] John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Gökhan Murteza, Pinhan Yayıncılık, 2017, ss. 29-32.

önceleyip onun çıkarını öncelerken kaçınılmaz olarak özne dışındaki her şeyi araçsal hale getirir. Yani özne ve öznenin yararına konu olan diğer şeyler ona hizmet amacıyla vardır. Bu da özne-nesne düalizminin parçası olarak hiyerarşik bir ötekileştirme ve öteki olanı belirleme faaliyetidir. Bireyci, faydacı etik, politik düşünceye etki etmesi bakımından da önemlidir. Bireyci politikada toplum, öznenin yararı merkezinde inşa edilen ve şekillendirilen bir şeye dönüşür. Bu da özne-nesne ilişkisinin daha da derinleşmesi manasına gelir.

Faydacı ahlak anlayışı dışındaki diğer antropolojik temellendirme ise tinselci antropolojik temellendirme biçimidir. Bu da esasında doğalcı antropolojik temellendirmeye tepki olarak nitelendirilebilir. Çünkü ahlakı yine insandan hareketle temellendirir, fakat bu, insanın doğal, biyolojik yanlarından ziyade onun tinsel yanından hareketle temellendirmede bulunur. Tinselci anlayışa göre, doğalcı antropolojik temellendirme insanın sadece doğal yanını esas alarak hareket etmekle kalmaz. İnsanı doğal varlık olarak, yani doğada sıradan bir varlık olmaya iter ve indirger. Oysa insan, aynı zamanda tinsel bir varlıktır. Sadece doğal özellikleri bulunan varlık değildir. Fiziki dünyada karşılığı bulunmayan zihin, tin gibi şeylere sahip varlıktır. Rasyonel varlık olarak insan, doğal belirlenimlerin etkisi altında olmasının yanı sıra, kendi belirlenimi kendinden alan, kendi kendisini belirleyen (oto-poietik[49]) bir varlığa, güce sahiptir.[50] Bu ahlak anlayışının en önemli temsilcisi Immanuel Kant'tır.

İnsanın öz kaynaklarından ve insanı merkeze alarak oluşturulan ahlak anlayışlarının en iyi örneklerinden birini sunan Kant, ahlakın merkezine mutluluğu alan ahlaki teorilere karşı çıkar. Çünkü ahlaklılık, tamamen mutlulukla alakalı bir şey olsaydı insan mutluluğa meyyal olan doğal ve güdüsel tarafını doyurup tıpkı hayvan gibi hareket ederek ahlaklılığını sağlayabilirdi. Fakat ona göre ahlak insana has disiplin, ahlaklılık ise sadece insana has fenomendir. Bundan dolayı mutluluğu ahlaklığın nihai amacı yapmak insanı hayvanlarla eşit görmek demektir.[51] Kant, bunun için

[49] *Auto* kelimesi bilindiği üzere kendi kendine (self) demektir. *Poietik* kelimesi ise Yunanca *poiein* mastarından gelir, yapmak veya üretmek manasına gelir. Mastar kelimenin fiil hali, *poiesis* fiilidir, *poietic* ise fiilin fail halini belirtir. (Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Lanham, Md: Scarecrow Press, 2007, s. 214.)

[50] Özlem, *Etik - Ahlak Felsefesi*, s. 32.

[51] Ahmet Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, 2014, ss. 120-21.

ahlak felsefesini oluştururken insanın hazza ve acıya duyarlı güdülerinden değil, insan aklından hareketle oluşturur. Çünkü ona göre ahlak kavramlarının yeri ve kaynağı a priori olarak akılda bulunur.

Doğada her şey gibi ahlak da yasalarıyla vardır. Ancak fizik yasalarının aksine ahlak yasalarına sadece akıl sahipleri uyabilir. Akıl sahibi insan ahlak yasalarından eylemlerini türetebilir, bu da bizzat pratik akıldır. [52] Ahlak yasaları ne insanın doğal yapısında ne de dünyevi koşullardadır, ancak saf aklın kavramlarında bulunur ve orada temellenir. Bu yüzden insanın a priori yasalarından çıkan ahlak ve ahlak yasaları deneysel unsurlar taşıyan bilgilerden öz olarak farklıdır. [53]

Akıl, insanın mutluluğu için değil, daha yüce ve değerli bir amaç için kullanılır. Yani aklın belirlenimleri bir araç olarak iyiyi tesis etmek amacıyla değil, kendi başına iyi istemeyi ortaya çıkarmak için vardır. İyi isteme ahlaki olmanın koşuludur. Çünkü aklın bir araç olarak iyiyi değil de hakiki iyi istemeyi bulması, kişinin kendine özgü bir memnuniyet içerisine girmesini sağlar. İyi isteme için de ödev kavramından ve bu kavramın kapsamına giren şeylerden yararlanır.

Kişi ahlaki eylemde bulunurken bunu ödev buyruğu olarak algıladığı için yapmalıdır. Yine de bazı eylemler ödeve uygun görünse dahi ödevden kaynaklanmayabilir. Örneğin bir bakkal karşısındaki deneyimsiz müşteriyi aldatmaz. Bu da dışarıdan bakıldığında ödeve uygun ahlaki bir eylem olarak görülür. Ancak aldatmama ödevden değil, alışverişin devamlı ve sürekli olduğu bir yerde isminin kötüye çıkmaması ve dürüst olarak bilinmesi, bunun da onun tüccarlığına olumlu manada etki etmesi amacıyla gerçekleşmiş olabilir. Aldatmamak ödeve uygundur, fakat bakkal bunu ödevden dolayı değil, kendi ticaretine olumlu etki yapması amacıyla yapmıştır. İşte burada da maksim kavramı devreye girer. Maksim eğilimden dolayı değil, ödevden dolayı yapmak anlamındadır. Yani bakkalın kendi ticaretini olumlu etkileme eğiliminden dolayı değil, bunun gerçekten yanlış olduğu maksiminden dolayı yapması ödeve uygundur. Çünkü maksim, iyi istemenin koşuludur. Ahlaki eylem ahlaksal değerini

[52] Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 29.
[53] a.g.e., s. 4.

amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdiren maksimde bulur. Bu da iyi istemenin ilkesidir. Kişi ahlaki ödeve saygı duyduğu için eylemde bulunur. Çıkar amacıyla yapılan eylemlerde kişinin amacına saygısı yoktur, onun amacı sadece bir araç olarak vardır. Fakat ahlaki ödevde kişi ödeve saygı duyar. Bundan dolayı eylemde bulunur. Nasıl ki bir kişi birinden fayda umduğu için iyilik yaptığında çıkarına saygı duyduğundan değil, çıkarını araç olarak kullandığından yapıyordur, başka birisi diğerine iyiliği sırf Tanrı buyruğu olduğu için yaptığında bunu Tanrıya olan saygısından yapıyordur. İşte ödeve saygı duymak tam olarak bu şekildedir. Kant'ın şekillendirdiği ahlaksal eylemler ancak akıl sahibi varlıklarda bulunan yasa tasarımının kendisinden kaynaklanır. Bu yasa tasarımı da zaten a priori olarak kişinin kendisinde zaten vardır.[54]

İyi istemenin doğurduğu bir diğer durum ise bütün akıl sahibi varlıkların özgür olmalarına olanak vermesidir. Çünkü özgürlük, bütün akıl sahibi varlıkların istemesinin özelliği olarak bulunur. Kant'a göre, ahlaklılık sadece özgürlüğün özelliğinden türetilebilir. Özgürlüğü de bütün akıl sahibi varlıkların istemesinin özelliği olarak buluruz ve en nihayetinde ahlaklılığın belirlenmiş olması özgürlük idesine indirgenmesini sağlar.[55] Ahlakın yasa tasarımından, yasa tasarımının ise akıl sahibi, rasyonel varlıklardan kaynaklanması, bunun yanında ahlaklı olmanın iyi isteme ve özgürlük kavramlarına bağlı olması, onun sadece insanlara özgü olduğunu buyurur. Yani insan olmak; ahlaklı, özgür, rasyonel ve iyi istencine sahip olmaktır. İnsan olmamak ise ahlaklı olmamaktır.

Kant'ın metafiziksel ahlaki tasarımı açık şekilde bir hiyerarşiyi imler. Bu hiyerarşi; akıllı-akılsız, özgür-özgür olmayan, ahlaklı/moral-ahlak dışı/immoral varlıklar şeklinde düalizme dayanır. Buradaki ahlakdışılık kötü ahlaka sahip olmaktan ziyade ahlakiliğe sahip olma yetisinden mahrum kalmak manasındadır. Dolayısıyla posthümanizmin sadece dışsal/aşkın şekilde gelen Tanrı buyrukları tarafından oluşturulan ahlaki anlayışlara değil, otonom ahlak anlayışlarına da karşı olmasının sebebi budur. Çünkü bir yerde oluşturulan ahlak felsefesi kaçınılmaz olarak hem metafiziğe saplanıyor hem de insanlarla diğer canlılar arasında, özellikle

[54] a.g.e., ss. 11-16.
[55] a.g.e., ss. 66-67.

hayvanlara karşı, hiyerarşi oluşturuyor. Dolayısıyla da metafiziksel düalizmlerin kendini devam ettirmesine sebep oluyor. Ahlak tabî olarak kişinin özüyle alakalıdır. Böyle bir durumda ise özcülüğe düşmemek mümkün değildir. İnsanı ahlaki varlık olarak tanımlayan bu ahlaklılığı insanın aklından veya vicdanından veya başka dışsal bir tanrısal buyruktan hareketle temellendirmek kaçınılmaz olarak özcülük veya metafizik içerisinde bulunmak demektir.

Modern ahlak felsefeleri incelendiğinde insan, sadece rasyonel varlık olmasıyla dünyada diğer varlıklardan ayrılmaz. Aynı zamanda ahlakî varlık olmasıyla, hem de kendi ahlakını kendisi belirleyen, *oto poietik*[56] ahlak sahibi varlık olmasıyla diğer varlıklardan ayrılır. Modern felsefedeki insan tipolojisinde öne çıkan en önemli özelliklerden biri insanın rasyonel varlık olmasıysa diğeri de onun oto poietik ahlaka sahip varlık olmasıdır. Yani insanı hayvandan, bitkilerden üstün kılan tek meziyeti akıllı olması değildir, aynı zamanda ahlak sahibi varlık olmasıdır. İnsanı diğer varlıklar karşısında üst hiyerarşiye konumlandırmak sadece insanı rasyonel olarak tanımlamakla olmaz. Aynı zamanda *oto-poietik* olması da onu diğer varlıklara karşı üstün kılar. Bahsedilen üstünlük sadece teorik alanda cereyan eden bir şey değildir. Ahlak felsefesinin teorik düzlemine dayanan bu anlayışların gerek siyaset teorisine yansıyan gerek de toplumsal yaşamın biçimini oluşturan pratik bir yanı da vardır. Yani insanın ahlak alanında yaratım sahibi olması, onun sadece ahlaklı varlık olmasını imlemez. Dünya içerisinde oluşturulacak yaşam alanlarında onun hakimiyetini, kurmuş olduğu hiyerarşik anlayışın zaferini de ilan eder.

c. Aristoteles'ten Liberalizme Toplumsal Varlık

Siyaset felsefesinin tarihsel arka planından bahsedebilmek ve posthümanist politikada sıkça değinildiği için iki kavramı ön plana çıkarmak gerekiyor; bios ve zoe. Zoe, temel manada hayvanların yaşamı için kullanılırken bios, yaşam biçimini, yaşamı idame ettirmeyi vurgular.[57] Bu kavramların kullanımına Aristoteles'in politik düşüncelerinde rastlanır. Hatta bu kavramlar, Aristoteles'in politik düşüncesini biyolojik bağlamda okumaya imkân sunar. Aristoteles için politika, insanın ontolojisinden çıkarılır, çünkü insan politik bir varlıktır.[58] Dolayısıyla

[56] İnsanın kendiliğinden bir yaratım gücüne sahip olması
[57] Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, s. 69.
[58] Aristoteles (Aristo), *Politika*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2017, ksm. ksm. 1253a.

politikanın bilgisi, insanın varlığına/ontolojisine ilişkin bilgidir. İnsanı hayvandan ayıran şey; insana özgü olan tercihe bağlı kararda (prohairesis) ortaya çıkar. İnsanın karar verme yetisinde beliren ve insanı hayvandan ayıran bir eylem türü olduğu için politika, Aristoteles'te sadece politik değil, biyo-politik bir eksen üzerindedir.[59] İnsanın politik varlık olması, onun ayırıcı ve kendine özgü yönüdür. Politika, daha iyi (toplumsal) yaşam (bios), insanı insan yapan, onu diğer canlılardan ayıran temel karakteristiklerdir.

Aristoteles, tüm varlıkları tanımlarken onları ereğine, amacına, yani *ergon*una[60] göre tanımlar. Dolayısıyla var olanın işlevi, kendi var olmaklığını onaylayan ve ortaya çıkaran bir nedensellik göstergesidir. İşte insanın bios-politikos olması da bu şekilde ele alınmak durumundadır. İnsanın site canlısı yani toplumsal hayat içerisinde yaşaması, insanın ahlaki olmasının olanağını da sunan şeydir. Bu da insanın ereğini ima ve ifade eder. İnsanın ethosunu ve telosunu site içindeki yaşamda karşılayabilir. Yani insanın ahlaki varlık olmasıyla siyasi varlık olması, onun ereğinin birbirine bağlanan iki yönüdür. İnsanın cismi varlığı da sorumluluğa dayalı varoluş formu ve yaşama biçimine ilişkin sınırlılığı ifade eder. Bunun kavramsal karşılığı da zoedir. İnsan ise ontolojisi itibariyle sadece bu çeşit yaşamdan uzak bir varlık olmak zorundadır. Çünkü insanın amacı iyi yaşamaktır (bios),[61] iyi yaşam ise mutluluktur.[62] Politik hayatla insan hem kendini gerçekleştirir hem de kendi dışına taşmanın olanağına, yani kamusal yaşamla bütünleşmenin uzantısına kavuşur. İnsanın mutluluk amacına sahip olması onu hayvandan ayıran hususlardan biridir. Çünkü hayvanların mutluluk gibi amacı yoktur, böyle erekleri bulunmaz.[63] Hayvanlar sadece haz, acı gibi durumlarla yaşamlarını sürdürür ve şimdiki zaman içerisinde var olurlar. İnsan ise buna aşkındır. Bundan dolayı *zoe* denilen yaşam biçimi, insanın varoluşunu karşılayabilecek ve ontolojisine uygun olabilecek bir yaşam biçimi değildir. İnsan bundan daha iyi bir yaşama, yani biosa ulaşma amacındadır, bios-politikos kavramı da zorunlu olmayan yaşam biçimi bağlamında kullanılır. Zira zorunluluk ile

[59] Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, 2001, ksm. ksm. 198b.
[60] Var olanın var olma nedenini gösteren bir biçim ve var olma nedenini belirleyen bir anlam halidir
[61] Aristoteles (Aristo), *Politika*, s. 1252b.
[62] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayınları, 2014, ksm. ksm. 1095a.
[63] Aristoteles (Aristo), *Politika*, s. 1280a.

kastedilen hayvansal tepkilerin barındırıldığı yaşam biçimidir. Bios-politikos ile insan bunun ötesine geçer ve kendisini dönüştürebilir ve iradeli, rızalı eylemi (prohairesis) gerçekleştirebilir. Dolayısıyla bios-politikos aklın egemen olduğu yaşam biçimidir. Hazzın egemen olduğu zoe, bedene hitap ederken; bios, düşünmeyi ve aklın otoritesini ifade eder. Bios-politikos insana uygun eylemin gerçekleştirilebilmesinin zeminini sağlar, insan olmanın amacı ile insan doğası da bu düzlemde örtüşür.[64]

Klasik siyaset anlayışında insan, doğası gereği iyiye yönelen bir varlıktır. Bunun sebebi ise insanın yetkin bir varlık olmaması ve eksiklikler barındırmasıdır. Bu anlayış içerisinde kozmos, anlamlı ve amaçlı bir örgüyü ifade eder. Bütün iyiler, tek bir iyiye, yani kozmosun anlamına doğru yönelir. Toplumsal yaşam da mutlak iyiye, düzene, kozmosa katılmakla mümkün olabilir. İnsan, kozmosun uyumuna tabi olmalı ve hayatını buna göre şekillendirmelidir. Böyle bir anlayışta ise modern anlamda özgürlük ve eşitlik ideallerinden bahsedilemez. Zaten klasik siyaset felsefesinin temel ideali bunlardan ziyade adalettir. Adalet kavramı, teleolojik evren anlayışının sonucu olarak ortaya çıkar. Her varlığın kendi üzerine düşeni yapması, doğasına itaat etmesi ve böylelikle kendi iyisine, telosuna doğru yönelmesini buyurur.[65]

Klasik siyaset felsefesinde temel bir uzlaşı vardır; politik yaşamın hedefi erdemdir. Erdeme yönelmede ise en etkili düzen, aristokrasi veya başka bir karma rejimdir. Modern siyaset anlayışında ise temel bakımdan rejim çeşitliliği bulunsa da bir konuda temel bir uzlaşı vardır; bu da klasik siyaset felsefesinin gerçekçi olmadığı sebebiyle reddedilmesidir. Klasik yaklaşımda tinsel olarak algılanan ve insanın özünde bulunan bir kuvvet olduğu varsayılan ahlak, modern dönemde sadece toplum içinde uygulanabilecek şekilde görülür.[66] Klasik felsefede hâkim olan kozmolojik evren anlayışının ve bunun siyasal sonuçlarının yerini, modern dönemde insan ve insan aklı ile doldurulması düşüncesi alır. Modern hümanistik siyasal anlayışın bulunduğu Machiavelli'nin *Prens'*i, Orta Çağ insanı gibi yazgısına

[64] Efe Baştürk, "Aristoteles Düşüncesinde Politik Biyoloji ve Prohairesis", *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, c. 18, sy. 1 (2019), ss. 212-18, doi:10.20981/kaygi.539668.

[65] Derda Küçükalp, *Siyaset Felsefesi*, Say Yayınları, 2011, ss. 67-69.

[66] Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt, Paradigma Yayınları, 2000, ss. 75-77.

boyun eğen, teslimiyet sahibi biri olmayıp kaderini yönlendirebilen, cesareti ve zekasını kullanan aktif biridir.

Modern dönem siyaset felsefesinin en etkilisi ve en belirleyici olanı liberalizmdir. Liberalizm, insanın ve insan haklarının merkezileşmesiyle beraber siyasetin odağına bireyi almıştır. Bireye ontolojik öncelik tanıyarak bireyi çıkış noktası olarak gören liberalizme göre, insan çıkar ve arzularının peşinden koşar. Bu süreçte özgürlüğüne müdahale edilmemesi gerekilen insan, kendi tercihlerini ve çıkarlarını takip edebilmelidir. Bunu yaparken de ona ahlakî davranışları, daha ulvi ve erdemli bir hayatı buyurmamak gerekir.[67]

Liberal düşüncenin ilk ve en iyi örneklerinden birini John Locke'un düşüncesinde bulabiliriz. Descartes'ta bilginin, Kant'ta ahlakın kaynağı olarak açıklanan insan aklı, Locke düşüncesinde politik yaşamın kaynağıdır. Onun düşüncesi, politik felsefedeki hümanist düşüncenin iyi bir örneğidir. Siyaset felsefecileri gibi Locke da insanın siyasi varlığını doğa yasasına ve doğa durumuna bağlar. Ona göre doğa yasası olan insan aklı sayesinde herkes eşit ve bağımsız olabilir. Böylelikle kimsenin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne mülkiyetine zarar verilmemesi gerektiği öğrenilir[68] Bu deneyimleri ve çıkarımları sağlayan doğa durumudur.

Doğa durumunda insanın özgürlüğü tehlikededir. İnsanlar doğa durumunda insanın kişiliği ve özgürlüğü üzerinde haksız güce maruz kalabilir. Bu, insanların kendilerini korumak için saldırıya geçmesini ve en sonunda savaş durumunu doğurur. Savaş, doğal olarak insan için kurtulunması gereken bir durumdur. Bundan dolayı da insanlar savaş durumundan kurtulmak için kendilerini topluma koyma eğiliminde bulunurlar. Toplumsal sözleşme ile de insanlar doğa durumundan toplumsal duruma geçerler. Doğa durumu ve toplumsal sözleşme, siyaset felsefesi için temel iki kavramdır. Buradaki konu açısından da çok önemli bir kavrama alan açarlar; mülkiyet. İnsanın kendi bedeni, güvenliği, onun başlıca mülkiyetidir. Ancak mülkiyet kavramı bununla sınırlı değildir. Mülkiyet kavramı bir nesneleştirme ve ötekileştirme teorisidir.

[67] Derda Küçükalp, "Klasik ve Modern Siyaset Felsefesi", *Çalışma ve Toplum*, c. 1, sy. 76 (2023), ss. 88-89, doi:10.54752/ct.1241207.
[68] John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, Ebabil Yayıncılık, 2012, ss. 10-11.

Locke'un önemli kavramlarından biri mülkiyet kavramıdır. Kişiler özel mülkiyete sahiptir, bunda da kişinin kendisi dışında başka hiç kimsenin hakkı yoktur. Bunlar kişinin bedeni, bedeninin emeği ve ellerinin işidir. Yeryüzü ve insanın dışındaki diğer yaratıklar tüm insanlığa ait, insanlığın mülkü olarak görülür. Locke'un akıl yasası dediği, doğa yasasının buyurmasıyla insanlığın ortaklaşa malı olan şeyleri, insanlar kendi mülkü haline getirebilir. Doğanın içinde bulunan şeyler, insanın emeğiyle ortaya çıkar, emek vermiş kişinin mülkü haline gelir. Doğada serbestken tüm insanlığın malı olarak görülen bir geyik veya bir tavşan, avlandığında artık avcının malı olarak görülür. Bir nesne önce insanlığın ortaklaşa malıdır. Birisi emek sarf edip onu elde ettiğinde de o kişinin mülkü olur.[69]

Locke, dünya toprağını da insanların ortak mülkiyeti olarak görür. Bu, önceleri ortaklaşa bir mülkiyetken daha sonra insanın emeğiyle kişisel mülkiyete dönüşür. Tanrının, insanlara verdiği dünya, belli bir insanın değil tüm insanlığındır. Ancak insan emeği, kişisel mülkiyet noktasında belirleyici unsudur.[70]

> "...Tanrı Dünyayı İnsanoğluna ortaklaşa vermiştir.
>
> …
>
> Dünyayı İnsanlara ortaklaşa veren Tanrı, onlara aynı zamanda Dünyayı, Yaşamdan en üst yararı ve rahatlığı sağlayacak biçimde kullanmaya yarayacak aklı da vermiştir. Yeryüzü ve yeryüzündeki her şey İnsanlara varlıklarının desteklenmesi ve rahata kavuşturulması için verilmiştir. Dolayısıyla yeryüzünün doğal biçimde ürettiği bütün Yemişler ve beslediği bütün Hayvanlar doğanın kendiliğinden eli tarafından üretildiklerinden İnsanoğluna ortaklaşa biçimde aittirler ve doğal durumlarında öylece kaldıklarında, hiç kimse ilk başta bunların herhangi biri üzerinde, diğer İnsanları dışlayacak biçimde özel bir hükümranlığa sahip değildir."[71]

Bu anlayışı posthümanizm kesinlikle kabul edemez. Zira tüm dünya insanlığın ortak malıdır demek; insanlığın dünyanın yegâne sahibi olduğunu, tüm dünyanın insanlık için var olduğunu, insanların yapıp etmesi için Dünya'nın Güneş'in etrafında döndüğünü, insanlığın faydasına olsun diye doğa düzeninin her yıl devinim gösterdiğini imler. Ancak bu posthümanist anlayış için kesinlikle doğru değildir. Çünkü posthümanizm, hümanizm ve antroponsantrizmi terk eden bir anlayıştır. İnsanlığın mülkiyeti olarak tanımlanabilecek bir şey olmayan Dünya, dünya içre olan hayvanlar ve bitkiler kendilerine ait varlıkları, kendilerine ait

[69] a.g.e., ss. 24-25.
[70] a.g.e., ss. 27-28.
[71] a.g.e., ss. 23-24.

varoluşları olan şeylerdir. Bu noktada insanlar ile dünya ve dünyadaki şeyler arasında bir fark kalmaz; hepsi birbirine eşittir.

Liberalizmin dinden, baskıcı geleneklerden kopmuş olması, dünyaya bakışta aşkın bir ideali merkeze almaması, teleolojik evren görüşünden kopmuş olması gibi hususlar her ne kadar posthümanizmin yapısıyla uyuşsa da liberalizmin insanı ve mülkiyetini merkeze alması, birey üzerine yaptığı vurgu ve bireyi kayırıcı anlayışı onu hümanist bir felsefe yapar. Ancak modern hümanist dünyada insan olmak ya da insan sayılabilmek, hiyerarşinin en tepesinde olabilmek için yeterli değildir. Evrensel değerler, özgürlük, eşitlik gibi kavramlar insanlar içindir. Ancak her insan bu değerlerden aynı ölçüde nasibini alabilecek niteliğe sahip değildir.

d. Mitolojilerden Modern Döneme Erkek Egemen İnsanlık

Kadın olmanın tarihsel süreç boyunca daima dezavantajlı durumda olduğu kabul edilir. Gerek toplumlar arası gerek insanlar arası ilişkilerde güç savaşının kaybedeni çoğunlukla kadınlar olmuştur. Bundan dolayı kadın, erkeğin arkasında kalan bir konuma sahip olarak görülmüştür. İstisnaları saymazsak bu anlayış her dönemde ve olayda kendini açık etmiştir. Erkekler, tarihi olayların başrolüyken kadınlar bu olayların figüranları olmuştur.

Kadın daima kendini tanımlamak için "ben bir kadınım" ifadesinde bulunmak zorundayken erkek hiçbir zaman böyle bir şeye mecbur değildir. Çünkü erkeğin erkek olduğu kendiliğinden bellidir. Erkek kadınla kıyaslandığında hem artı kutbunu hem de nötr olanı temsil eder, kadın ise eksi kutuptur. Her türlü belirlenim ona sınırlama olarak atfedilir ki bu sınırlamalar erkekte görülmez. Çünkü erkek olmak, özel bir durum değildir, kadın olmaksa özel bir durumdur. Erkek, erkek olmasından dolayı doğru yerdedir. Kadın, kadın olmasından dolayı yanlış yerdedir.[72]

Kadın ötekidir ve onu öteki olarak tanımlayan da erkektir. Erkek kendisini özne olarak talep ederken kadın kendisini özne olarak talep edemez. Çünkü bunun için gerekli somut araçlardan yoksun bırakılmıştır. O, erkeğe zorunlu olarak bağlanmış

[72] Simone de Beauvoir, *İkinci Cinsiyet (I. Cilt)*, çev. Gülnur Acar Savran, Koç Üniversitesi Yayınları, 2019, s. 25.

ve ona başka/öteki (the other) rolünden hoşlanması dikte edilmiştir. Erkekler kadına öteki olmayı dayatır, kadınların ötekiliği aşmaya çalışması da fayda vermeyecektir. Çünkü erkeğin oluşturduğu tahakkümün sayesinde erkeğin aşkınlığı kadının aşkınlığını sürekli olarak aşacaktır ve kadın öteki olarak kalmaya devam edecektir. Kadının dramı kendisini özne olmadan oluşturan bu durumun içerisinde kalmaktır.[73]

Kadınların ötekileştirilmesi veya erkekten daha aşağı konuma konumlandırılması Antik Yunan filozoflarından günümüze değin süre gelmiş bir gerçekliktir. Tarihin farklı dönemlerinde farklı şekillerde kendini göstermiş olan bu durum, tarihte en az bir kez de Orta Çağ'ın sonlarında cadı avları adı altında nefret katliamına dönüşür. Avrupa'da yüzbinlerce, hatta bazı tarihçilere göre milyonlarca kadın, yakılarak öldürülmüştür. Kadının aşağılanması medeniyetin gelişmesine büyük katkı sunduğu belirtilen ünlü düşünür ve sanatçılarda gözlemlenebildiği gibi günümüzde modern pornografide de gözlenebilmektedir. Dolayısıyla kadın düşmanlığı veya kadının aşağı görülmesi, Aristoteles ile Karındeşen Jack'i birbirine bağlayabilecek ortak bir olgudur.[74]

Irigaray'a göre de düşünce dünyasındaki kadın-erkek düalizmi Antik Yunan'da başlar. Antik Yunan'da erkek, gerçekle olan bağını kesip kendisini dil evine yerleştirir. Burada kendisini hakikati temsil eden özneye çevirir. Bu sayede doğal gerçeklikleri düalist anlayışla logosa hapseder. Kadın da bundan payını alarak bunalım, yorgunluk, soyutlanmışlık, çatışma gibi durumlara maruz kalır. Kadının ölümü hazırlanmış olur ve kadın aynılığa dayanan kültür içerisinde yok edilir. Erkeğin inşa ettiği bu dil evi artık bir mezarlık olur. Logos ise zıtlıklar, karşıtlıklıklar, çatışmalar ile karakterize olur. Halbuki bu durum Sokrates öncesi filozoflarda böyle değildir. Sokrates öncesi filozoflarda benimsenen ideal anlayış, Tanrı tarafından doldurulmuş bir şey değildir. Bilakis bir ideal ikame edilmemiştir. Ancak Sokrates sonrasında Tanrı ile ikame edilen bu konum, kadınla ilgili tüm şeylerin askıya alınması için uygun bütün sıfatlara sahiptir. Bu Tanrı, bu aşkınlık, kendi başına var olan ve eril olandır. Dolayısıyla yeni ideallik, kişinin kendisi ile

[73] a.g.e., ss. 30-36.
[74] Jack Holland, *Mizojini Dünyanın En Eski Önyargısı - Kadından Nefretin Evrensel Tarihi*, çev. Erdoğan Okyay, İmge Kitabevi Yayınları, 2019, ss. 19-20.

öteki arasındaki ilişkiyi nötr bırakmayıp erilden, erkekten yana olacak şekilde inşa eder.[75]

İnşa edilen logosla özdeşleşen erkeğin aksine kadın, bir kaynak olarak beyan edilmediğinden dolayı karanlığa düşer. Böylece logos olarak görünen varlık da erkeğin söyleminin, eyleminin veya yaratımının parçasıdır, logosun kadınla hiçbir alakası yoktur.[76] Dolayısıyla kadın bir icattır. Simone de Beauvoir'nın ünlü sözündeki gibi; kadın doğulmaz, kadın olunur.

Demokrasi, logos, hümanizm gibi kökenleri ilk olarak Antik Yunan'da görülen kavramlara mizojini, yani kadın düşmanlığı da eklenebilir. Onların bu tavrı, günümüze kadar gelen kadın düşmanlığının sürdürülebilir olmasını sağlamış bir duraktır. Antik Yunan düşüncesindeki mizojininin izleri ilk olarak Hesiodos'un *Theogonia* adlı eserinde görülür. Nasıl ki Yahudi-Hristiyan kültüründe Havva ilk günahın müsebbibi olarak görülüyorsa Antik Yunan'da da bu şekilde görülen kişi yine bir kadın olan Pandora'dır. *Theogonia* kitabında "Zeus'un Öcü Pandora" bölümünde kadınlar aşağılanır. Yarı Tanrı Prometheus, Zeus'tan ateşi çalarak insanlara hediye eder. Zeus ise Prometheus'un kendisini kandırarak yaptığı hırsızlığa öfkelenir ve erkeklere örneği görülmemiş bir tuzak kurar. Onlara zevkleri için bir şeytan tasarlar, şeytan tanrıçaların güzelliğine denk güzelliğe sahip Pandora'dır.[77]

Platon'un *Devlet* isimli eserinde her ne kadar kadınların erkeklerle aynı eğitimi almasından dolayı kadınlara övgü olarak algılanabilecek cümleler varsa da Platon'un kadının ontolojisine yaklaşımı hiç de erkek ile kadını eşitlemek eğiliminde değildir. *Timaios* adlı eserinde Platon, ruhların bedenlere nasıl girdiğini anlatırken sevgi, korku, öfke gibi duygulara hâkim olmasını bilemeyenlerin, kendilerine ait zamanı iyi kullanamayanların yeniden doğduklarında kadın olacaklarını söyler.[78] Yani Platon için kadın olmak, cezaya layık kimselerin uğrayacağı türden akıbete sahip olmak demektir. Kadın olmak, cezayı gerektirecek

[75] Luce Irigaray, *Başlangıçta Kadın Vardı*, çev. Melike Odabaş, İlknur Özallı, Pinhan Yayıncılık, 2014, ss. 15-19.
[76] a.g.e., ss. 45-46.
[77] Hesiodos, *Theogonia - İşler ve Günler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, ss. 25-26.
[78] Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2015, ksm. ksm. 42.

türden işler yapanların layık olduğu akıbettir. Aristoteles de kadın düşmanlığı konusunda felsefe tarihinin önde gelen isimlerinden biridir. Ona göre, erkekler doğası gereği daha üstün, kadınlarsa daha aşağıdadırlar. Erkek hükmeden, kadın ise hükmedilendir. Erkeğin tohumu, ruhu ve aslında kişinin tam insan olması için gerekli potansiyelin tümünü taşır. İnsan olmanın hakiki potansiyeli erkekte bulunur, erkek daha ilahi bir varlıktır, kadın ise daha maddi.[79]

Batı felsefe geleneğindeki önemli şahıslar kadının konumunu ve önemini kötülemiş, aşağı olarak nitelemiştir. Bu tavırlar iki şekilde kendini gösterir;

1- Kadına ve kadınla alakalı konulara karşı doğrudan negatif bir dil kullanıp negatif ifadelerde bulunmaktır.

2- Kadınlar hakkında pozitif ifadeler kullanmaktır. Fakat bu ifadelerde kadınların hayattaki rolünün erkeklerden farklı olduğu belirtilir. Her ne kadar bu iki farklı rolün eşit önemde olduğu belirtilse dahi.[80]

İlk maddedeki tavrı Schopenhauer ve Nietzsche'de görmek mümkündür. Annesiyle kötü bir ilişkiye sahip olan Schopenhauer'in kadınlar hakkındaki görüşü kadın düşmanlığının felsefedeki en öne çıkan örneklerindendir. Örneğin, kadınların hiçbir şekilde büyük işler için yaratılmadığını, büyük işler için var olmadığını söyler. Kadınlar erkekler gibi yaşamamalı, aileleriyle evleri içerisinde daha sakin bir hayat sürmelidir. Çünkü kadınlar çocuksu yapıya sahiptir ve dar görüşlü insanlardır. Kadın olmak, çocuk ile yetişkin erkek arasındaki ara form olmaktır.[81] Yine kadınlarla ilişkisi iyi gitmemiş diğer filozof Nietzsche de *Böyle Söyledi Zerdüşt* kitabında kadınları her türlü kötü sıfatla, kötü nitelikle ilişkilendirir. Onların çok tehlikeli olduğunu, şeytani olduklarını, kontrol altında tutulmaları gerektiğini söyler.[82]

---

[79] Aristoteles, *Generation of Animals & History of Animals I, Parts of Animals I*, çev. C. D. C. Reeve, Combined edition Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2019, ksm. ksm. 732a1-10.

[80] Beverley Clack, "Introduction: A Fling with the Philosophers", *Misogyny in the Western Philosophical Tradition: A Reader*, ed. Beverley Clack, London: Palgrave Macmillan UK, 1999, s. 2, doi:10.1057/9780230212800_1.

[81] Arthur Schopenhauer, *Aşka ve Kadınlara Dair (Aşkın Metafiziği)*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 2012, s. 8.

[82] Friedrich Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, ss. 59-61.

İkinci maddedeki tavır da muhtelif filozoflarda karşımıza çıkar. Örneğin Kant, erkeğin erdemini yüce değerlerle ilişkilendirirken kadının erdemini güzellik ile ilgili değerlerle ilişkilendirir. Tabii burada erkekler güzellikle ilgili değerlerden, kadınlar ise yücelikten tamamen uzaktır demek istemez. Fakat ikisinin birleşerek bir birlik oluşturduğunu belirtir. Ancak yine de kadınların erdemi, güzelliğin karakteri ile açıklanabilecek şekildedir.[83] Yüce değerlerin, güzellikle alakalı değerlerden daha önde olduğu, ontolojik olarak daha önce olduğu malumdur. Ayrıca yüce değerlere sahip olan kendisine saygı duyulacak bir alan yaratır, fakat güzellikle ilgili değerler bu alanı tek başına sağlayamaz.

Hegel de kadınlarla ilgili düşüncesini Kant'a paralel şekilde ele alır. Ona göre kadın ile erkek arasındaki fark, rasyonel bir temele dayanır. Kadın ile erkeği ayıran şey, entelektüel ve ahlaki açıdan farklılıkları ve yönelimleridir. Erkek dışa doğru yönelebilen aktif kuvvetken kadın bunun zıttı, yani basit, içe doğru yönelen kuvvettir. Erkek varlığını devlette, bilimde hatta kendi içinde giriştiği çabalar ve kavgalar neticesinde gerçekleştirirken kadın ise kendi varlığını dindarca bir aile bağlılığında gerçekleştirir.[84] Rousseau'da da ev hayatı dışında varlığa sahip olamayan kadın anlayışı çıkar karşımıza. Rousseau'ya göre çocukların sağlığı, kuvveti, ahlakı, zevki, terbiyesi ve mutluluğu anneye bağlıdır. Bundan dolayı kadın terbiyesiyle erkek terbiyesi arasında yakın bir ilişki vardır. Kadının görevi de erkeklerin hoşuna gitmek, onlara faydalı olmak, kendilerini onlara sevdirmek ve saydırmak, küçükken büyütmek, büyüyünce onlara bakmak, nasihat vermek, teselli etmek, hayatı zevkli ve sevimli hale koymaktır. En küçük yaştan itibaren kadınlara öğretilmesi gerekenler de bunlardan ibarettir. Her kadın kendisini erkeğe beğendirmek ister ve bunu istemeye mecburdur.[85]

Yukarıda birbirinden farklı iki tavır sunulmuştur. Ancak iki tavrın da arkasında farklılıklaştırma ve ötekileştirme hiyerarşisi bulunur. Bu iki yaklaşım da kadınla erkek arasındaki ilişkiyi hiyerarşik anlayışa oturtur. Bu anlayışlarda erkek, insanı belirleyen norm olurken kadın erkekle ilişkili kavram olarak tanımlıdır.

[83] Immanuel Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, ed. Patrick Frierson, Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, ksm. ksm. 2:228.
[84] George W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, 1991, ss. 149-50.
[85] Jean Jacques Rousseau, *Emile "Bir Çocuk Büyüyor"*, çev. Ülkü Akagündüz, Selis Kitaplar, 2009, s. 246.

Braidotti'nin ifadesiyle: "Evrensel bir biçimde Aynının egemenliğini beyan eden fallus merkezci mantığın ve insan merkezci hümanizmin siyasi ekonomisinde cinsiyet, yanlış bir doğrultuda, küçültücü fark veya '-den daha değersiz olmak' olarak anlaşılan 'Başkalık' tarafına düşmektedir."[86]

Kadınlara karşı yapıların negatif yaklaşımlar görüleceği üzere genelde belli başlı kavramlar çerçevesinde oluşmuştur. Bunlardan ilki kadınların akıldan ya da ustan yoksun olmaları şeklindedir. Kadınlar bütünüyle rasyonel bir varlık olarak görülmez ve rasyonellik erkeklere yakıştırılır. İkinci olarak ise kadınları doğa ile eşleştirmektir. Önceki bölümlerde de görüleceği üzere doğa, öznenin karşısında nesne olarak vardır. Doğa hakkındaki belirlenimler, özne tarafından yapılır. Doğa ile özdeşleştirme eylemi, kadının özne karşısında negatif konumdaki nesne olması ve özne tarafından kurulan, belirlenen konuma sahip olması demektir. Kadınlar, doğada belli bir fonksiyon yerine getiren olarak, doğanın bir unsuru olarak vardırlar, erkekler ise kendi başlarına, salt varlıktırlar.

Tabii kadınların doğa ile eşleştirilmesinin belli başlı sebepleri vardır. Bunlardan bir tanesi, dinin etkisidir. Hem Hristiyanlık hem Hristiyanlık öncesi dinler, kadınların doğa ile eşleştirilmesinin sebeplerindendir. İkincisi ise akıl ile doğa karşıtlığıdır, doğa-akıl düalizmi içerisinde kadın doğaya yaklaştırılırken erkek akla, rasyonaliteye yaklaştırılır. Son sebep olarak ise biyolojinin yani insanın sahip olduğu cinsiyetin kader olduğu ve buna boyun eğilip, buna göre davranılması gerektiğine dair anlayış gösterilebilir.[87]

Bu bölüme kadar olan kısımda insanları diğer varlıklardan ayıracak, insanı onlardan üstün kılacak anlayışların, hiyerarşilerin oluşturulması işlendi. Ancak bu bölümde görüldüğü üzere var olan tek hiyerarşi insanla insan olmayanlar arasında değildir. Hiyerarşik olarak tepede yer alabilmek için insan olmak da tek başına yeterli gelmemektedir. Erkek olmak, varoluşu gerçekleştirebilmek, varlığı kavrayabilmek için daha uygun konumdur. Posthümanistler tarafından Leonardo da Vinci'nin *Vitruvius* resmiyle de bu konumun tam olarak somut hale, bir sanat eserine büründüğü belirtilir. Eserde mükemmel, ideal insan örneği, erkek olarak

[86] Braidotti, *İnsan sonrası*, s. 106.
[87] Clack, "Introduction", ss. 2-4.

resmedilmiştir. Eserdeki klasik erkek insan ideali, zihinsel, söylemsel, manevi değerlerin yanında bedensel mükemmeliyet idealine de vurgu yapar ve insanın, insanlığın ne olduğuna dair belli bir görüşü dayatır.[88] Felsefe tarihini baz aldığımızda da kökü hayli eski olan bu anlayış kendisini baskın şekilde gösterir. Bundan önceki bölümlerde görülen düalist ve hiyerarşik anlayışlar, bu bölümde felsefe tarihini aşacak ölçüde erkek-kadın ayrımıyla ortaya çıkar. Felsefe bu düalizmi aşmak bir yana, teorileşmesi için çaba sarfeder.

İnsan kendisi dışındaki dünyayla kendisi arasına güç temelli hiyerarşi inşa ettiği gibi kendi içindeki dünyada da inşadan geri durmamıştır. Erkek egemen anlayışın tarihçesi de bu düşünceyi destekler. Tarihi her ne kadar erkek egemen tavır kadar eski olmasa da son asırlarda hakimiyetini dünyanın her yerinde hissettirmiş, bugün de hâlâ hissettiren, hiyerarşik, ötekileştirici, güç temelli bir anlayış göze çarpar; Avrupa Merkezcilik.

e. Sömürgecilik Döneminde Avrupa Merkezli İnsanlık

Batı felsefesi ve modern zihin yapısı, Platon'dan beri süregelen evrenselcilik anlayışını kendi içerisinde taşır ve evrenselin bilgisini ortaya koyma görevini üstlenir. Ortaya çıkan evrensel bakış açısı da genel kavramlar oluşturur, kavramlar ve ilkelere dayanarak düşünme etkinliğini sağlar. Batının da en belirleyici motiflerinden birisi bu evrenselciliktir. Evrenselci düşünce biçiminin sonucu olarak da tüm dünya belli bir kalıp içerisinde ele alınıp değerlendirilir. Batı kendi dışındaki toplumları, uygarlıkları kendi mantığı açısından değerlendirir ve hatta yargılar. Bu yargılamanın sonucunda da diğer kültürleri kendi kültürünün aşağısında konumlandırır. Tamamen tek yanlı, taraflı bir Batı merkezcilik düşüncesi inşa eder.[89]

Ancak bu düşünce biçimi sömürgeciliğin, işgalciliğin tek sebebi değildir. Nasıl evrenselci düşünce biçimi kökeni Platon'a kadar götürülebilen uzun bir süreci kapsıyorsa sömürgecilik de sadece teorik düşüncelerin motivasyonuyla gerçekleştirilmiş değildir. Batılı imparatorlukların yayılmasında önemli

[88] Braidotti, *İnsan sonrası*, s. 25.
[89] Doğan Özlem, "Batılı Bilgi, Pozitivizm ve Felsefe Çerçevesinde Avrupamerkezci Tarih Anlayışının Temelleri", *İnsan ve Toplum*, c. 3, sy. 6 (2013), ss. 10-11.

etkenlerden biri de baharatın, şekerin, kölelerin, kauçuğun, pamuğun, afyonun, kalayın, altının, gümüşün çok fazla kâr etme imkânı vermesidir. Batı Doğu'ya bu motivasyonla hücum eder. Bunun dışında entelektüel ve saygın insanların camiasında da Batı'nın Doğu'ya hücum etmesi, orayı boyunduruk altına alması gerektiğine dair düşünce biçimi kabul edilir. Batı'nın daha az gelişmiş olan halkları yönetmesi neredeyse metafizik boyutta bir yükümlülük olarak telakki edilir.[90]

Günümüzün muktediri olan modern kapitalist dünya sisteminin tarihi, çok büyük oranda Avrupa devletlerinin ve halklarının Dünya'ya yayılmasının tarihidir. Yayılmacı hareket içerisinde de pek çok askerî işgal, ekonomik sömürü ve adaletsizlikler içerilir. Yayılmacı, sömürgeci topluluklar, en baştan beri yayılmacılığını meşrulaştırma gereği duyarlar. Meşruiyetin kaynağı da çoğunlukla insanlığın iyiliği ve yararı çerçevesinde sunulur. Ekonomik büyüme, kalkınma, ilerleme, uygarlaşma kavramları üzerinden konuşulur; tüm bunlara evrensel değerler adı verilebilmektedir. Yayılmanın insanlığın iyiliği için olduğunu savunmakla beraber ilerlemeci anlayışı benimseyerek tarihin kaçınılmaz bir evresi olduğu da iddia edilir. Bu sömürgeciliği ve yayılmacılığı meşrulaştırmak bazen teolojik hale bürünürken bazen de seküler, felsefi dünya görüşü üzerinden olur.

Avrupa evrenselciliği, yüksek amaçları olduğunu iddia eden, evrensel değerlerin esasında doğal yasalar olduğunu öne süren ve bunlara bağlı bir dizi ahlaki yaklaşımlar, doktrinler dayatan, sözde masumların insan haklarını korumakla yükümlü olan, fakat güçlülerin maddi yararını meşrulaştıran, ahlaki olarak muğlak bir doktrindir.[91] Bu doktrinin tarihsel olarak ilk örneği ise 1500'lü yılların İspanya'sında karşımıza çıkar. Buradaki baş aktörler ise yayılmacılığa karşıt olan Las Casas ile yayılmacılığı savunan Juan Sepulveda'dır. Özellikle Sepulveda'nın *Democrates Primero* ve *Democrates Segundo* kitapları tarihte yayılmacılığa meşruiyet hazırlama çabası içinde olan ilk kitaplar olabilir. Sepulveda dört temel iddia üzerinden yayılmacılığı savunur. Bunlardan ilki Amerikan yerlilerinin barbar, cahil, eğitimsiz, kapasitesiz, kötü, zalim, hayvani canlılar olduğu iddiasıdır. İkincisi, onların dini anlayışlarıyla, putperestlikle ilahi iradeye karşı çıkmaları ve

[90] Edward W. Said, *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Alpay, Necmiye, Metis Yayınları, 2019, ss. 41-42.
[91] Immanuel Wallerstein, *Avrupa Evrenselciliği / İktidarın Retoriği*, çev. Sinan Önal, Aram Yayınları, 2007, s. 40.

bundan dolayı ıslah edilmeleri gerektiğidir. Üçüncüsü, putlara kurban etmek için çok sayıda masum insanı öldürmelerine engel olmak gerektiğidir. Dördüncüsü ise Hristiyan teolojisini ve inancını orada yaymak üzerinedir. Yani uygar, medeni, bilgili, Hristiyan topluluk vahşi, cahil, barbar, putperest topluluğa karşı insani bir faaliyet gerçekleştirmektedir.[92] Burada Hristiyanlığa yapılan vurgu, sömürgeciliği meşrulaştırma konusundaki teolojik zemini ortaya koyuyor. Zaten Avrupa'nın dünyaya yayıldığı zamanların başlangıcında meşruiyet zeminini sağlayan en büyük unsur Hristiyanlık'tır. Özellikle İspanyol monarşisinde çokça kullanılan Hristiyanlıkla meşrulaştırmanın Amerikan yerlilerinin dini dönüşümünü sağlamak amacıyla yapıldığı söylenir. Sömürgeciliği meşrulaştırma dışında Hristiyanlık, toplumları yönetme ve gözetlemede de etkili, bürokratik bir unsurdur. Ancak tüm suçu Hristiyanlık'a yıkmak da doğru değildir. Zira 16. yüzyılın sona ermesi ile beraber sekülerliğin güç kazanması da sömürgeciliğin ve köleleştirmenin meşrulaştırılmasını yavaşlatmaz. Diderot gibi tek tük isimler dışında Aydınlanma döneminin düşünürleri sömürgeciliğin meşruiyetini sağlama noktasında etkili görevlerde bulunurlar.[93]

Hegel ve felsefesi de çağının ruhunu temsil etmek bakımından iyi bir örnektir. Her ne kadar bazılarınca onun düşüncelerinden mutlak bir ırkçılığın çıkmayacağını, ancak bu tür yorumlara imkân verebilen düşüncelere sahip olduğu[94] söylense de gerek tarih felsefesi gerek düşünceleri durumun yorumsal olmadığını gösterir. Hegel'in tarih felsefesinde dünya ve dünya tarihi, Tin'in (Geist) kendini açımlaması amacıyla vardır. İnsanlar ve toplumlar da kaçınılmaz olarak Tin'in kendini açımlamasını sağlayacak eylemlerde bulunurlar. Hegel için tarih adeta onun dönemindeki Avrupa medeniyetine ulaşabilmek için yolculuğa çıkmış ve yolculuğunu devam ettirmiştir. Binlerce yıllık tasarım Hegel'in hayranlık duyduğu medeniyetine ulaşabilmek için gerçekleşmiştir Tarih ilk olarak Doğu'da başlar. Fakat Tin'in kendini Doğu'da açımlaması tarihin doğum ve çocukluk dönemine denk gelirken delikanlılık, gençlik, yetişkinlik ve bilgelik dönemi Batı

[92] a.g.e., ss. 18-19.
[93] Linda Martín Alcoff, "Philosophy and Philosophical Practice: Eurocentrism as An Epistemology of Ignorance", *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, Routledge, 2017, s. 398.
[94] Darrel Moellendorf, "Racism and Rationality in Hegel's Philosophy of Subjective Spirit", *History of Political Thought*, c. 13, sy. 2 (1992), s. 243.

İmparatorluğu'nda kendini gösterdiği döneme denk gelir.[95] Bundan dolayı da geçmiş medeniyetleri, kendi döneminde var olan diğer medeniyetleri yargılamaktan çekinmez. Tüm yargıların ölçeği de kendi normlarıdır.

Hegel için tarih ilerlemeci bir tasavvurdadır ve daima daha iyiye, daha ileriye doğru hareket eder. Bu anlayış Hegel'de ortaya çıkmış değildir. Aydınlanma dönemi düşünürlerinde ortak olan fikirdir. Ancak Avrupa merkezciliğe bağlı ilerlemeciliğin kökeni Aydınlanma'dan daha eskidir. Aydınlanma dönemindeki ilerlemecilik, esasında Hristiyanlığın kurtuluş öğretisinin dönüşüme uğramış versiyonudur. Bundan önceki bölümlerde kökenini Antik dönemde bulup modern dönemde şeklen değişime uğramış düalist ve hiyerarşik çatışmalar, ilerleme nosyonu ve Avrupa Merkezcilik için de geçerlidir. Avrupa Merkezcilik, Hristiyanlığın kurtuluş öğretisinin yanında Heidegger'in eserinde görülen, önceki bölümlerde de yer verilen homo romanus – homo barbarus çatışmasıyla da ilişkilendirilebilir. Hatta Avrupa Merkezcilik, homo romanus-homo barbarus düalizminin güncel hali olarak görülebilir.

Hegel'in *Tarih Felsefesi* kitabında Avrupa merkezciliği çok fazla göz önüne çıkar. Avrupa merkezcilik bazen ırkçı şekilde kendini gösterir, bazen de kibirli şekilde. Hegel, diğer kültürleri, medeniyetleri, hatta diğer coğrafi oluşumları dahi yargılamaktan kaçınmaz. Yeni Dünya diye adlandırılan Amerika ve Avustralya'nın fiziki manada olmasa da tinsel manada yeni oluşumlar olduğunu belirtir. Hatta Güney Amerika ve Asya arasındaki Adalar Denizinin fiziksel hamlığa sahip olduğunu, orada oluşan adaların da bu hamlıktan nasibini aldığını belirtir.[96]

Doğu dünyası hakkında çokça bilgi verip yargılamalarda bulunur. Ona göre Avrupa'nın çok gerisinde bulunan Çinliler, yüce, ideal, güzel gibi kavramları elde edemediği için sanatlarında bunların tezahürlerini gösteremezler. Ayrıca ahlakın, içsel dinin, bilimin ve sanatın uzağındadırlar.[97]

Hindistan'da da ne doğa ne de tinsel bir öz bilinci vardır. Bunun dışında özgürlük de bir istenç veya öznel özgürlük olarak kendini göstermez. Bunlardan dolayı da

[95] George W. F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2006, ss. 85-87.
[96] a.g.e., s. 67.
[97] a.g.e., s. 107.

kelimenin gerçek anlamı ile devlet bulunmaz. Çünkü bunu sağlayacak unsurlar Hindistan'da yoktur. Hintliler, politika olarak saf bir halktır, devlet olmayı başaramamışlardır. Politik yaşam denilebilecek herhangi ilkeye sahip değillerdir. Bu yüzden törellik ve tinsellik kuralı olmaksızın despotizm vardır. Despotizmi yıkacak bir şey de yoktur. Çünkü Hintliler'de öz duygu eksikliği vardır. Tüm bunlardan dolayı Hindistan tarih denilen şeyden de yoksundur. Hintlilerin törel durumu da kendini en aşağılık durum olarak gösterir. Onların temel karakterini hilecilik ve kurnazlık olarak tanımlayıp aldatmanın, çalmanın, soymanın, öldürmenin onların töresinde yattığını, efendileri karşısında dalkavukluk edip kendini bayağılaştırmada usta olduklarını belirtir.[98] Ne gariptir ki tüm bunlar, İngiltere'nin Doğu Hindistan Şirketi (East Indian Company) üzerinden Hindistan'ı sömürmesini meşrulaştıracak düzeyde argümanlardır.

Hegel'in Afrikalılar, siyahiler hakkındaki fikirleri de aynı minvaldedir. Siyahileri negro olarak isimlendirir ve onların bilinçlerinin sağlam nesnellik sezgisine ulaşamadığını söyler. Bundan dolayı siyahilerde kendinin başkası ve ondan daha yüksek olacak bir varlığın bilgisinin bütünüyle eksik olduğunu, Tanrıya tinsel tapınmanın, Tanrısal egemenliğin söz konusu olmadığını belirtir. Siyahilerin doğa durumunu ve tarih öncesindeki doğal insanı, bütün yabanıllığı ve azgınlığı içinde sergilediklerini düşünür. Onlar doğaları gereği köleliğe yatkındırlar. Çünkü kölelik insanın henüz özgürlüğünün bilincini taşımaması ve böyle bir şeyi değersiz olarak görmesinden kaynaklanır. Siyahiler de özgürlük bilincinden yoksundurlar. Annelerini, babalarını, çocuklarını satmaktan kaçınmazlar. Birbirlerine karşı belli bir törel saygıları yoktur ve Avrupalıların içerisinde bulunduğu düzeyin çok aşağısındadırlar.[99]

Batı düşüncesindeki ilerleme fikri, rasyonel ve ereksel düzleme oturtulan özünde insanın ahlaki kudretlerine iman barındıran Antik Çağ, İtalyan Rönesans'ına ait ideallere ve hatta Hristiyanlığın kurtuluş öğretisine göndermede bulunan hümanist inancın ayrılmaz parçasıdır. Bu inanç, Avrupa merkezci fikri ve medeniyeti şekillendiren inançtır. Aynı zamanda hümanist ilerlemeci anlayışın etkisiyle

[98] a.g.e., ss. 122-24.
[99] a.g.e., ss. 76-78.

Avrupa kültürü, insan zihninin evrensel bir yüklemi olduğu varsayımına yükseltilmiştir. Avrupa merkezci paradigma, benlik ve öteki arasındaki diyalektiği, düalizmi evrensel hümanizmin itici gücü ve kültürel mantığı olarak ele alır. Bu paradigmada fark mefhumu aşağılama ve küçük görme anlamına gelmektedir. Avrupa merkezci öznellik, bilinç, rasyonalizm, otonom ahlak anlayışları ile denk tutulurken onun ötekisi olarak nitelenenler daha aşağı düzeye işaret etmektedir. Buna layık görülen insanlar, insandan daha aşağı konuma indirgenen, cinselleştirilmiş, ırksallaştırılmış ötekilerdir. Ötekilerin varlığı daima Avrupa merkezci iktidar ve dışlama durumunu çağrıştırmaktadır.[100]

Avrupalı veya bir diğer tabirle Beyaz Adam, dünyadaki gerçekliğe, dile, düşünceye hükmetmeyi sağlayan tipolojiyi mümkün kılan bir fikir, gerçekliktir. Beyaz Adam olmak, dünya siyasetini ifade etmenin, yaymanın, yürütmenin aracısı olmaktır. Dolayısıyla Doğululardan, Siyahilerden, Latin Amerikalılardan ancak Beyaz Adam olan Batılı söz edebilir. Farklı ten rengine sahip olanları, beyaz olmayanları ancak o adlandırabilir. Bu düşünce tarzı ve uygulanan gerçeklik Doğulu veya Siyahi ile Batılı arasındaki mesafenin kapanamayacak derecede olmasını sağlar. Doğulunun, Siyahinin Batılı tarafından yönetilmesini, idare edilmesini dayatır. Çünkü onlar, kendi kendini yönetmekten aciz, Batılının kendisini yönetmesine muhtaç kimselerdir.[101]

Doğulularla, Siyahilerle Batı'nın ilişkisinde güçlü konumda olan Batı'dır, yani Avrupa'dır. Bu, güçlü ile zayıfın ilişkisidir, daha doğrusu güçlünün zayıfa karşı olan ilişkisidir. İlişkinin zayıf olan tarafı, rasyonaliteden yoksun, ahlaksız, çocuksu, farklı olan taraftır. Fakat Avrupalılar rasyonel, ahlaklı, olgun ve normaldirler. Buradaki iki kimliği tanımlayan da Batı'nın yapmış olduğu tahrifler, çarpıtmalardır. Böylelikle Doğu'ya, Siyahiye dair bilgi, Avrupa'nın güçlü olmasından doğduğu için hem Doğu'yu ve Siyahiyi hem de onların dünyasını yaratmıştır. İkisinin de belli başlı bir tipolojisi vardır ve bu tipoloji tam olarak tanımlandığı gibi var olur.[102] Dolayısıyla tarihten soyutlanmış ve gerçek bir özgürlük üzerine kurulmuş olan tipolojiye varırız. Bu tipoloji dokunulmaz ve özgür bir mantıkla tasarlanır. Söz

[100] Braidotti, *İnsan sonrası*, ss. 27-28.
[101] Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Yıldırım, Metis Yayınları, 2022, ss. 239-40.
[102] a.g.e., ss. 49-50.

konusu tipoloji üzerinde araştırma yapılan nesneyi, araştırmayı yapan öznenin aşkın oluşu bağlamında başka bir nesneye dönüştürür. Öyle ki Avrupa dışındakiler bir homo sinolüs, homo afrikanus, homo arabicusa dönüşürken normal insan, kökleri tarihsel Antik Yunan dönemine dayanan Avrupalı insandır.[103]

Avrupa Merkezcilik ve sömürgecilik faaliyetleri, insan ve doğa ilişkilerine çok katı bir hiyerarşi koymuştur. Avrupalı-Avrupalı olmayan çatışması, toplumların, insanların insan olma derecesini tayin eder. Avrupalı olmak insan olmanın şartıdır. Avrupalı olmamak ise insan olmamak veya tam manada insan olmamak, eksik insan olmak anlamına gelir. Toplumların, insanların birbirleriyle ilişkisinde hiyerarşik düzen sağlamış olan bu düşünce, sadece insanlar arası ilişkiyi etkilemez. Avrupalı kendisinde sadece Avrupalı olmayan üzerinde bir tasarruf hakkı görmez. Aynı zamanda Avrupalı olmayanın toprakları, doğal kaynakları üzerinde de tasarruf hakkına sahip olduğunu düşünür. Sonuç olarak, Avrupa merkezcilik üzerine inşa edilmiş hiyerarşik düzen, insandan doğaya kadar uzanan adaletsiz düzeni salık verir. Sömürgecilik dönemi olarak da adlandırılabilecek zamanlarda Avrupalıların kendilerini diğer insanlardan daha üstte gördüğü ve bunu da teorileştirdiği ortadadır. Ancak sömürgecilik faaliyetlerini yadsısak, bu dönemde oluşan anlayışları bir kenara koysak dahi insanların kendi içerisindeki hiyerarşi yine giderilmez.

Skolastisizmin sorgulanmasıyla başlayan, dinde reformla, sanayide devrimle, kıtalar arası sömürgecilikle zirveye çıkan modern düşünce tarzı Aydınlanma döneminin ertesinde eleştirilerin hedefi haline gelmeye başlar. Her ne kadar eleştiriler, önceleri çatlak sesler tarafından dile getiriliyor olsa da zaman ilerledikçe bir yığın halinde hümanist düşüncenin karşısına dikilir.

3. Modern Dönemin Sonu ve Hümanist Düşüncenin Krizi

20. yüzyıla gelindiğinde hümanist, modern düşüncelere dair sorgular daha yüksek sesle dile getirilmeye başlanır. Evrensel, akıllı, sabit, dünya üstü bir hakikate sahip insan anlayışı eleştiriye açılır. Hümanizmin aklı ve doğayı dogma gibi

[103] Anouar Abdel-Malek, "Orientalism in Crisis", *Civilisations and Social Theory: Volume 1 of Social Dialectics*, ed. Anouar Abdel-Malek, London: Macmillan Education UK, 1981, s. 77, doi:10.1007/978-1-349-03819-0_5.

konumlandırdığı ortaya çıkarılır ve 20. Yüzyıl, hümanist düşüncenin krizi ile geçer. Krizin odak noktası özne, özgürlük, bilinç, doğa ve etik sorumluluk gibi kavramlarla öne çıkar. Hümanist özne modeli cinsel, bedensel, ilişkisel ağlar içinde tanımlanan öznellik kavramı lehine yıkıma uğratılır. Kartezyen bilinç kurgusu fenomenolojk çağdaş düşünce tarafından bilinç ile bedenin arasındaki kopukluk giderilerek bütüncüllük lehine yıkılır. Hümanist doğa-kültür ayrımı doğayı araçsal hale getirdiği eleştirisiyle hedefe konur ve insanın ekosistemin parçası olduğu, öznelliğin mücerret değil, ilişkisel şekilde oluştuğu vurgulanır. Son olarak ise öznenin modern öznenin belli bir insan tipini varsaydığı ve bu özellikleri taşımayanları öteki olarak nitelendirirerek aşağıladığı belirtilir. Bu sebeple ahlak anlayışına fark etiği yerleştirilmeye çalışılır.

Modern dönem düşüncesi rasyonellikle karakterize olunur. Rasyonellikse kendinden önceki düşünce biçimlerinin tabularını yıkan, irrasyonel düşünce biçimlerinin temelinde bulunan anlayışları ortadan kaldırır. Ancak modern dönem kendinden önceki tabuların yerine kendi tabularını geçirir ve modernizmin temel kabulleri olan bu tabuları rasyonellik olarak nitelendirir. Halbuki bir tabu sisteminin rasyonel veya irrasyonel olarak değerlendirilmesi de bir tabudur. Kolakowski'ye göre bütün tabu sistemleri aynıdır, rasyonalizmle dinlerin ritüelleri arasında irrasyonel tabu olmak bakımından fark yoktur. Modern düşünce de bunun farkına varamadığı, kendi temel kabullerini rasyonel olarak kabul ettiği ve sarsılmaz gördüğü için eleştirilmeye başlandığında ciddi bir krize girdi. Dolayısıyla da modernizmin eleştirisi başladığında önü alınamadı, bitmek tükenmek bilmeden tüm temel kabuller kriz korkusu içerisinde yıkılmaya çalışıldı. Krizin sebeplerinin teşhis edilmemesi ve sebep olarak sadece kapitalizm, tanrı, sosyalizm, demokrasi, aile, cinsellik gibi tek kelimelik pratik nedenlerin öne sürülmesiyle kriz daha da büyüdü.[104]

Modern dönemde akıl araçsallaştırılarak her şeyi kuşatan iktisat aygıtının yardımcısına dönüşür. Böylece tüm diğer araçları üretmeye uygun, matematik hesaplar kadar keskin, genel geçer bir araç işlevi görür. İnsanlar açısından bu

[104] Leszek Kolakowski, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, 1999, ss. 22-25.

uğraşın sonucu bütün hesaplamalardan kaçar. Akıl rasyonellik hırsıyla her şeyi acımasızca tüketmeye başlar. Tabuları ve dogmaları eleştiren rasyonellikte aklın kendisi tabuya ve dogmaya dönüşür. Böylece insanın benliği çözülür, kendi adını kaybeder, bu da aklı aşırılığa götürür. Hedonizmde bile bulunmayan bir aşırılık ortaya çıkar.[105] Akıl her türden doğal çıkarın hizmetine girer, toplum için doğa bir depo, hükmeden için insanlar bir malzeme olur, liberallikten sonra da faşizm rasyonelce kendisini gösterir.[106] Faşizmin ortaya çıkışı ise hümanizmin nasıl bir krizde olduğunu herkese açıkça gösterir. Çünkü faşizmle modern dönemin, hümanist değerlerin, Aydınlanma düşüncesinin savunduğu, teorileştirdiği her şeyin ters teptiği anlaşıldı. Akılda ve ahlakta iddia edilen üstünlüğün bir yanılsama olduğu anlaşıldı.

Modern düşüncenin ahlakın kendisine değil, suretine sahip olduğu belirtilir. Ahlak alanındaki her şey belirli bir kavramsal çerçevenin fragmanı olarak öne çıkarılır ve böylece ahlakın anlamı yitirilir. Bu da modern hümanst dönemde hem teorik hem de pratik olarak ahlakın büyük ölçüde kaybedildiğine işaret eder.[107] Aydınlanmanın ahlak öğretileri çıkarı ön plana çıkarır. Çıkarın fayda etmediği noktada ise dışladığı dinin yerine bir zemin bulabilmek için umutsuz bir çaba gösterir. Kuramlar ve amaçlar filozoflar tarafından umutsuzca pratiğe konmaya çalışılır. Ancak her biri propagandacı derecede duygusaldır. Kant'ın ahlak öğretisi bile içlerinde en ihtiyatlısı olarak değerlendirilmesine rağmen kendine bir dayanak bulmaktan yoksun kalır. Kimse ödeviyle kârından vazgeçen yurttaş olmak istemez.[108] Bunun için ödeve göre değil, çıkara göre davranılır. Herkes dünyada tek başına ve kendi çıkarının peşindedir.

Hümanist düşünce insanın bireyselleştirilmesiyle sonuçlanmıştır ve modern medeniyetin en önemli başarısının bu bireysellik olduğu söylenir. Fakat insanlar bireyselleşince daha yüce bir amaç, uğruna ölmeye değer bir gayeyi yitirmişlerdir. Amacın yitirilmesi de insanların bakış açılarının daralmasıyla sonuçlanır. Herkes

[105] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınları, 2010, ss. 52-53.
[106] a.g.e., s. 122.
[107] Alasdair Maclntyre, *Erdem Peşinde/Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 15.
[108] Horkheimer, Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, s. 120.

kendini düşündüğü için daha geniş, daha büyük bir dünyaya bakmayı ıskalar. Her şeye bireysellik ve rasyonellikle yaklaşan insanlar ekonomik bir uygulama gibi kâr-zarar hesabıyla hayatlarını sürdürürler ve maksimum verimlilik başarının kendisi olarak nitelenir. Esasında bu; ekonomik, teknolojik, endüstriyel dönemin oluşturmak istediği insan modelinden başka bir şey değildir. İnsanlar kendi bireyselliklerine yönlendirilerek, hayatı, yaşamı, ekonomiyi tamamen rasyonelleştirerek endüstriyel dünyanın çıkarlarına hizmet edilmesi sağlanır. Bu da modern dönemin despotizmi olarak nitelendirilir. Günümüzde bir tiran, diktatör bulunmaz, fakat herkesin arzularını, isteklerini, hayatını rasyonellik kisvesi altında şekillendiren, yönlendiren ve düşünceyi biçimlendiren gizli bir totalitarizm vardır.[109]

En büyük aracı rasyonelleştirme olan modern dönem, insanlık tarihinin en büyük acılarına sahne olmuştur. İki dünya savaşı ve pek çok soykırım modern dönemin bir sonucu olarak görülür. Bu dönemdeki katliamlar yeni ve bilinmedik olsa da soykırımı yönlendiren ruhun tasarısı daha önceden şekillendirilmiş ve akışa uygun şekilde dizayn edilmiştir. Bu sebeple dünya savaşlarının ve katliamların uygarlığın ilerlemesinin bir sonucu olduğu ve sanayi potansiyelinin, övünülen teknolojinin daha önce görülmemş büyüklükteki bir görevi başarması olarak söylenebilir. Rasyonelleştirme insandaki hayvanın maskesini düşürmeye, yaşamı ve tarihi tümüyle insan denetmine sokmaya yönelik en büyük araçtır. Ancak 20. yüzyıldaki savaş ve soykırımlar göstermiştir ki rasyonelleştirmeyle insan, doğadan miras kalmış hastalıklı eğilimlerini kontrol altına almayı başaramamıştır. Hobbesçu tabirle yeterince uygarlaşmamıştır. Bu nedenle hümanizm, 20. yüzyıl savaşlarının, katliamlarının yeterli koşulu değil, gerekli koşulu olarak tanımlanabilir. Bu soykırımları düşünülebilir yapan modern uygarlığın akılcı dünyasıdır, yani hedef saptandıktan sonra her şeyin kolayca rasyonelleştirilebilmesidir.[110]

Hümanist düşüncenin savunduğu değerlerle pratiğe yansıyanın aynı olmadığının anlaşılması iki dünya savaşı gördükten sonra inkâr edilemez boyuta ulaşmıştır. Pek çok yıkım ve acının gelişmiş olduğunu iddia eden insanın hırsından ve arzusundan

[109] Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, Concord, Ont: House of Anansi Press, 2003, ss. 2-9.
[110] Zygmunt Bauman, *Modernite ve Holocaust*, çev. Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınları, 2000, ss. 26-34.

çıktığı herkes tarafından kabul edilmiştir. Ancak hümanist düşünce ve değerlerde bir kriz olduğunu söylemek için dünya savaşını veya katliamları beklemesine gerek kalmayanlar da vardır. Sermaye sahibi olmadan, politikaya atılmadan, kitleleri ele geçirme girişiminde bulunmadan, 20. yüzyılın ve dünya savaşlarının arefesinde Nietzsche, var olan krizlerin varlığına ve boyutuna işaret etmiştir.

B. Tanrı'nın Ölümünden Posthümanizme: Nietzsche'nin Eleştirel Mirası

Friedrich Nietszche'nin felsefesi, Batı düşünce geleneğinde önemli bir konuma sahiptir. Çünkü Batı düşüncesinde yeni bir sayfa açılmasının, yeni bir yola girilmesinin başlatıcısı konumundadır. Yaşadığı dönemdeki etkisi az olmasına rağmen, 20. yüzyılda çığır açmış olan Nietzsche'nin posthümanist düşünceye etkisi hem doğrudan hem de dolaylı yollardan gerçekleşir. Doğrudan etkisi, Tanrı'nın ölümü ve yeni bir ahlak, erdem çabasıyla ortaya çıkarken, dolaylı etkisi ise posthümanizmin postmodernizmden beslenmesine dayanır.

Batı felsefesine yaptığı saldırı ile onu temel kategorilerinden ayıran Nietzsche; "özne, temsil, nedensellik, hakikat, değer ve sistem" gibi anlayışları yerinden eder. Olguların, yorumların, nesnel hakikatler yerine çeşitli öznel kurguların olduğu yönelimi inşa ederek postmodernliğin habercisi konumundadır.[111] Postmodern felsefe için Nietzsche, modern düşüncenin dayanak noktalarını oluşturan öncüllere yıkıcı eleştiriler yaptığı için çok önemlidir. Çünkü hümanizm; özne-nesne düalizmi, ilerlemeci tarih anlayışı ve pozitivizm olmak üzere dört temel öncül noktasında Nietzsche ve postmodern felsefe uyuşmaktadır.[112] Posthümanist düşüncenin en önemli temsilcilerinden Braidotti'ye göre; Nietzsche'nin ilan ettiği Tanrı'nın ölümü, Avrupa felsefesinin başat özelliğidir. Nietszche'nin Batı metafiziğine saldırısıyla beraber hümanist öznenin metafizik olarak sabit ve evrensel geçerliliğe sahip olmadığı ortaya çıkarılır ve insan daha mütevazı bir noktaya çekilir.[113] Bundan dolayı Nietzsche'nin jeneolojisi, Batı metafiziğine saldırısı posthümanist teori için çok önemlidir.

---

[111] Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 2016, ss. 44-45.
[112] Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Kibele Yayınları, 2010, ss. 233-35.
[113] Braidotti, *İnsan sonrası*, s. 17.

Nietzsche, Batı düşünce geleneğinin değerlerin ortadan kalktığı nihilizmin içine düştüğünü belirtir. Tespitini sağlamlaştırmak ve desteklemek için Batı metafiziğinin soy kütüğünü çıkarmaya çalışır. Batı metafiziğine dair yürüttüğü jeneolojik/soykütüksel çalışma kendisini Antik Yunan çağına kadar götürür. Ona göre insanları nihilizme götüren sürecin başında, Batı metafizik geleneği ve Hristiyan ahlak öğretileri vardır. Hristiyanlık, İsa'nın veya Pavlus'un öğretileriyle başlarken Batı metafizik geleneği ise Platon'la başlar. Platon, felsefesiyle ve filozof tipiyle ilk büyük karma karakterdir. Sokrates'in, Pisagor'un, Herakleitos'un öğretilerini bir araya getirerek özgün bir kavrayış olarak nitelenemeyecek idealar öğretisini bulur. Sonuncuları Sokrates olan Platon öncesi filozoflar karakterleriyle ve felsefeleriyle karma olmayan saf tipleri, hakiki kaşifleri temsil ederler. Onlardan sonraki tüm filozoflar ise Platon gibi karma karakterlidir.[114]

Nietzsche için Platonculuk ve Hristiyanlık bir bütündür. Zaten Hristiyanlığı da halkın Platonculuğu olarak tanımlar.[115] Batı düşüncesini nihilizme götüren süreçte Platonculuk ile Hristiyanlığın oluşturduğu sentez, varlığın unutulmasını ve en nihayetinde tüm değerlerin yitirilmesine sebep olur. Nietzsche Platonculuğu daha çok metafizik ön kabullerinden ve kurgularından dolayı eleştirirken, Hristiyanlığı ise ahlak anlayışı ve kitlesel gücü bakımından eleştirir. Nietzsche'nin iki yönlü görülen eleştirisi, esasında tek yönlüdür. Nihilizm süreci, yozlaşma (*décadence*)[116] kültürü içerisinde Platonculuk ve Hristiyanlık birbirlerinden ayıklanamayacak ölçüde birlikteliğe sahiptir.

Platon ve sonrasında başlayan hâkim anlayış, Nietzsche'nin tabiriyle dünya tarihinin dönüm noktasını oluşturur. Yeni eğilim zamanla sökülüp atılamaz hale gelir. Yeni anlayışta bilgeler topluluğu bulunur. Bilgeler, evrensellik tutkusuyla iş görürler. Yerleştirilen evrensel anlayışla dünya ve hatta güneş sistemi için yasalar tayin edilir. Yasalarla, yasallıkla iş görmek üzerine bir düşünce örgüsü kurulur.[117]

---

[114] Friedrich Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, çev. Nirven, Nur, Pinhan Yayıncılık, 2018, ss. 85-86.
[115] Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2015, s. 14.
[116] Çalışmanın bundan sonraki kısmında décadence kavramı yerine Türkçe karşılığı olan yozlaşma kelimesi kullanılacaktır.
[117] Friedrich Nietzsche, *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, 2020, ss. 98-99.

Tüm metafizik kabuller, insanların kendilerini değerli, dehşetli ve zevkli kılabilmesi için bulunur. Halbuki bunlar sadece aldatmacadır. Metafizik kabuller, bilginin en iyi yöntemleri olmaktan ziyade en kötüleridir.[118] Metafizikçilerin temel inancı değerlerin karşıtlığına dair olan diyalektiktir. Metafizik gelenekte belirlenmiş-olan/belirleyici/özne belirsizden/nesneden, hakikat/idea/numen dünya içre görünüşlerden/fenomenden daha değerlidir. Her şeyin ölçütünün insan olarak alınmasıyla yapılan bu belirlemeler ve kurgular, esasında insanın kendisini korumak için başvurduğu budalaca girişimlerdir.[119] Tanrı, ruh, erdem, günah, sonsuz hayat, doğru, yanlış gibi kavramlarla kendi doğasının büyüklüğünü aradı, halbuki tüm bunlar boş bir kuruntudan kaynaklanan yalanlardır.[120]

İdealistler, beden ve ruhu karşı karşıya getirip varlığın idelere ve hakikatlere bölünmesini sağlar. Daha sonra ruha, akla, idelere o kadar üstün bir değer atfederler ki bu sayede bedeni ve dünyayı hor görebilirler. Ancak Nietzsche, ruhun bedenden ayrı olmadığını, bedenden ayrı varlığa sahip olunmadığını, idelerin dünya içindeki gerçekliğin parçası olduğunu, ruhun ve bedenin bütün olduğunu, birbirlerinden ayrıştırılamayacak şekilde bitişik olduğunu belirtir.[121] 2000 yıl önce varolanların tümünü episteme-doksa, idealar-görünüşler düalizmiyle değerden düşüren Batı metafiziği, modern dönemde bu faaliyeti ego cogito'nun buyurduğu res cogitans-res extensa, numen-fenomen ayrımlarıyla yapar. Düalistik, hiyerarşik betimlemeler sayesinde aşkın dünya maddi dünyayı, ruh ise bedeni, öznelliğin kendi içkinliği içerisinde nesneleştirir ve yutar.

Platon'un başlatıcısı olduğu gelenek, akıl anlayışının yanında ahlak ve mutluluk anlayışlarını da şekillendirir. Tutulması gereken yegâne yolun, rasyonel yol olduğu anlayışı yerleşir ve Batı metafizik geleneğinde yozlaşma başlar. Süreç içerisinde filozoflar ve ahlakçılar, yozlaşmaya karşı mücadele verdiğini ve yozlaşmadan berî olduğunu düşünür. Ancak hepsinin yaptığı yozlaşmanın ta kendisidir. Her ne kadar farklı ifadeler kullansalar da bahsettikleri şey yozlaşma kültürüdür.[122] Yozlaşma ve

[118] Friedrich Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca -1*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. 3.
[119] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, ss. 18-19.
[120] Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Ecce Homo - Kisi Nasil Kendisi Olur: Kisi Nasil Oldugu Kimse Olur*, Türkiye Is Bankasi Kültür Yayinlari, 2020, s. 45.
[121] Rudolf Steiner, *Nietzsche Özgürlük Savaşçısı*, çev. Sevinç Çekli, Omega Yayınları, 2004, s. 56.
[122] Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, 2020, ss. 24-26.

nihilizm birbirinden ayrılamaz. Yozlaşma kültürü nihilistik dönemin karakteristiğidir. Tarihsel devinim gösteren nihilizm, 19. yüzyılda dile gelmiş olsa da nihilizmin yayılımı daha önceki yüzyıllarda ortaya çıkar.

Yaşamın ve oluşun hakikat ve varlık tarafından yadsınmasıyla tüm değerlerin yitirilmesi ve değersizlik durumu kaçınılmaz hale gelir. En temel karakteri nihilizm ve yozlaşma kültürü olan, varlığın oluşa öncelendiği, hakikat istenciyle dünyanın yadsındığı, aklın kategorilerine inanarak dünyayı kurgulayan Batı metafizik geleneği, nihilistik döneme ulaşır.

Aşkın dünyanın, ideaların doğa üstü dünyasının bağlayıcı, canlandırıcı, en önemlisi kurucu gücü yitirildiğinde insanın ne tutunacağı ne de yöneleceği bir şey kalır. Sanki sonsuz bir hiçlikte insan yolunu şaşırmış durumdadır. Nietzsche tam da bu noktada Tanrı'nın ölümünü ilan ederek hiçliğin yayılışını betimler. Bağlayıcı, yükümlülük getiren duyular üstü, aşkın dünyanın yok oluşunu ilan eder. Nietzsche'nin meşhur sözü, Batı düşünce geleneğinin 2500 yıllık yazgısını dile getirir. Tanrı öldü sözü, basitçe sadece Hristiyanlığın Tanrısına ya da diğer dinlerin inanç temellerine indirgenemeyecek kadar kapsamlıdır. Bundan dolayı modern felsefenin sonu olarak nitelenip postmodern felsefenin başlatıcısı olarak görülebilmektedir. Peki, Tanrının ölümü derken sadece Hristiyanlığın veya diğer dinlerin temelleri, hakikat iddiaları kastedilmiyorsa ne kastedilmektedir? Nietzsche, "Tanrı öldü" derken esasında her türlü özcülüğe, her türlü metafizik anlayışa karşı tavır koyar. Felsefi eserlerinin başından beri Batı metafizik geleneğini araştıran, onun derinlerine inen, soy ağacını çıkaran Nietzsche, Tanrı öldü sözüyle 2500 yıllık Batı metafizik geleneğini çarmıha gerer. Platon'la başlattığı özcü varlık anlayışına, hakikat temelli varlık anlayışına, aklın, rasyonalitenin yaşam üzerindeki hakimiyetine kendi felsefesi ile son vermek ister. Özcü varlık anlayışına karşı oluşu olumlayan ontoloji inşa etmeye çalışır. Metafiziksel olarak inşa edilen yaşamı, daha doğrusu metafiziksel kurgularla yaşamın yadsınmasını oluş lehine, maddi dünya lehine mahkûm etmek ister. Çünkü aklın kategorilerinden, idealardan, vicdan denilen güdüden, vahiy temelli teolojik yasalardan çıkarılan her tür metafiziksel anlayış, insanı gerçekliği bulamayacak bir kurgu içine hapseder. Böylece de yaşamın, oluşun ve varoluşun ıskalanmasına sebep olur:

> "Ne ahlak, ne din, Hıristiyanlık içindeki biçimleriyle, gerçekliğin herhangi bir noktasıyla ilintilidir. Bir sürü hayali nedene (‘tanrı‘, ‘ruh’, ‘ben‘, ‘tin‘, ‘özgür istem‘ —ya da ‘özgür olmayan istem‘); bir sürü hayali etki (‘günah‘, ‘kurtuluş‘, ‘takdir‘, ‘ödek‘, ‘günahların bağışlanması‘). Hayali varlıklar (‘tanrı‘, ‘tinler‘, ‘ruhlar‘) arasında bir alışveriş, hayali bir doğa bilim (antroposentrik; doğal neden kavramının tam eksikliği) hayali bir psikoloji … hayali bir ereksellik (‘tanrının melekutu‘, ‘kıyamet‘, ‘ebedi hayat‘). —Bu saf uydurmalar dünyası ile düşler dünyası arasında da, birincisinin aleyhine, dağlar kadar fark vardır; düşler dünyası, gerçekliği tersinden de olsa yansıtır, oysa bu kurgular dünyası gerçekliği sahteleştirir, değersizleştirir, değiller. ‘Doğa‘ kavramı ‘tanrı’nın karşıt kavramı olarak ayarlanınca, ‘doğal‘ sözcüğü ‘günahkar‘ anlamına gelmek zorundaydı, —bütün bu uydurmalar dünyası, köklerini, doğal olana (gerçekliğe! —) karşı bir nefrette buluyordu, gerçek karşısında derin bir hoşnutsuzluğun dile gelişiydi."[123]

Peki, tüm bunlar posthümanizm için ne anlama geliyor? Nietzsche'nin 2500 yıllık Batı düşünce geleneğinin düalist karakterini parçalaması, metafiziksel kurguları ve aşkın dünya tasavvurunu maddi dünyanın yararına olacak şekilde reddetmesi, insan aklına olan inancın çok eskilere dayandığını ve baştan beri yanlış olduğunu göstermesi hem hümanist özne tasavvurunun parçalanmasını sağlıyor hem de hümanizm düşüncesi üzerinden kurulan düalist, hiyerarşik tasavvurların ne kadar gerçeklikten uzak olduğunu gözler önüne seriyor. Nietzsche’nin düşünceleri hümanistik öznenin hümanizmi ve hümanizm dışında kalan tüm metafizik kurguları alt etme için yol sunuyor. Nietzsche’nin açtığı yolda hem postmodernist, postyapısalcı eleştiri geleneği hem de posthümanist düşünce biçimi yol tutar.

Batı düşüncesinin üzerine kurulu olduğu metafizik kurgular, hümanizmin düalist, hiyerarşik inşa biçimlerine temel sağlıyor. Nietzsche’nin düşüncesi ise bu inşayı kökten bozabilecek mahiyete sahiptir. Nietzsche düşüncesinin posthümanizme etkisi bunlarla da sınırlı değil. Çünkü Nietzsche felsefesi, sadece Batı metafiziğine karşı yıkıcı bir girişimden ibaret değildir. Aynı zamanda yeni bir ontoloji ve etik için yaratıcı karaktere sahiptir.

Tanrı’nın ölümü tarih içerisindeki en büyük gelişmedir. Bunun sebebi sadece Tanrı’nın ölümünün oluşturduğu büyük boşluk değil, aynı zamanda oluşan boşluğun bundan sonraki akıbetidir. Bu, üst insanın, Tanrı olanın, yeni değerler yaratanın, yaratmayı Tanrı’nın elinden kendi eline alanın, Dionysosça ahlaka sahip

[123] Friedrich Nietzsche, *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, İthaki Yayınları, 2008, s. 22.

olan yeni insanın akıbetidir. Yeni insan, nihilizm çağına ait olan insanı aşması gerekendir, üst insandır. Nasıl nihilizm aşılması gereken bir şey olarak önümüzde duruyorsa nihilizm çağında kök salan insan da aşılması gereken bir şeydir: "Size Üstinsanı öğretiyorum. İnsan aşılması gereken bir şeydir. Onu aşmak için siz ne yaptınız?"[124]

Nietzsche kendisine üç görev biçer; ilki, yaşadığı çağdaki ahlaki boşluğu tarihsel ve psikolojik nedenleriyle beraber ortaya çıkarmaktır (Platon ve Hrstiyanlık üzerine eleştirileri). İkincisi, ahlakın rolünü üstlenmek üzere ortaya çıkan yeni putların maskesini düşürmektir (Platoncu, Hristiyan gelenekten gelen özcü yaklaşımların modern görünümleri). Son olarak da tüm ahlaki sistemlerin sınırlarını aşarak yeni bir yaratıcı yaşam ortaya koymaktır. Yani üst insanın yaratımıdır: "İşte şimdi insan geleceğinin dağı doğum sancıları çekiyor. Tanrı öldü: şimdi biz istiyoruz ki, — Üstinsan yaşasın."[125]

Nietzsche yeni bir erdem, etik yaratırken Hristiyanlığı ve metafizik gelenekleri yok etmekten ziyade, onları aşmak, onların ötesine geçmek kaygısı içerisindedir. İdealistlerin ve Hristiyanların iddia ettikleri gibi ahlaki anlamdaki olguları ya da pozitivistlerin iddia ettiği gibi gerçekliğin garantisi anlamındaki olguları ve bunlar hakkındaki tüm söylemleri, hakikat iddialarını kurgu olarak görür. Bundan dolayı da Platoncu anlamda idealar dünyası fikrinden insanın faydasını baz alan pragmatist ahlakın normlarına kadar her tür fikri dışarıda bırakır. Onun nihilizmi, anlamsızlığa teslim olmaktan ziyade, anlamsızlığın içinde bulunulduğunu fark edip onu aşarak kendine yeni anlamlar yaratmak çabasıdır. Nihilizmi alt etmek için yeni değerlendirme biçimlerinin, yaşamı haklı çıkaracak ve yaşama cephe almayacak nitelikte olması gerekir. İnsan her türlü acısına rağmen yaşamı, oluşu onaylamalıdır.[126]

Nihilizmi alt edebilmek için duyular üstü, aşkın dünyadan dayanak bulmak yerine dünyanın kendisinden dayanak bulunmalıdır. Sabit, değişmez, soyut, sonsuz varlık

[124] Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, s. 6.
[125] a.g.e., s. 290.
[126] Kasim Küçükalp, "Nietzsche nin Nihilizmi Alt Etme Projesi", *Kaygı*, sy. 1 (2002), s. 43, https://avesis.uludag.edu.tr/yayin/14156b2d-b611-493b-89c2-fe39f2ef58ac/nietzsche-nin-nihilizmi-alt-etme-projesi.

anlayışı, yaşamı ve dünyayı ıskalamanın başlıca nedenidir. Yaşama katılmanın anahtarı, kendisini bu dünyadan, yaşamdan azade bir şekilde konumlandıran Varlık anlayışı yerine, dünya içindeki olayların yürütücüsü, var olan her şeyin kendisine katılabildiği oluş anlayışı ile mümkündür. Zira oluş, her an her yerde gözlenebilen, insanın kendisini dahil edebildiği, dünya içre hayatı merkeze alarak süregelen bir yapıya sahiptir. Bu sebeple insanın bir anlama sahip olabilmesi, ona katılabilmesi ancak oluş ontolojisiyle mümkündür.

Nietzsche, oluş ontolojisini oluştururken Platon öncesi filozoflardan olan Herakleitos'tan doğal olarak oldukça etkilenmiştir. Zira Herakleitos, oluş ontolojisini felsefe tarihine sistematik şekilde sokan ilk kişidir. Onun adı oluş ontolojisiyle bir anılır. Nietzsche'nin Herakleitos'a sempatisi, sadece oluş anlayışı üzerinden değildir. Herakleitos'u kendine saygı duyan ve bu saygı içerisinde hiçbir dinsellik barındırmayan birisi olarak görür. Herakleitos, kendisi dışında sadece delilik, yanılsama, cehalet gören, insanları hor görüp, kendi ebediliğinden gurur duyan ve Zerdüşt gibi yalnızlık duygusu içerisinde olan biridir.[127]

Nietzsche, Herakleitos'un töz, varlık, birlik gibi kavramlara paye vermeyip duyulara, yani insanın öz kaynaklarına değer vermesinden, oluş anlayışını merkezde tutmasından, tek gerçeğin görünen dünya olduğunu kabul edip görünen dünyanın önüne getirilen ve adına gerçek dünya denilen idealliğin, aşkınlığın yalan olduğunu söylemesinden dolayı ona büyük saygı duyar.[128] Bu noktada algı ile düşüncenin, ruh ile aklın aynı şey olduğunu söyleyen atomcu, materyalist Demokritos ile de benzeşir.[129] Herakleitos ve Demokritos ile uyumu ve onlara sempatisi beklendik bir şeydir. Zira hepsi aşkın dünyanın varlığını reddetme, yaşamın ve maddiliğin ön plana çıkarılması noktasında buluşur.

Oluş, bir şeyden bir şeye geçiş demektir; oluşun hüküm sürmesi, bütün gerçek olanların, yani geniş anlamda varolanların temel özelliğidir. Böylece varolanlar, varolanların *essentia*'sı (özü) olarak belirleneni "güç istemi" olarak anlar. Oluş, Nietzsche'de güç istemektir, güç istemenin temel özelliğidir. Onun düşüncesinde

[127] Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, s. 184.
[128] Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, s. 30.
[129] Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, s. 305.

güç istemi-oluş-varlık geniş anlamda aynı anlama gelir. Değer koymanın, değer biçme olanağının temeli güç istemidir.[130]

Güç isteminin en yüksek gücü olumlamadır, yeryüzünü, dünyayı, yaşamı olumlamaktır. Yaşam ve oluşun kendisi de bir güç istemidir. Yaşamın, hedeflerin çatışmasının kavganın göbeği olması ve böylece anlaşılması gerektiği keşfedilmelidir.[131] Nietzsche, dışsal, aşkın şekilde sunulan ve böylece yaşama, varlığa, varoluşa anlamını veren metafizik belirlenimlerden kaçarak insanların içinde yaşadıkları maddi dünyayı olumlamalarını ister. İnsanları sevgi ve bilgi ile yeryüzünün anlamına, dünya içre olan anlamlara hizmet etmeye çağırır. Metafiziksel ve aşkın bir şekilde insanlara sunulan erdemlerin yok olmaya mahkûm olduklarını, bundan dolayı erdemin de tamamen yitirildiğini belirtir. Yapılması gereken ise erdemin metafiziksel, aşkın alemden değil, dünya içerisinden türetilmesi ve dünyaya dayanması gerektiğidir. Kişi bedene ve yaşama dönerek yeni erdemler, anlamlar oluşturmalıdır. Öteki türlü tin ve erdem uçup gider. İnsan erdemsizlik ve anlamsızlık ile baş başa kalır. Nietzsche kendi döneminde yaşanan şeyin de tam olarak bu olduğunu belirtir. Binlerce yıllık akıl en sonunda patlak vermiştir ve insanlara binlerce yıldır anlamsızlığın, anlamı olmayan şeylerin hükmettiği ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı artık oluşturulacak erdemler sadece yeryüzünün anlamına hizmet etmelidir. Her şeye, her türlü değere sil baştan yeniden başlanmalıdır. İnsanların görevi artık bunun için savaşmak, uğraşmaktır.

Yaşamın ve varoluşun hakikati ancak Dionysosça bir tecrübe ile elde edilebilir. Ancak bu şekilde insanın bireyselliğini sınırlayanlar yıkılabilir. İnsanı tabiatından ayıran, doğadan, yaşamdan ayıran sınırlar yıkılıp onu doğayla, yaşamla tekrar birleştirebilir. Böylece oluşa, oluşun döngüsüne katılıp hem yaratıcı güce hem de yaratılan değerlere iştirak edebilme imkanına sahip olunabilir. Çünkü yaratma ve yaratımın oluşturduğu değerin kıymeti, Dionysosça olanlarla belirlenebilir. Dionysos oluşun tanrısıdır, bundan dolayı hem yaratma yeteneğine hem de yıkma

[130] Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, 2001, ss. 29-30.
[131] Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, s. 112.

yeteneğine sahiptir. Onun yaratma kadar yıkma ile ilişkili olması oldukça önemlidir. Çünkü ancak yıkım ile eski değerler yerini yenisine bırakabilir.[132]

Yeni insanın ödevi, "Dionysosça yaşam için çekiç ile sert olun" buyruğuna göre düzenlenir.[133] Üst insan her şeyden önce şu hitabın muhatabıdır: "İyinin ve kötünün yaratıcısı olmak isteyen: sahiden, önce bir yok edici olmalıdır ve değerleri paramparça etmelidir. ... Parçalanabilecek ne varsa, bırakın parçalansın hakikatlerimize çarpıp da! İnşa edilecek pek çok ev var hala!"[134]

İnsanlar neyin iyi neyin kötü olduğunu bildiklerini sanarak büyük bir kibir içerisinde yaşamaktadırlar. Halbuki Nietzsche, yaratıcı kişi dışında henüz hiç kimsenin iyinin ve kötünün ne olduğunu bilmediğini söyler. Zerdüşt de insanın kötü olması gerektiğini söyler ve kötülüğü över. İnsan kötüdür ve kötü olmalıdır, kötülük insanın en iyi kudretidir.[135] Kötülükten kasıt, geleneğe ve gelenekten doğan, geleneğe bağlı olan her şeye yıkım getirecek bir tutum içerisinde olmaktır. Hakikati, iyiliği, kötülüğü belirleyenler gelenek, metafizik, din gibi unsurlar olmuştur. Bundan dolayı esasında iyi denilen şeyler iyi olmadığı gibi, kötü denilip uzak tutulmak istenen davranışlar da esasında kötü değildir. Hele ki Hristiyanlığa, idealizme, metafiziğe, köle ahlakına darbe vuracak eylemler kötü olarak nitelendiğinde bunların esasında kötü olmayıp insanın iyiliğine olduğunu, yaşamın, oluşun taraftarı olduğunu bilmek gerekir. Zerdüşt'ün tabiriyle: "Ahlakı yok edenler benim gözümde iyiler ve adillerdir; ahlak içermez benim öyküm."[136]

Bu düzeydeki insan esasında iyi ve kötünün ötesindedir. Ahlaklı veya ahlaksız olarak nitelenemeyen, ahlakın dışında (immoral) olan kişidir. Özgür ruhlu olmayanlar, ahlak ve erdemi öne sürerek geleneklere göre eylemde bulunurlar. Bu onların vazgeçilmez alışkanlığıdır. Fakat bundan sıyrılan, kendi değerlerini oluşturan, özgür zihinli insan geleneğe bağlı olmadığını açıklar. Kendi değerlerini

[132] Kasım Küçükalp, "Nietzsche Felsefesinde Apollon-Dionysos Ya Da Varlık-Oluş Karşıtlığı", *Felsefe Dünyası*, sy. 53 (2011), ss. 47-48.
[133] Nietzsche, *Ecce Homo - Kisi Nasil Kendisi Olur*, s. 98.
[134] Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, s. 113.
[135] a.g.e., s. 292.
[136] a.g.e., s. 62.

oluştururken içgüdülerine döner. İçgüdüleri eylemlerine şekil verir, kendi değerlerini oluşturan özgür zihinli insan iyi ve kötünün ötesindedir.[137]

Yerleşik ahlak anlayışları boş ve anlamsızdır. Yeni insanın yeni erdemi ise iyinin ve kötünün ötesindedir. Hiçbir şeye iyi veya kötü olarak tanımlamada bulunulamaz. Çünkü bu tanımlamalar, geleneksel ahlak anlayışını, normlarını kabul etmek olacağından dolayı yeni erdem anlayışında iyi ve kötü bulunmaz, erdem iyinin ve kötünün ötesinde konumlanır. Böylelikle hem geleneksel ahlak anlayışlarının hem de dini değerlerin aşılması planlanır.

Ahlaksal duyguların ve ahlaksal yargıların temeli en başından beri yanlış atılmıştır. Tamir edilemeyecek, düzeltilemeyecek şekilde de kökleşmiştir. Bundan dolayı yaşamın ve eylemin yasalarını yeniden inşa etmek, yeni ideallerin temel taşlarını elde etmek gerekiyor. Kişi kendisinin kralı olmalı ve kendi küçük deney devletini kurmalıdır.[138] Yeni insan, değerleri yeniden değerlendiren, değer yıkan ve değer yaratan insandır: "Küçümsemeyelim bunu: biz kendimiz, biz özgür tinliler bile, 'değerlerin yeniden değerlendirilmesi'yiz, bütün eski 'doğru'-'doğru olmayan' kavramlarına karşı cisim bulmuş bir savaş ilanıyız, zafer ilanıyız."[139]

Nietzsche sadece eski ahlak anlayışlarını, eski değerleri yıkmakla kalmaz. Aynı zamanda yaratıcı bir faaliyete girişir. Yeni bir erdem tasarlayarak yeni değerler, yeni bir ahlak yaratmaya çalışır. Çünkü inşa etmeye çalıştığı üst insanın, en öne çıkan özelliklerinden birisi onun yaratıcı karakteridir. İnsanın aşılmasıyla ortaya çıkan üst insan, yaratıcı karakteriyle yeni erdem, yeni değerler ve yeni bir ontoloji inşa eder. Bu onun yazgısıdır. Tanrının ölümüyle insanın aşılması ve üst insanın yaratımı zorunlu hale gelmiştir. Metafiziğe, ahlaka, dine, geleneğe, köle ahlakına ait olan değerlere saplanmış olan nihilizmin insanı, Tanrı'nın ölümü ile beraber geçmişte kalmaya ve yok olmaya mahkumdur. Nihilizm çağına ait olanların kaderi budur. Artık başka bir yol yoktur. Ya Tanrı'nın ölümüyle beraber anlamsızlığın, nihilist değerlerin içerisinde yalanlarla, yaşamın ıskalanmasıyla boş, ziyan edilmiş

[137] Steiner, *Nietzsche Özgürlük Savaşçısı*, s. 78.
[138] Friedrich Nietzsche, *Tan Kızıllığı*, çev. Hüseyin Salihoğlu, Ümit Özdağ, İmge Kitabevi Yayınları, 2020, s. 252.
[139] Nietzsche, *Deccal*, s. 19.

bir ömür geçirilecek ya da insanın nihilistik çağdaki kurguları aşılıp yeni bir insan, üst insan yaratılacak.

İnsan varlığını sürdürebilmek için bir şeylere değer biçmeye mecburdur. Bir şeylere değer biçmek bir anlam yaratmak demektir. Bu yüzden insanın kendisi değer biçen, değerler yaratan manasındadır. Değerlerin değişmesi demek, o değerleri yaratanların, yaratıcıların da değişmesi demektir. İnsanın kendisi yaratıcı konumunu almalıdır.[140] Nietzsche'ye göre insanlığın görevi, durup dinlenmeden tekil büyük insanı yaratma doğrultusunda çalışmaktır, insanın görevi yalnızca ve yalnızca budur. Önemli olan tek şey, daha sıra dışı, daha güçlü, daha karmaşık ve daha verimli olan üstün tekil örnektir.[141] O tanrısal bir yaratım içine girdiğinden dolayı hiçbir Tanrı'nın onun üzerinde söz hakkı yoktur:[142] "Anladınız mı beni? Çarmıhtakine karşı Dionysos…"[143]

Posthümanist akımın önde gelenlerinden Braidotti "Tanrı'nın ölümü"nün Avrupa felsefesinin *leitmotif*i olduğunu belirtir.[144] Nietzsche'nin insanın bir amaç değil de köprü olduğu fikri de antihümanist, transhümanist ve tabi ki posthümanist literatürde geniş yankı bulur. Çünkü Nietzsche posthümanizm için her açıdan ufuk açıcı ve takip edilebilir bir yol sunar. Nietzsche çekiç ile felsefe yaparak Hristiyanlık, Platonculuk, rasyonaliteye dayalı hümanizm gibi özcü anlayışların nasıl yıkılabileceğine ve çürütülebileceğine dair çok güzel bir örnek sunar. Bu yıkıcı faaliyet, hümanistik ve özcü anlayışları yıkmak isteyen posthümanizm için takip edilebilecek veya en azından örnek alınabilecek bir yoldur.

Nietzsche'nin etkisinin büyük olması sadece yıkıcılıkla, çekiç ile felsefe yapmakla sınırlı değildir. Onun yıkıcılığının yanında yaratıcı bir anlayış benimsemesi ve yaratıcılık üzerinden şekillenen düşünce biçimi de hem 20. yüzyıl eleştirel felsefe düşüncelerinde hem de onların ardından gelen posthümümanist düşüncede çok ciddi etki yapar. Nietzsche'nin geleneksel özcü ahlak anlayışlarına karşı yeni bir yaratıcı erdem ikame etmesi, kendinden sonraki eleştirel felsefelere ilham kaynağı

[140] Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, s. 54.
[141] Friedrich Nietzsche, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, çev. Cemal Atila, Say Yayınları, 2003, s. 53.
[142] Nietzsche, *Tan Kızıllığı*, s. 247.
[143] Nietzsche, *Ecce Homo - Kisi Nasil Kendisi Olur*, s. 124.
[144] Braidotti, *İnsan sonrası*, s. 17.

olmuştur. Posthümanizm de buradan payını alır. Nietzsche'nin erdem yaratımı, posthümanizme ait insan merkezli hümanistik ahlak anlayışlarının yerinden edilmesi amacı ile varolanlar arasında adaleti tesis edebilecek yeni bir ahlak anlayışına imkân verecek bir ontoloji oluşturma hedefi için ilham vericidir. Her ne kadar Nietzsche'nin oluşturduğu erdemin içeriği, posthümanizmin benimseyebileceği bir mahiyete sahip olmasa da yeni bir erdemin oluşturulma yolu, posthümanizmin izleyeceği yola dair fikirler vermesi açısından mühimdir.

Burada Nietzsche'nin eleştirilerinden ve etiğinden ayrılamayacak bir hususa da vurgu yapmak gerekiyor. O da onun oluş ontolojisidir. Oluş üzerine inşa edilen ontolojiler, 20. yüzyıl eleştirel felsefelerinde önceki dönemlere nazaran daha fazla taraftar bulmuştur. Bunda da Nietzsche'nin yadsınamaz bir etkisi vardır. Posthümanizmin direkt etkilendiği söylenemese de dolaylı yoldan Nietzsche'nin oluş ontolojisinden etkilenir. Nietzsche'nin oluşu öncelemesi, aşkın, özcü ontolojileri reddetmesi ve dolayısıyla da maddiliğe, dünyeviliğe, dünya içre oluşa yaptığı vurgu, posthümanizmi direkt veya dolaylı yoldan etkilemiştir. Zaten Nietzsche'nin Batı metafiziğine dair eleştirileri, etiği ve ontolojisi birbirinden ayırılamaz. Bu noktada özcü anlayışlara yapılan eleştiriler, yeni bir etik arayışı ve oluş ontolojisi birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. 20. yüzyıla gelindiğinde hem Nietzsche'nin halefi hem de posthümanizmin selefi olarak görülebilecek yeni düşünce biçimleri ortaya çıkar.

C. Postmodern ve Postyapısalcı Yaklaşımlar

Avrupa medeniyeti 20. yüzyıla gelindiğinde önceki asırlardaki faaliyetlerin ve çalışmaların etkisiyle sanatçılar, yazarlar ve filozoflar, önceki dönemlerde dile getirilmiş ülküye ulaştıklarına dair kuvvetli bir inanç içindeydiler. Ancak 1. Dünya Savaşı'nın yol açtığı muazzam acılar, içinde bulunulan durumun bir idealin gerçekleşmesinin eseri olmadığını kanıtladı. İzleri bugün hâlâ görülebilen bombardımanlar, kimyasal silahlar, haritadan silinen köyler, milyonlarca ölü ve yaralı Avrupalı ulusları etkiledi.

1920'li yıllarda felsefenin, bir anlamda metafiziğin, sona erdiğine dair bir kanaat hakimdir. 1936 yılında Edmund Husserl, Avrupa insanlığının bir kriz içerisinde olduğunu ilan eder. Modernizm ve Aydınlanma, insanın kendisiyle barışık bir

insanlık yaratma ülküsüne sahip olduğunu belirtmiştir. Bu da akılcılığın ve "Aydınlanma çok bilmişliğinin", dünyaya sırtını çeviren kuramlarla kendisini kaybeden entellektüellerin kof kültür arayışlarının ve entelektüel züppeliğin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.[145] Her şey teorileştirilmiş, nesnelleştirilmiş ve mekanikleştirilmiştir.[146]

Husserl'e göre Avrupa kavramı, sonsuz akıl hedeflerinin tarihsel bir teleolojisinden ibaret olan, akıl idelerinden ve felsefe tininden doğan bir kavramdır. Avrupa tarihinin teleolojisi çözülmekte olduğu için Avrupa'nın varoluşu büyük bir kriz içerisinde bulunmaktadır. Dolayısıyla Husserl'in bahsettiği kriz, akılcılığın görünüşteki başarısızlığı olarak anlaşılabilir.[147] Artık felsefenin yerine ne konulacağı temel sorudur. Kimileri temelci düşünce biçimini, kimileri varlık düşüncesini, kimisi de ideolojiye dayanan devrimci projeyi ikame etmek ister.[148]

1. Dünya Savaşı sonrasındaki iç karartıcı durum 2. Dünya Savaşı sonrasında daha da karamsar noktaya gider. 2. Dünya Savaşı sırasında yaşanan Auschwitz ve Hiroşima gibi elim olayların bıraktığı izlerin arkasından gelen Soğuk Savaş ve ikiye ayrılan Dünya, Avrupa'nın gelecekten ümidini kesmesine sebep olur. Entelektüel çevrede de büyük bir karmaşa hakimdir. Bazı entelektüeller bu karmaşadan kendisini bir davaya adayarak, bazısı Amerikan, bazısı Marksist modellere sarılarak çözüm bulmaya çalışır. Ancak başka bir kesim daha vardır ki bunlar hiçbir ideolojik coşkuyu paylaşmaz ve kötümserlik içerisinde hareket ederler.[149]

İşte postmodernizm tam bu noktada ortaya çıkar. Postmodernizm, 19. yüzyılın sonundan itibaren bilimde, edebiyatta ve sanatta oyunun kurallarını, hâkim paradigmayı etkilemiş olan dönüşümlerden sonra kültürün, düşüncenin içine düştüğü hali gösterir. Bilgi, postmodern çağda statü değişikliğine uğrar ve bu değişiklik 1950'li yılların sonunda veya bunun daha öncesinde başlamıştır ki bu

[145] Edmund Husserl, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, çev. Önay Sözer, Ayça Sabuncuoğlu, Afa Yayınları, 1994, ss. 72-73.
[146] Tuğşat Güzeloğlu, *20. Yüzyıl Tıp Tarihinde Hasta-Hekim İlişkisinin Fenomenolojik Analizi*, Eskiyeni Yayınları, 2024, s. 41.
[147] Husserl, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, ss. 93-94.
[148] Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. 112.
[149] a.g.e., s. 265.

zaman, Avrupa'nın kendisini yeniden inşa sürecinin sonuna denk gelen dönemdir.[150]

Postmodern terimi, 1950'li yıllarda yeni mimari ve edebi eserleri betimlemek için kullanılsa da 1970'li yıllara gelindiğinde modernizmden kopuşu belirten ve betimleyen bir kültür teorisi anlamını kazanır. 1968 yılındaki öğrenci ayaklanmaları da postmodern teorinin gelişimine katkı sağlar. Zira ayaklanmalar, üniversite eğitiminin politikliğine ve bilginin hakimiyet aracı olarak üretilmesine yönelik gerçekleştirilir. Ancak 68 ayaklanması basit bir siyasi olay olarak değerlendirilemez. Çünkü postmodern düşünce içerisinde, teoriye oldukça hizmet etmiş ve teoriyle özdeşleşmiş pek çok isim ya 68 olayları içerisinde bulunmuş ya da olayların manevi destekçisi olmuştur. Ayaklanmanın başarısız olmasıyla da aynı isimler ciddi hayal kırıklığı içerisine düşer. Bununla beraber de bir ideale, ülküye dair inançlarını da tamamen yitirirler. Bir ideale inanç duymakla bir idealin gerçeklemesini mümkün görmemek, Aydınlanma modernizmi ile postmodernizm arasındaki temel farklardan biridir.

Modernizm de postmodernizm de kesin çizgilerle belirlenmiş tarihsel dönemlere ayrılıp hapsedilemez.[151] Zaten düşüncelere, akımlara keskin tarihsel dönemler belirleme işlemi de modernizmin karakteridir. Dönemlendirme arka arkaya gelişi, art düzenliliği içerir. Bir dönemin başka bir dönemin arkasından geldiğini, birinin diğerini oluşturduğunu, birinin diğerine gebe kaldığı şeklinde yapılan tanımlamalar modern döneme ait söylemlerdir. Postmodernizm'deki post- ön eki, tarihsel bir ilerlemeyi, bir devamlılığı nitelemekten ziyade, bir kopuşu, modern ideolojilerden, söylemlerden ve pratiklerden kesin ayrılışı karakterize eder. Kopuş, ayrılış olumlu bir tarzda ifade edilir. Batı tarihindeki bu çok önemli kopuş ve kırılma sona ermeyi ifade ettiği gibi, yeni şeylerin araştırılması ve kavramsallaştırması, yeni teoriler ve metotların geliştirilmesi talebini de ifade eder.

Postmodern ontoloji de buna paralel olarak varlık yerine oluşu olumlar. Postmodernizm modernliğin özcü anlatılarına yönelik eleştirel tavrı benimser.

[150] Jean François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, 2013, ss. 7-11.
[151] Jean-François Lyotard, *The Inhuman: Reflections on Time*, çev. Rachel Bowlby, Geoffrey Bennington, Stanford: Stanford University Press, 1992, s. 25; Ihab Hassan, "The Question of Postmodernism", *Performing Arts Journal*, c. 6, sy. 1 (1981), s. 32, doi:10.2307/3245219.

Modernliğin özünde özcülük, ilerleme, aşkın hakikat, nesnel bilgi ön kabulleri bulunurken postmodernizm bu ön kabullerden kopuşu temsil eder. Modern dönemdeki varlığın sürekliliği, kimliğin birliği ve epistemik kesinlik reddedilir. Bilginin objektif bir temeli bulunmadığı tarihin tek yönlü bir ilerleme kaydetmediği, bilginin ve ontolojinin özne merkezli yapıya sahip olmadığı belirtilerek kesintili süreçler ve çoklu anlatılar ön plana çıkarılır. Yani dünya ile özne arasındaki ilişki sabitlikten yoksun, sürekli oluş halinde etkileşimlerle var olan süreçler bütünü olarak kabul edilir.

Postmodernizm evrensel sabit temellere dayanan aşkın hakikat iddiasından ziyade çoklu yaratım süreçlerini benimser. Bilgi, dilin veya toplumsal söylemin oluşturduğu nesnel ayrımların bulunmadığı bir süreçtir. Modern epistemolojinin aksine temsil metafiziği postmodern dönemde terk edilir. Bu nedenle sabit bir öznenin yaptığı tanımlarla oluşan dış dünya anlayışı postmodern dönemde geçerliliğini yitirir. Bilgi, özne bazlı sınırlarla çevrili tek bir hakikate işaret etmez ve çok seslidir. Dolayısıyla artık bilginin mutlak hakikati temsil etmediği savunulur. Bunun yerine bilginin etkileşimler ve iktidar ilişkileri tarafından şekillendiği belirtilir. Hakikat de artık geçerliliğini yitirmiş, yerini perspektivizme, çoğulculuğa bırakmıştır. Bilgiyi artık sabit, otonom özne oluşturmaz, bilgi özneler arası ilişkiler ve toplumsal bağlar içerisinde oluşturulur, farklı yorumlar farklı gerçeklikleri üretir.

Aşkınlığın olmadığı bir anlayışta da ontoloji, varlık fikri üzerinden değil, oluş merkezli olarak işler. Evreni artık sabit bir varlık, tekil bir öz değil, aralıksız oluş halindeki olaylar ve ilişkiler ağı yönetir. Modern dönemde çizgisel bir ilerleme içerisinde ele alınan ontolojik anlayış, artık kopuşlar, kırılmalar ve çokluk unsurlarıyla ele alınır. Tek bir hakikat olmadığı gibi, bir öze sahip varlık da yoktur. Sabit bir özne, değişmez bir töz bulunmaz. Her şey ilişkiler ve etkileşimler içerisinde oluşur. Varlıklar sabit bir öze sahip olmadığı için sürekli gelişen, değişen ve süreçlerle dönüşen şeylerdir. Ontolojinin merkezinde maddenin bulunduğu kabul edilir. İnsanın, aşkın hakikatin ve merkezî tanımlamaların yerini canlı, cansız tüm oluşumların rol oynadığı süreçler alır. Dolayısıyla bütüncüllük, mutlaklık anlayışları etkileşimlerle yeniden şekillendirilir.

Posthümanist ontolojinin temel dayanaklarından biri olan oluş ontolojisi postmodern bir özellik olarak değerlendirilir. Oluş ontolojisinin felsefe tarihindeki ilk temsilcisi Herakleitos'un postmodernist olarak okunmasının çok yanlış olmayacağı düşünülür.[152] Heidegger'in metafiziksel düşünce içerisinde yer almadığını söylediği[153] Herakleitos, Batı düşüncesinin tercih edilmemiş yolunu temsil eder. Nietzsche ve Heidegger gibi düşünürler de takip edilmesi gerekenin Herakleitos'un yolu olduğunu belirtir.[154] Çünkü o, Platon ve Aristoteles gibi özcü, aşkın bir hakikati savunan, aşkın bir sabiteden hareket eden, meta anlatılara sahip bir düşünür değildir.[155] Yakın dönem felsefi hareketler içerisinde de asıl kırılmayı yaratan ve Herakleitos'un oluş düşüncesine işaretle metafiziksel düşünceden kendisini sıyıran Nietzsche'nin sadık takipçilerinin de postmodernistler olduğu da rahatlıkla söylenebilir. Zira sosyal bilimler ile ilgili literatürde Nietzsche'nin önemsenmesi, özellikle 1970'li yıllardan sonra yoğunluk kazanan ve etkisini günümüzde de sürdüren postmodernizmle ilgili tartışmalar bağlamında ortaya çıkmıştır.[156]

Postmodernistlerden çok uzun zaman önce yaşamış ama postmodernizmle ilişkilendirilmiş bir diğer filozof da posthümanizmin ana kaynaklarından olan Spinoza'dır. Spinoza düşüncesi modernizmin yapısına uyum sağlayamayacak ve aynı zamanda postmodernizme açılacak mahiyettedir. Hatta Spinoza'nın sadece kronolojik olarak modern düşünürler içerisinde yer aldığı, ancak modern düşünce paradigmalarının karşısında duran düşüncelere sahip olduğu belirtilir. Postmodernistlerin de Spinoza düşüncesiyle materyalizmi Marksist anlayışın diyalektiğinden özgürleştirmeye ve amaçsal olmayan içkin materyalizm imkanını yerleştirmeye çalıştığı belirtilir.[157] Posthümanizmin materyalist anlayışının da bundan farklı olmadığı açıktır. Posthümanizm için de materyalist anlayış, Spinoza'dan kuvvet alan, diyalektikten kurtarılmış ve içkin mahiyettedir. Bunun

[152] Joanne B. Waugh, "Heraclitus: The Postmodern Presocratic?", *The Monist*, c. 74, sy. 4 (1991), s. 608.
[153] Martin Heidegger, Eugen Fink, *Heraclitus Üzerine Dersler*, çev. İbrahim Görener, Kesit Yayınları, 2006, ss. 111-12.
[154] Waugh, "Heraclitus", s. 613.
[155] a.g.e., s. 619.
[156] Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s. 233.
[157] Antonio Negri, *Spinoza for Our Time: Politics and Postmodernity*, çev. William McCuaig With a foreword by Rocco Gangle, Columbia University Press, 2013, ss. 20-21.

dışında Nietzsche de Spinoza ile aynı çizgide görülür ve ikisinin de içkinlik felsefesinin zorunlu bir sonucu olarak katı naturalist monizme bağlı oldukları ve iyiyle kötünün ötesine geçtikleri belirtilir.[158]

Bu noktada Spinoza'nın posthümanizme aktarılmasından daha önemli olan şey, Spinoza'yı kimin aktardığıdır. Zira Spinoza da Nietzsche de kendi dönemlerinde itibar görmeyen, takip edilmeyen düşünürlerdi. Ancak postmodern dönemde ikisinin popülerliği tüm geleneksel filozofların önüne geçmiştir. Batı düşüncesinin tercih edilmemiş yolu postmodernizmde el üstünde tutulmuş, Nietzsche ve Spinoza da bu dönemin gözdeleri olmuştur.

Spinoza'nın Nietzsche'nin, daha pek çok düşünür ve yazarın yeniden yorumunu, yeniden yazımını felsefeye, akademiye kazandıran kişi posthümanist düşüncenin bir numaralı kaynağı ve yıldızı Deleuze'dür.[159] Foucault'nun insanın ölümü ile ilan ettiği öznellik sorunu, Deleuze ve Guattari'nin felsefesiyle antroposantrizmle yüzleşmeyi sağlamış ve onun aşılma sürecini devreye sokmuştur.[160] Deleuze insan merkezciliğe, hümanizme taviz vermeyip insan-hayvan, doğa-kültür, organizma-makine gibi dikotomileri bulanıklaştıran bir düşünce düzlemi kurmuş olmasından dolayı posthümanist düşünce için çekici bir kaynaktır. Braidotti için Deleuze, posthümanist feminizm açısından merkezî bir öneme sahiptir. Çünkü Deleuze bir yandan göçebe, ilişkisel, dinamik bir öznelliği, diğer yandan ahlaki ve politik bir göreciliğe, nihilizme düşmeksizin yaşamı olumlamanın yollarını keşfeder. Bunun için olumlamayla göçebe öznelliği buluşturmanın kaynağıdır. Yakın okumadan uzak olduğuna dair eleştiriler olsa da[161] Braidotti kendi düşüncesi için Deleuze'ün kavramlarını serbestçe dolaşıma sokar, Deleuze'e çok fazla gönderme yapar.

Postmodernizmle aynı yıllarda ortaya çıkan ve tarihsel seyri postmodernizmle paralel ilerleyen postyapısalcılıktan da bahsetmek gerekiyor. Zira ikisinin hedefi, eleştirelliği ve tarihsel seyirleri paraleldir. Postyapısalcılığın eleştiri konusunu ve

---

[158] Mustafa Cihan, "Spinoza Felsefesinin Etkileri: Spinozacılığın Farklı Dönem ve Alanlardaki Yansımaları", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, c. 3, sy. 1 (2013), ss. 114-15.

[159] Rick Dolphijn, Iris van der Tuin, *Yeni Materyalizm: Görüşmeler ve Kartografiler*, çev. Esra Erdoğan, Yort Kitap, 2019, s. 159.

[160] Rosi Braidotti, "Locating Deleuze's Eco-Philosophy: Between Bio/Zoe-Power and Necro-Politics", 2009, s. 113, doi:10.1057/9780230244771_7.

[161] Hakan Yücefer, "İnsanlar Ölür Olaylar Ölmez", *Cogito İnsan Sonrası*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, ss. 98-101.

ondan kopuşu oluşturan Yapısalcılık, 20. yüzyılın başında Ferdinand de Saussure tarafından öne sürülmüş ve o dönem için epistemolojik devrim niteliğinde olan bir harekettir.[162] Yapısalcı analiz, tüm fenomenleri toplumsal sistem halinde örgütleyen temel kurallar üzerine odaklanır. Toplumdaki ibadet biçimlerinden yemek pişirme kurallarına kadar birçok fenomeni analiz eder. Bu analizleriyle nesnelliği, tutarlılığı, kesinliği ve hakikati bulmayı amaç edinir. O zamana kadar insan bilimlerini şekillendiren hümanizmi reddeder. Toplumsal fenomenleri, dilsel ve toplumsal yapıları bütüncül bir analiz içerisinde betimlemeye çalışır. Özne; bilinç dışının, kültürün veya dilin etkilediği bir yapı olarak kenara atılır ve merkezsizleştirilir. Çünkü yapısalcılık için asıl olan toplumsal ilişkiler, bilinç dışı ve gösterge sistemleridir. Öznellik ise ikinci boyuta, dışsal çepere yerleştirilir. Dışsallaştırılan özne, dil içerisindeki bağlantı yoluyla oluşturulan bir kavram olarak, toplumsal ve tinsel bir inşa olarak görülür.

Yapısalcı düşünce, Saussure'ün dil bilimsel, semiyolojik teorisinin ürünüdür. Semiyolojik analize göre dil, tarihsel evrimiyle ve tarihselliğine gönderme yapan çalışma işleminin yasalarıyla analiz edilebilir. Dilsel gösterge, gösteren ve gösterilen şeklinde iki parçadan oluşur. Dil, anlam üreten farklı gösterenler yoluyla gösterilenleri ya da düşünceleri ifade eden göstergeler sistemidir. Gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki olumsal bir bağlantıdır. Kelime, ancak başka bir kelimeye gönderme yaparak anlamı oluşturur, anlamı kendisinde bulundurmaz ve başka bir yere hamleder. İnsan bilimleri içindeki farklı dallar, yapısalcı dil bilimsel kavramları kendi alanlarına ve çalışmalarına uygulamaya çalıştılar. Levi-Strauss, mitolojiye, akrabalık sistemlerine vd. antropolojik fenomenlere ilişkin bu yapısal incelemeleri, dil bilimsel analizlere uygularken Lacan yapısalcı psikanalizi, Althusser yapısalcı Marksizm'i bu şekilde gerçekleştirmeye çalıştı.

Postyapısalcı teorinin ana noktası temelde yapısalcılara ve yapısalcıların yanında fenomenolojiye, varoluşçuluğa ve hümanizmaya karşı eleştiridir. Özneyi merkezsizleştiren hümanizme karşı eleştirel bir tavır takınan yapısalcıların, kültür çalışmalarına ve sistemlerine temel bir hakikat, nesnel kesinlik sistemi oluşturma uğraşı, postyapısalcılar tarafından esas eleştiri noktasıdır. Zira onlara göre yapısalcı

[162] Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, s. 270.

teori, bir insan doğası olduğunu varsayan hümanist anlayışı yeniden üretir. Bundan dolayı yapısalcılığın hümanizmden tamamen kopmadığını savunur. Zihnin doğuştan gelen, evrensel, genel geçer bir yapıya sahip olmadığını, mit ile simgesel biçimlerin, doğa ile kültür arasındaki değişmez çelişkilerin çözüme kavuşturulamayacağını, bu noktada yapısalcıların bir yanlış içerisinde bulunduğu savunulur.[163] Foucault'nun tabiriyle yapısalcılık, modern düşüncenin yeni bir biçimi olmaktan fazlası değildir.[164]

Yapısalcılık her ne kadar otonom özne kavramını dışarıda bıraksa da soyutlamalarla gündelik hayatı, politikayı ve tarihi bastırmaya çalışır. Hem yapısalcılar hem postyapısalcılar özneyi iptal ederler, fakat postyapısalcılık bireylerin nasıl özneler olarak üretildiğini ve oluşturulduğunu, onların belli başlı kimliklere, temsillere ve konumlara nasıl sahip kılındığını analiz etmeye yoğunlaşır. Postyapısalcılar, Nietzsche ve Heidegger'in bıraktığı mirastan hareketle birlikler ve özdeşlikler karşısındaki farklılıkların önemini vurgulamış, anlamın bütünleştirici, totalleştirici, merkezleşmiş teoriler ve söylemler içerisinde hapsedilmesine karşı çıkıp anlamın yayılmasından yana bir konum seçmişlerdir.[165]

Postyapısalcı anlayış, özellikle Fransız felsefesinde zuhur eder. Foucault, Deleuze, Lyotard gibi aynı kuşak olan, marjinal, çoğulcu, göçebe düşünürler, tarih felsefelerinin krize yuvarlandığını ortaya koyar. Özellikle 2. Dünya Savaşı'ndan sonra fikirlerin dahi bir meta haline geldiğini, gösteri toplumunun her yere hâkim olduğunu, bilimsel bilginin imkanının dahi sorgulanacağı bir akıl krizinin ortaya çıktığını belirtirler. Postyapısalcı düşünce sayesinde aklın temeli, iktidarı ve geleceği hakkındaki tartışmalar güncel felsefenin öncelikli tartışması haline gelmiştir.[166]

Her ne kadar önce postmodern sonra postyapısalcı kavramlar, farklı iki akım gibi dile getirilmiş olsa da birbirleriyle doğrudan bağlantılıdır. Ancak bu söylemlerin oluşturduğu teorik, kültürel, toplumsal eğilimlerin alt grubu olarak görülebilir. Çünkü postmodern teori daha kapsayıcı bir ifadedir. Ayrıca modernizme yöneltilen

[163] Best, Kellner, *Postmodern Teori*, s. 42.
[164] Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, 2001, s. 298.
[165] Best, Kellner, *Postmodern Teori*, ss. 46-48.
[166] Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, ss. 293-94.

postyapısalcı eleştiriler de postmodernizm sayesinde radikalleştirilir ve yeni teorik alanlara doğru genişletilir.[167] Bundan dolayı çalışmanın ilerleyen kısmında postyapısalcı düşünceler ve çalışmalar, postmodernizm sözcüğünün kapsayıcılığı içerisinde kullanılacaktır.

Modern hümanist öznenin ötekileştirdikleri, postmodern dönemde büyük özgürlükçü hareketlerle ortaya çıkar. Kadın hakları hareketi, ırkçılık karşıtlığı ve postkolonyal hareketler, nükleer karşıtı çevrecilik hareketleri Batı modernitesinin yapısal ötekilerinin sesini duyurur. Bu çalışmalar hem egemen öznelerin krizini hem de olumlu alternatiflerini imler.[168] Postmodernizm ve postyapısalcılık, hümanizm eleştirisini geliştirirken feminizm, ırkçılık karşıtı aktivistler, çevreciler, medya aktivistleri, LGBT teorisyenleri Avrupa öznesinin kapsamını, kurucu ilkelerini ve Batı modernitesinin rolünü tartışmaya açarak posthümanizmin zuhuru için koşulları idealleştirmeye başlar.[169]

Teorileştiği günlerden bu yana postmodern düşünceye karşı hem olumlu hem de olumsuz yaklaşımlarda bulunulmuştur. Olumlayanlar, toplumsal ve kültürel düzlemdeki söylemlerin yeniden üretilmesini müjdelerler. Olumsuz söylemlerde bulunanlar ise modern dünyanın sona erdiği noktada Batı medeniyetini bir krizin beklediğini bildirir, bundan dolayı postmodernizm onlar için kötümser ve felaket tellallığı yapan bir söylem olarak görülür. 1980'li yıllara gelindiğinde de bir yanda postmodern dönemi olumlayan yeni bir kültür birikimi, diğer yanda da bu kültüre karşı girişilen muhafazakâr konumlar ortaya çıkar. Yine 1980'li yıllarda postmodernizm ve modernizm arasındaki ilişkiye ve kavgaya dair tartışmalar artış yapar. Bir yanda modern söylemlerden tamamen kopulması ve yeni teorilerin, politikaların, değerlerin geliştirilmesi çağrısında bulunanlar, diğer tarafta modern dönemin kaybedilmesine ve tamamen terk edilmesine karşı koyanlar vardır.[170]

Bunun yanında Ihab Hassan, her dönemin, her akımın kendi devamlılığı ve devamsızlığı ile süregeldiğini belirtir.[171] Bu manada postmodernizm, beklenmedik

[167] Best, Kellner, *Postmodern Teori*, s. 50.
[168] Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, çev. Eda Çaça, Seyran Sam, İstanbul: Kolektif Kitap, 2021, s. 137.
[169] Rosi Braidotti, "İnsan Sonrası Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri", *Cogito İnsan Sonrası*, çev. Bülent Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, s. 65.
[170] Best, Kellner, *Postmodern Teori*, ss. 34-36.
[171] Hassan, "The Question of Postmodernism", s. 32.

şekilde ortaya çıkmış bir moda olmaktan daha fazlasıdır. Marx, Nietzsche, Freud tarafından yapılmış rasyonellik eleştirilerinin doğrudan devamını oluşturur. Uzun bir entelektüel hareketin vardığı yerdir. Postmodernizm, yaşadığımız yüzyılda hiçbir önemli entelektüel yapıtın yorumlamamış olduğu, teknik ve ekonomik bir modernleşmeye karşı çıkar. Özellikle de tarihsellik, toplumsal hareket ve özne gibi kavramlarla ve de son iki yüzyılın mirası olarak gelmiş düşünce biçimleri ile uyuşmaz. 18. ve 19. yüzyıl Avrupası'nın temel nosyonu olan evrenselcilik, postmodern dönemde ortadan kalkar. Toplum, bir birlik olarak görülmez dolayısıyla da hiçbir toplumsal kategori, hiçbir söylem, anlamı tekelinde tutamaz. Bu da pek çok düşünürün ve yapıtın savunduğu çok kültürlülüğü doğurur. Batı düşüncesinin klasik toplum anlayışının yok olması, tarihsel öznelerin yitimine ilişkin bir farkındalığı doğurur. Böylece bireysel özne giderek çözülür ve en sonunda bağlamlar etkileşimlerle tanımlanan takdimler silsilesine indirgenir.[172]

Postmodernizm, rasyonelliğe dayalı modern hakikatinin ve anlam modelinin çözülmesinin en radikal biçimidir. Göstergelerle anlam arasındaki mesafe reddedilir. Dolayısıyla öznenin ortadan kaldırılmasını ve nesnenin öznenin yerini almasını en uç noktaya kadar götürür. Hümanist modernizm anlayışı; toplumsal istikrar, rasyonalizm ve ilerleme kavramları ile iş gören orta sınıf burjuva insanını meydana getiren bir anlayışa sahiptir. Postmodernizm ise rasyonalist ve Aydınlanma normlarının çöküşünü ilan eden ve onaylayan sorunlar dönemidir.

Hassan, postmodernizmi birden fazla kavramla özdeşleştirerek tanımlar. Belirsizlik bunlardan ilkidir. Postmodern anlayış, keskin bir belirlilikten ziyade belirsizliği, rölativizmi benimser. Bunu da bütüncüllüğün, totalizmin karşısına konan parçalılık takip eder. Postmodernizm her şeyin birbirine bağlandığı, birbirini takip ettiği, bütüncül anlayıştan ziyade, bağlantısızlığın olduğu, devamsızlığın bulunduğu parçalılık ile karakterize olur. Bir başka özellik ise kutsallığın, yüceliğin sona erdirilmesidir. Her tür aşkınlığı, kutsalı reddederek, meşruluklarını ellerinden alarak, Tanrı'nın, yazarın, babanın vs. tüm otoritelerin ölümünü ilan eder. Bu ilan, aynı zamanda öznesizliğin, temsilsizliğin ilanıdır. Nietzsche'nin öznenin kurgu olduğunu ilan etmesi, tekrar edilir. Böylece mevcudiyet de dışlanır ve mevcudiyet

[172] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, 2002, ss. 208-9.

karşıtlığı postmodernizmin bir başka karakteri olarak ortaya çıkar. Yine perspektivizm, çoğulculuk, postmodernizmi tanımlayan diğer kavramlardır. Yani kesin bir anlam, nihai hakikat, açık seçik gerçekler yoktur.[173]

İdeallere, hakikate bağlı düşünce biçimlerinin terkedilmesine dayanan postmodernizm, bazılarına göre tarihin sonunun ilanı olarak değerlendiriliyor. Bütüncül, totalist bir mefhum olarak tarihin artık mümkün olmadığı belirtilir. Eğer aşkın hakikat, bütüncül, herkesi kapsayan ideal yoksa tarihsel bir varlığın olması da mümkün değildir. Bu da tarih sonrası durumun içerisinde yaşanıldığı anlamına gelir.[174] Postmodern dönemin dönüşüme uğrattığı ya da sonunu getirdiği bir diğer kavramın da tarih kavramıyla bağlantılı olan kültür kavramı olduğu iddia edilir. Batı dünyasının, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nin ahlaki üstünlüğününe dayanan, gelişmemiş(!) halklar üzerinde hak iddia edilebilmesini sağlayan, coğrafi ve sosyolojik merkeziliğin yansıması olan kültür anlayışı, postmodern dönemde terk edilir. Gelecek konusunda kötümser, ütopyacı hedefler gözetmeyen, tarihsel düşüncede ilerleme nosyonunun bulunmadığını belirten, liberal, hümanist ilkeler ile ahlaki davranış arasında karşılıklı ilişki olmadığını savunan, yani modernizmin etiğini ve politiğini reddeden bir kültür seviyesi ortaya çıkar.[175] Kısacası postmodern dönem, aynı zamanda post-tarih ve post-kültür dönemidir.

Tarih, kültür, hakikat, idealler, ülkü gibi kavramlar, her ne kadar farklı şekilde ifade edilseler veya düşüncenin farklı alanlarına değinseler de bütüncül bir söylem, evrensel bir anlayış olma noktasında aynıdırlar. Bu söylemlerin yadsınması ve ötesine geçilmesi Lyotard'ın düşüncesinde üst anlatı (meta-narrative) deyimi ile özetlenip kavramsallaşır. Lyotard için postmodern durum, üst anlatılara karşı inançsızlıktır. Üst anlatılara karşı olan inançsızlık, metafizik felsefenin bunalımına denk geliyor. Büyük kahramanlar, tehlikeler, serüvenler ve hedefler postmodern durumda yitirilmiştir.[176]

---

[173] Ihab Hassan, "Pluralism in Postmodern Perspective", *Critical Inquiry*, c. 12, sy. 3 (1986), ss. 504-6.
[174] Gianni Vattimo, "The End of (Hi)story", *Chicago Review*, c. 35, sy. 4 (1987), ss. 22-23, doi:10.2307/25305376.
[175] Best, Kellner, *Postmodern Teori*, s. 31.
[176] Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 8.

Lyotard için postmodernizm, modernitenin basitçe reddedilmesi olmayıp modernitedeki meşruluk anlatısının dönüşümü ve yeniden yazılmasıdır. Burada dönüştürülen şey, bilimde ve bilgide geçerli olan tek bir üst anlatıya bağlılıktır. Bundan dolayı postmodernizmde her alanda geçerli totaliter, bütüncül üst anlatılar reddedilir. Üst anlatı, modernizmin bilgi ve bilim anlayışını ifade etmekle beraber her şeyin kendisi üzerine temellendirildiği, her şeyin onunla meşrulaştırıldığı idealdir. Modernitede hâkim olan üst anlatılar ise "evrensellik, özgürlük tinin diyalektiği, adalet, eşitlik, ereksellik, zenginlik" gibi ideallerdir. Ama en temel üst anlatı, tarihin evrensel öznesinin özgürleşme projesidir, yani hümanist öznedir.[177]

Son beş asır içerisinde Marksizm, Aydınlanma gibi birçok özgürlük anlatısı ortaya çıktı. Aydınlanma, özgürlük anlatısında dini kurumlara veya dini kurumların elindeki güce odaklanıp insanlara özgürlük vaat etti. Marksizm işçilerin sömürülmesine odaklanıp işçilere özgürlük ve sömürünün sonunu vaat etti. Bu iki özgürlük anlatısı arasında farklar olmasına rağmen ikisinin de ortak amacı insan özgürlüğüydü. Bu çeşit özgürlük üst anlatıları, hakikat ve aşkınlık temelli metafizik geleneğin üst anlatı geleneğinin devamı olmaktan başka şeyler değildir. Ancak 20. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle üst anlatıların tamamen terk edileceği bir noktaya gelinmiştir. Her tür üst anlatının temeli olan hakikat, gerçeklik gibi üst anlatılar geçerliliğini kaybetmiştir.[178]

Postmodernizm, farklı anlatılara imkân vermeyen yerleşik düşüncelere, politikalara, dil oyunlarına, sistemli teorilere ve totaliter dil yapılarına karşı bir sorgudur. Yerleşik anlatılar ve totaliter yapılar, hegemonik söylemlerini meşrulaştıran dilin kurallarını dayatır. Postmodernizm bu hiyerarşik yapıya karşı çıkarak egemen anlayışın üst anlatılarının yerine fark ve çokluğun anlatısını koyar. Böylelikle aynı ve tümel olana değil, farklı ve çokluk olana doğru düşünmeyi sağlar.

Postmodern düşünce, egemen olan söylemin kavramsal yapısını bozarak söyleme ve düşünceye yeni olanaklar açar. Gerçekliğin anlatı tarzında forma

[177] Sinan Kılıç, "Lyotard: Fark ve Çokluğun Anlatısı Postmodernite", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sy. 3 (2015), ss. 111-12.
[178] a.g.e., ss. 113-14.

sokulamayacağını, bu durumun anlatıyı problemli hale getireceğini savunur. Bundan dolayı anlatımın sadece subjektif olaylarda mümkün olduğunu belirtir. Yani gerçeklikler konuşamaz, kendilerinden bahsedemez ancak tartışmalara referans kaynağı olarak hizmet edebilirler.[179]

Postmodernizm içerisinde gerçeklik, söylem ve bizzat bilgi hakkında oluşturulan düşünce yumakları, hümanizmin yerinden edilmesinin temel unsurlarıdır. İnsanın merkezden çıkarıldığı ve sadece insanla kalmayıp merkezî konumların tümden dışarıda bırakıldığı bir adem-i merkeziyetçilik, postmodernizmin temel karakteristiği olarak kendini gösterir. Hümanizmin terk ettikleriyle beraber hümanizmi de terkeden postmodern tavır, merkezin, sabitelerin yıkımını gerçekleştirip merkezsizliğe geçer. Geçişin teorik zeminini de doğruluğu tartışmaya açık olmayan, şüphe duyulamaz ön kabullerin, bir öz, töz ve esası oluşturmaz. Ancak hepsinin bir inşa faaliyeti olduğunu gösteren çalışmalar oluşturur. Hem Foucault hem Derrida ortaya koyduğu çalışmalarla genelde merkeziyetçi düşünce biçimlerinin, özelde de modernizmin ve hümanizmin bir inşa faaliyeti olduğunu gösterir. Çalışmalarının nihayeti de bir adem-i merkeziyetçiliğe varır.

1. Hümanist Öznenin Adem-i Merkeziyeti[*]

Postmodern merkezsizlik, kronolojik olarak kendisinden önce gelen merkezci ve neredeyse tamamen bir varlık ön kabulüne dayanan anlayışları yapıbozuma uğratmaya girişir. Foucault'nun adem-i merkeziyetçiliği, bilgi-iktidar ekseni üzerinde yükselir. İki kavramdan biri diğerinin sebebi değildir. Aralarındaki ilişki, birinin diğeri üzerinden yükseldiği bir sebep sonuç ağı olarak ifade edilemez. Çünkü bilgi/episteme-iktidar ilişkisi, tek taraflı bir müsebbiblik ilişkisi değil, karşılıklılık ilişkisidir. İkisi aynı anda birbirinden ve birbirine doğru hareket eder. Aralarındaki münasebet, bir elin bir tuğlayı yerleştirdiği bir ilişkiden ziyade, bir duvarı inşa eden iki elin ilişkisidir, birbirinin tamamlayıcısıdırlar. Yine de Foucault,

[179] Kasım Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, Emin Yayınları, 2016, s. 120.

[*] "Adem-i merkeziyet" siyasi bir kavram olarak değil "merkezin yokluğu", "merkezsizlik" anlamında kullanılmıştır. Yokluk manasına gelen adem kelimesi, konunun bağlamı içerisinde bir merkezin, sabitenin, sorgulanamaz ön kabullerin yokluğunu imlemektedir.

bu ilişkiyi analiz ederken ve ilişkinin unsurlarını parçalara ayırırken öncelikle bilginin analizini yapar.[180]

Foucault episteme-iktidar ilişkisinin analizini yaparken de Batı düşüncesinin istikametini betimlerken de Nietzsche'nin izleğini takip eder. Genel olarak Fransız postmodernistlerine ve postyapısalcılarına olduğu gibi Foucault'ya da Batı felsefesini aşma düşüncesini aşılayan Nietzsche'dir. Foucault da Nietzsche'nin etkisini ikrar eder. Nietzsche'nin kendisi için bir vahiy olduğunu, onu tutkuyla okuduğunu belirtir. Foucault için Nietzsche ile tanışmak, o zamana kadar kendisine öğretilenden oldukça farklı bir yazarı keşfetmektir. Nietzsche'yi okuduktan sonra hayatla ilişkisini kesip psikiyatri hastanesindeki işini ve Fransa'yı terk ettiğini, Nietzsche'nin onu pek çok şeye yabancı hale getirdiğini söyler.[181] Nietzsche, hümanistik öznenin kurucu edimine son vermek için belirleyici bir deneyimi temsil eder.[182] Zaten Foucault'nun ilk eseri olarak kabul edilebilecek *Deliliğin Tarihi* kitabı da Freud ve Marx etkisinde değil, Nietzsche etkisinde yazılmış, rasyonalitenin tarihinin nasıl yapılabileceğine soru aramış bir kitaptır.[183]

İçinde yaşadığı zamana teşhis koyma çabası içerisinde olan Foucault'ya göre Nietzsche'den beri felsefeinin işi, evrensel hakikatler ortaya koymaktan ziyade teşhis koymaktır. Yaşadığı zamandaki insanın mahiyetini anlatmaya çalışır. Foucault'nun yöntem olarak benimsediği tarihsel kazı çalışmaları da (jeneoloji ve arkeoloji) çağdaş düşüncenin Nietzsche'den bu yana kadarki karakterini arz eder.[184] Foucault'nun kullandığı enstrümanlardan biri olan jeneoloji, baştan aşağıya Nietzsche'dir. Zaten jeneoloji de Nietzsche'nin yöntemi olarak ünlenmiş ve onunla özdeşleşmiş kavramlardan biridir. Batı düşüncesinin iskeletini, haritasını çıkarma çabası içerisinde olan Foucault, episteme-iktidar ilişkisini jeneoloji ve arkeoloji

[180] Esasında bilgiden ziyade episteme kavramını kullanmak daha yerinde olacaktır. Zira bilgi gerek felsefe alanının dışındaki disiplinlerde gerek de günlük hayatın içerisinde çok geniş anlamlara geliyor. Ancak episteme kavramı hem daha özgül alanlarda kullanılıyor (Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi 5*, Ebabil Yayıncılık, 2007, ss. 549-56.) hem de Foucault düşüncesiyle (bkz. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*.) özdeşleşmiş bir kavram olarak kendini gösteriyor.

[181] Michel Foucault, "Hakikat, İktidar, Kendilik", *Özne ve İktidar / Seçme Yazılar 2*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınbay, Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 102.

[182] Michel Foucault, "Yapısalcılık ve Postyapısalcılık", *Felsefe Sahnesi / Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 325.

[183] a.g.e., s. 324.

[184] Michel Foucault, "Kimsiniz Siz Profesör Foucault?", *Felsefe Sahnesi / Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 89.

yöntemleriyle ele alır. Burada her ne kadar iki enstrümandan bahsedilse de tıpkı episteme-iktidar ilişkisinde olduğu gibi, jeneoloji-arkeoloji ilişkisi de birbirinden koparılamayacak ve birbirlerine net sınırlar belirlemekten uzak mahiyete sahiptir.

Foucault'nun kavram dünyasında üç ana kavramdan biri arkeoloji, düşünce sistemlerine ilişkin çözümlemeleri incelerken ikincisi olan jeneoloji, iktidar biçimlerine ilişkin çözümlemeleri üçüncüsü olan etik ise kendine özen göstermeye ilişkin çözümlemeleri işler.[185] Foucault *Deliliğin Tarihi*, *Kliniğin Doğuşu*, *Kelimeler ve Şeyler*, *Bilginin Arkeolojisi* eserlerinde arkeoloji enstrümanını kullanır. Öznenin dışsal deneyimlerindeki özneleştirme süreçlerine odaklanır ve bunları inceler. Yine de arkeoloji ve jeneoloji için tarihsel dönemler belirlemek doğru değildir. Çünkü kullanmaktan geri kalmadığı jeneoloji ile arkeolojiyi birbirinden ayırmayan Foucault'ya göre ikisi birbirine içkindir.[186]

Bilgi ya da daha Foucaultyen tabirle episteme ve onun iktidarla ilişkisi, teoriyi de pratiği de belirleyen esas unsur olarak kendini gösterir. Epistemeye konu olan ve epistemenin şekillendirdiği nesneler bu ilişkiler ağının nesneleridir. Hatta tamamlayıcı unsurları olarak da görülebilir. Zira bir epistemeden söz edebilmek için bilgiler yumağından, bir iktidardan bahsedebilmek için de hükmedilenlerden bahsedebilmek gerekir. Episteme bilginin konusu olan şeyleri, ki buna insanın kendisi de dahildir, iktidar da tahakküm altında olanların sınırlarını çizer ve onları betimler.

Modern felsefede özne ve öznenin kurulumu, düşüncenin temel odak noktasını oluşturur. Ancak Foucault için temel uğraş, öznenin mahiyeti ile değil, öznenin nasıl kurulduğu, hangi şartlar altında özneleştiğiyle ilgilidir. Özneleşme ile ilgili düşüncelerinin düzlemi, insanın yapıp ettiklerinin, düşündüklerinin, söylediklerinin öznesi olarak nasıl kurulduğuna yönelik tarihsel bir eleştiri ya da ontolojidir. Tarihsel ontolojiden kasıt ise bilgi, iktidar ve etik alanlarının bir araya gelmesi, öznesi olunan deneyimlerin kurulma şekli ve de insanın kendisini özne olarak tanıyıp kabullenme pratiklerinin bir eleştirisi kastedilir.[187] Herhangi bir zamanda ve

[185] Veli Urhan, *Foucault / Fikir Mimarları Dizisi*, Say Yayınları, 2010, s. 66.
[186] Michel Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, çev. Murat Erşen, Ayrıntı Yayınları, 2021, s. 119.
[187] Mustafa Dikmen, *Michel Foucault ve Jean Baudrillard düşüncesinin karşılaştırmalı bir analizi*, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2021, s. 176.

mekânda söylenebilir veya görülebilir olan şey epistemolojinin nesnesidir. Dolayısıyla epistemeden önce gelen hiçbir şey yoktur. Episteme, her katmanı, her tarihsel durumu biçimlendirir. Görünür ve söylenebilir olanlardan oluşan kombinasyonlarla tanımlanır. Episteme söylenenlerin ve görünenlerin dizaynıdır, pratik bir düzenektir.[188] Deleuze'e göre Foucault'da her şey pratiktir.[189] Foucault bir töz tarafından kurulan, yönetilen bütünleştirici öznenin kurucu bir bilinç olmasını bozmaya çalışarak özneyi merkezsizleştirmek için uğraşır. Buna paralel olarak hem tarihin hem toplumsallığın totalitesine karşı da tavır alır.

Foucault için modern düşüncenin temel problemi, anlam ile gerçeklik/varlık arasındaki ilişkidir. Bu ilişkinin mahiyeti de muktedir söylemi oluşturur.[190] Ancak mevzu bahis ilişkiler ağı ve söylem, başarısızlık ve yanılgıdan ibarettir: "Rönesans'ın 'hümanizma'sı, klasiklerin 'rasyonalizm'i, istedikleri kadar insanlara dünya düzeninde ayrıcalıklı bir yer vermiş olsunlar, insanı düşünememişlerdir."[191] Foucault'nun bu ifadesi, onun antihümanizmini özetlediği gibi, onu hem Nietzsche hem de Heidegger ile benzeştirir. Foucault'nun hümanizmi bir yanılgı olarak görmesi ve onun antihümanist karakteri ne sırdır ne de zorlama bir yorumdur. Ancak Foucault için hümanizm ve hümanist hareket, ortak kabulün aksinde seyreder. Ona göre hümanist hareket, 19. Yüzyılın sonunda ortaya çıkar, önceki üç asırda insana herhangi bir konum verilmediğini belirtir. Bu asırlarda Tanrı, dünya, beden, bedenin tutkuları ve uzayın yasaları esas odak noktasıdır. Fakat insanın kendisi burada yoktur.[192] Hümanizm ve antropolojiyle bazı ortak noktalara sahip olan diyalektik bizzat hümanizmin kendisini de getirir. Çünkü diyalektik, bir tarih felsefesidir, insan pratiğinin bir felsefesidir. Yabancılaşmanın, uzlaşmanın felsefesidir. Bundan dolayı insana, hakiki bir insan olacağına dair vaatlerde bulunur. İnsana insanı vaat eder. Bundan dolayı da çağdaş hümanizmin büyük sorumluları olarak Hegel ile Marx'ı görür.[193]

---

[188] Gilles Deleuze, *Foucault*, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, Norgunk Yayıncılık, 2013, s. 70.
[189] a.g.e., s. 93.
[190] Foucault, *Kelimeler ve Şeyler,* s. 298.
[191] a.g.e., s. 444.
[192] Michel Foucault, "İnsan Öldü Mü?", *Felsefe Sahnesi / Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 32.
[193] a.g.e., s. 33.

Foucault, hümanizmi yeni bir hareket olarak tanımlamanın yanında geçmiş devirlerle olan bağıyla ortaya koyar. Hümanizm, Avrupa toplumlarında kendini farklı zamanlarda göstermiş, daima değer yargılarıyla bağlı olan bir anlayıştır. Kendisini eleştirel bir farklılaşma ilkesi ilişkileriyle sunar. Değer yargıları ve farklılaşma ilkesine bağlı olan karakterinden dolayı 17. yüzyılda Hristiyanlığın, 19. yüzyılda bilimin bir eleştirisi olmuştur. Ayrıca Marksizm, varoluşçuluk gibi hümanist olarak tanımlanabilecek hareketler de vardır. Bu açıdan bakıldığında hümanist değerlerin kendi başına bir düşünce ekseni işlevi göremeyecek kadar esnek, çeşitli, tutarsız olduğu sonucuna varılabilir. Hümanizm, işlevsel olarak en basitinden insan anlayışlarını renklendirme ve onları haklı göstermeye yarayan bir aygıt olmuştur.[194]

Foucault için de temel soru, insan öznesinin nasıl olup da kendini olası bir bilgi nesnesi olarak sunduğudur. Hangi rasyonel biçimler ve tarihsel koşullar aracılığıyla gerçekleştiği ve öznenin kendini hakikat olarak sunmasının bedeli tespit edilmelidir. Teorik ve psikiyatrik örgütlenmelerle desteklenen öznenin, deliyi mutlak öteki olarak inşa ettiği ortaya çıkarılmalıdır.[195] Çalışmalarının temel noktası; öznenin mahiyeti ile değil, öznenin nasıl kurulduğu, hangi şartlar altında özneleştiği ile ilgilidir. Özneleşme ile ilgili düşüncelerinin düzlemi insanın yapıp ettiklerinin, düşündüklerinin, söylediklerinin öznesi olarak nasıl kurulduğuna yönelik tarihsel bir eleştiridir.

Foucault bir söylemi incelerken o söylemin inşa etmek istediği kişilerden ziyade söylemin ortaya çıkmasına imkân sağlayan koşulların ne olduğunu çözümlemek ister. Belirli bir dönemde belirli bir konuda gerçekleştirilen söylem, derinlemesine bir şekilde incelendiğinde söylemin mesajı veya işlevi değil, söylemin ortaya çıkmasını sağlayan epistemik koşullar ve bu koşulların içerisinde bulunan ilişkiler bütünü bizi karşılayacaktır.

Epistemik ilişkiler bütünü gerek insanın gerekse doğadaki diğer canlıların tanımlanabilmesinde ve onların özelliklerinin, görevlerinin mahiyetinin ne

[194] Michel Foucault, "Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar / Seçme Yazılar 2*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınbay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, s. 186.
[195] Foucault, "Yapısalcılık ve Postyapısalcılık", s. 331.

olduğunun belirtilmesinde ana unsurdur. Foucault, bu durumu bitkiler üzerinden yapılan tanımlamalar ile de örneklendirir. Bitkilerin başat işlevinin üreme olduğu epistemik ön kabulü benimsenirse çiçeğin temel parçasının veya daha mühim parçasının ne olduğu tanımı da değişecektir. Dolayısıyla gerek insan gerek diğer canlılara yapılan karakter tanımlamaları, onların işlevleriyle bağlantılı hale gelir. Varlıkların en görünür yüzeyinde onlardaki en özel şeyin işaretini taşıdıklarını varsayarsak karşımıza insanın ve diğer canlıların nasıl tanımlanacağını bize veren epistemik bir bilgi iktidarı ortaya çıkar. Dolayısıyla yapılan epistemik tanımlamalar bireyin bütün düzenine hükmeden bir işlevi işaret eder. Tüm bu işlevler, bilgiler, tanımlamalar varlıkların düzene sokulması için vazgeçilmez bir konumdadır.[196] Episteme, tarihsel ön kabullerin belirli bir zamanda bilginin imkanının ve düzenlenme ilkelerinin kendisinde belirginlik kazandığı alandır. Episteme hakkında çok açık bilgilere ve bilince sahip olmak mümkün olmadığı gibi her çağda ona aynı şekilde rastlanılmaz. Çünkü her çağın sadece tek bir epistemesi vardır ve her episteme kendisini diğer çağlardan bu şekilde ayırır.[197]

Episteme bir dağılma uzamı olmaktan ziyade art arda gelen zamansal uyumsuzlukların karmaşık bir ilişkisidir.[198] Bir tarih dilimi, aklın genel bir evresi, insanların kendisinden kaçamayacağı belirli bir düşünce yapısıdır. Episteme, kuramsal biçimler, bütünsel yapılar tarafından oluşturulan sistemler ve bu sistemlerin söylemsel uygulamaları, belirli bir çağda ve mekânda birleştirilebilen ilişkiler bütününü meydana getirir. Bu söylemsel oluşumların her birinde bilimsel yapılara, bilginin kurumsallaşmasına dair ilişkiler kastedilir. Episteme, her türlü bilimin ötesine geçer. Bir öznenin, bir aklın ya da bir çağın en yüksek tinini gösteren bir bilgi biçimi olmaktan ziyade bilimlerin arasında keşfedilebilecek olan ilişkiler bütünüdür. Onun keşfi, analizi ve çözümlenmesiyle çağın pek çok temel karakteri ortaya konulabilir. Sonu gelmez bir alana çıkılır ve bu alan asla sona erdirilemez. Amacı sonsuz ilişkiler alanında, baştan başa sonsuzluğu sürekli kat etmek olan

[196] Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, ss. 321-23.
[197] Pierre Burgelin, "Bilginin Arkeoloisi", *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*, ed. Veli Urhan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s. 79.
[198] Michel Foucault, "Bir Soruya Cevap", *Felsefe Sahnesi / Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 2011, ss. 116-17.

episteme bu sonsuzluk içerisinde birdenbire ortadan silinecek hareketsiz bir biçim değildir, aksine sonsuzca hareketli ilişkiler bütünüdür.[199]

Episteme sayesinde pek çok bileşenin iş birliğine dayanan bir inşa faaliyetinin, bilgi ve inançları meydana getirdiği ortaya konur. Foucault'nun çözümlemesinin ne anlama geldiğini ve hümanizmi eleştirme noktasındaki önemini biraz daha açmak gerekiyor: İnançlarımız ve kesinliğini kabul ettiğimiz bilgi sistemleri bir inşa faaliyetiyse inançlara ve bilgi sistemlerine temel olan bir tözden bahsedemeyiz. İnsanın, dünyanın, maddenin de bir öze sahip olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü öz olarak kabul edilen her şey esasında pek çok unsurun bulunduğu bir denklemin sonucudur, ilişkiler ağının neticesidir.

Modern hümanistik inancın en temel ön kabulü, insanın rasyonel bir varlık olduğudur. İnsan, özü düşünme olan, esas işlevi rasyonellik olan bir cevher olarak ele alınır. Rasyonalite insandan asla sıyrılamayan, o olmadan insandan bahsedilemeyecek türde bir inançtır. İnsanı rasyonel olarak kabul etmek bir tercih olmaktan ziyade bir zorunluluk, işe başlamanın temel koşulu kabul edilir. Rasyonalite olmadan insanla alakalı herhangi bir şey dile dökülemez. Bu ön kabuller, hümanistik bakış açısının sabitesi, üzerine yükseldiği temellerdir. Ancak töz, cevher, sabite, ön kabul vb. şeyler varlığı zorunlu olan inançlar değil de bir inşa faaliyeti olarak ele alınırsa işin boyutu anında değişir. Çünkü temelcilik, güzergahından ancak asgari miktarda sapılabilecek bir istikamet çizer. Fakat temelciliğin yerini bilgilerin, inançların ve kurumların birer inşa ürünü olduğu kabulü aldığında durum tam tersine döner. Temelciliğin yerini inşacılık aldığında gidilebilecek istikamette temelciliğin asla kabul edemeyeceği yeni yollar açılır. Hatta istikamet tamamen iptal edilerek yıkılabilir ve her şeyiyle yeni bir istikamet alanı inşa edilebilir.

Dolayısıyla rasyonalitenin bir öz, cevher olmadığı, düşünce tarihi içerisindeki inşa faaliyetlerinden bir inşa faaliyeti olduğu kabul edildiğinde hümanistik ön kabullerin hepsi iptal edilebilir ve yıkılabilir. Rasyonellik inşa faaliyetiyse pekâlâ yıkılabilir ve onun yerini alabilecek irrasyonellik inşası da gerçekleşebilir. İnsan merkezcilik inşa faaliyetiyse pekâlâ yıkılabilir ve onun yerini alabilecek insan dışıcılık veya

[199] Burgelin, "Bilginin Arkeoloisi", ss. 245-46.

posthümanizm inşası da gerçekleşebilir. Posthümanist anlayış içerisinde Foucault düşüncesinin kilit noktalarından biri budur. Bir yapı yıkılabilir ve yerine başka bir yapı ikame edilebilir. Gerek tanımıyla gerek çözümlemesiyle bunu ortaya koyan episteme, inşa faaliyetinin kendisidir ve girebileceği şeklin, biçimin sınırı yoktur. Epistemenin şu an hümanist biçimde kendini göstermesi, kendini başka bir biçimde göstermesine engel değildir. Çünkü epistemenin başat özelliklerinden biri budur.

Episteme, hümanist anlayışın tarih düşüncesini de kabul etmez. Modern düşüncenin özelliği olan tarihin ilerlemeci ve teleolojik karakteri, kendini her çağda başka biçimde gösteren epistemenin bir özelliği değildir. Foucault; fikirler tarihini, bilgi tarihini aklın teleolojik tarihi olarak görür ve bu hümanistlik tarihtir. Çünkü rasyonelitenin tarihsel araştırmasını keşfetmek amacıyla yapılmıştır. Bu araştırma ile bilimin tarihsel gelişimi açıklanır. Bilimsel pratiklerin meşrulaştırılması sağlanır. Tarihin işlevi hem meşrulaştırmayı hem de açıklama tarihçiliğini mümkün kılar.[200] Ancak episteme bir kültürde, belirli bir zamanda bilginin olabilirlik koşullarını belirleyen şeydir. Bilimlerin, kuramsal biçimlerin, söylemsel pratiklerin arasındaki ilişkilerin toplamıdır. Bu özelliği ile de bilginin eş anlamlısı olmaktan sıyrılıp bir söylemin düzene sokuluşundan, bilgilerin tarihsel düzeneğine konuluşundan önce var olan ilkeyi ifade eder.

Öznenin kurucu olabilmesi için tarihin sürekli, kesintisiz olması gerekir. Eğer düşüncenin tarihi, kesintisiz sürekliliklerin yeri olarak kalabilseydi ve soyutlamalar yapmaksızın art arda gelişleri sürekli birbirine ekleyebilseydi bilincin yüceliği için imtiyazlı bir sığınak elde edilebilirdi. Fakat tarihin sürekli değil de süreksiz olması, öznenin gururlu bir görev elde edebilmesinin imkanını ortadan kaldırır.[201] Bir çağ belli bir episteme tarafından belirginleştirilir ve her yeni episteme kopukluğu ve süreksizliği içerip bir dönemi başka bir dönemden ayırır. Foucault epistemeler arasındaki tarihsel blokların barındırdığı süreksizliklerin sık sık altını çizer. Çünkü epistemeden başka bir epistemeye geçerken bir süreklilik takibi olmasından ziyade, yeni epistemenin bulduğu boşluğu değerlendirerek geçmişle bağını kopartması söz konusudur.

[200] Roger Paden, "Foucault's Anti-Humanism", *Human Studies*, c. 10, sy. 1 (1987), s. 130.
[201] Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Birey Yayıncılık, 1999, ss. 25-26.

Hümanizmin ve modern düşüncenin kavramlarının çözümlenmesi, Foucault'nun episteme çözümlemesi ile yakından bağlantılıdır. Descartes ile başlatılan, modern, insan merkezli özne anlayışının dikte ettiği insan modeli ve ontoloji anlayışı, inşa faaliyeti olarak ortaya konduğu noktada kaçınılmaz bir antihümanizm baş gösterir. Bilginin, dinin, felsefenin, bilimin ve antropolojinin insana ilişkin bilgileri salık vermesi gerektiği inancı, modern özne düşüncesinin bir zorunluluğudur. İnsanın bilgisi ve hâkim insan anlayışı bu alanın içine hapsedilir. İnsan her bilginin müellifi, her bilimin kurucusu, her nesnenin öznesidir. Ancak kendi bilgisinin nesnesi olduğunun farkında değildir ve bunu kabul etmez. Çünkü özne, kendisini sonluluk içerisinde değil, sonsuzluğun içerisinde görür. Foucault'nun hareket noktası, bilen öznenin reddedilmesidir. Başkalarının hayatını düzenleyen kurucu unsur olan tek kişiden, yani modern, rasyonel özneden hareketle oluşturulan anlayışı reddeder. Onun için tek kişide, özneden ziyade, birden çok kişiye, yönelik şeyler bulunur.

Öznenin olduğu gibi, insan bilimlerinin de ortaya çıkmasını sağlayan, ona imkân veren şey, insanın özü veya cevheri değildir. Fakat onu çağıran, ona yer açan epistemenin genel düzenidir. Böylece insanı nesne olarak oluşturma olanağı da ortaya çıkar. Dolayısıyla ölçütlerin, kuralların, bilme biçimlerinin ve içeriklerinin sırrını ifşa eden, onlara anlam veren bütünler epistemeye özgü boyut içinde çözümlenir. Her yerde insan bilimlerinin olduğu söylenebilir. İnsan bilimleri tıp, kimya veya başka bir modern bilim gibi modern epistemeye mensuptur. Ancak insan bilimleri doğrudan doğruya bir bilim değildir. Hatta Foucault için sahte bir bilim olarak tanımlanır. İnsan bilimleri köklerini modern epistemenin içerisinde bulan, aynı zamanda modern episteme sayesinde bilim olma statüsüne çıkan bir bilimdir. Batı kültürü, insanı bilginin pozitif alanı içerisinde tutup, bilim nesnesi olmayan bir varlık meydana getirerek insan bilimlerine temel sağlamıştır.[202]

> "İnsan bilimlerinin kat ettikleri epistemolojik alan önceden hükmedilmemiştir; hiçbir felsefe, hiçbir siyasal veya ahlaki tercih, hiçbir ampirik bilim, insan bedenine yönelik hiçbir gözlem, hiçbir duyu, hayal gücü veya tutku çözümlemesi, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda hiçbir zaman insan gibi bir şeye rastlamamıştır; çünkü bu sıralarda insan var olmamaktaydı (tıpkı hayat, dil ve emeğin de olmadıkları gibi); ve insan bilimleri ancak, bazı baskıcı rasyonalizmlerin, çözülememiş bazı bilimsel soruların, bazı pratik çıkarların etkisiyle, insanın bilimsel nesnelerin

[202] Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, ss. 508-11.

> cephesine geçirilmesine (tatlılıkla veya zorla ve az veya çok başarıyla) karar verildiğinde ortaya çıkmışlardır —bunların bilimsel konular arasına kesinlikle konulabilecekleri henüz kanıtlanmamıştır—; insan bilimleri, insanın kendini Batı kültürünün içinde, hem düşünülmesi gereken hem de bilinecek şey olarak oluşturduğu gün ortaya çıkmışlardır."[203]

İnsan her türlü bilginin öznesi ve mümkün her bilginin nesnesidir. Bu da Foucault'ya göre. 19. yüzyıl düşüncesinin hümanist karakteristiğidir. İnsanı mümkün kılan şey, insanın düşünebildiği ve betimleyebildiği yapılar bütünüdür. Ancak insan bunların ne öznesi ne de hükümran bilincidir. İnsana dair düşünce biçimi de artık çözülmek ve dağılmak üzeredir. Çünkü insan artık hem özne hem de nesne olarak ayrıcalıklı, bulanık, muğlak bir şeydir.[204] Kendinde şey olarak saf delilik var olmadığı gibi Kant'ın iddia ettiği gibi kendinde şey olarak saf özne de yoktur. Belli eylem biçimleri ve belli tasvirlerden önce var olabilen bir özne, ben yoktur. Her özne olarak nitelenen şey esasında belli biçimlerin, belli faillerin ve belli tarihsel olayların sonucu olarak ortaya çıkmış kişilerdir:

> "On yedinci yüzyıldan beri insanın dile getirdiği bilimsel söylemlerde, on sekizinci yüzyıl boyunca yeni bir nesne ortaya çıktı: 'İnsan'. İnsanla birlikte insan bilimlerini inşa etme olanağı doğdu. Aynca, insanın değerinin zaman aşımına uğramadığı şeklindeki genel felsefi temanın ya da bir tür ideolojinin ortaya çıkışma tanık olundu. Değerin zaman aşımına uğramaması derken, bunu çok kesin bir anlamda söylüyorum, yani insan, mümkün bir bilimin —insan bilimleri— nesnesi olarak ve aynı zamanda her bilgiyi mümkün kılan varlık olarak ortaya çıktı. Demek ki, insan, mümkün nesne olarak bilgilerin alanına aitti ve diğer yandan, her türden bilginin kaynak noktasına radikal bir biçimde yerleştirilmişti."[205]

Nietzsche'nin "Tanrı öldü" ilanını bir kenara koyarsak, insanın icat edilmiş olduğu tespiti, postmodern dönemin modern döneme karşı verdiği savaşın belki de en önemli ve en ünlü argümanıdır. Episteme çözümlemelerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bu tespit, modern hümanist düşüncenin üzerinde yükseldiği zemini ortadan kaldırıverir. Modern hümanist düşüncenin evrensel, tarih ötesi, aşkın zemini, insanın inşa ve icat edildiğinin ortaya çıkarıldığı noktada tüm boyutlarını kaybeder. Hümanist düşüncenin dayanaklarını yerinden eder.

---

[203] a.g.e., s. 482.
[204] Foucault, "Kimsiniz Siz Profesör Foucault?", s. 91; Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, s. 507.
[205] Foucault, "Kimsiniz Siz Profesör Foucault?", ss. 90-91.

Foucault, insanın bilgiye sorulan en eski ve en sabit problem olmadığını belirtir. İnsan nispeten kısa bir kronolojiye sahip, kısıtlı bir coğrafi bölüme, yani 16. yüzyılın Avrupa kültürüne ait olan, yakın tarihli, belki de yakınlardaki sonu olan bir icadıdır.[206] Bu son, aynı zamanda metafiziğin sonudur. Metafiziğin sonu, Batı düşüncesinde insanın ortaya çıkmasıyla meydana gelen, karmaşık bir olayın negatif çehresidir.[207] Bu tespitlerin Nietzscheci tespitler oldukları da ayan beyan ortadadır. Nietzsche ile başlayan Batı metafiziğinin yıkımı 20. yüzyılda devam eder. Birbirlerine yaslanan tüm aşkın varlıklar, tözler, domino taşı etkisiyle kendini yere bırakıverir. Tanrının ölümü, 20. yüzyıla gelindiğinde kaçınılmaz olarak insanın ölümünün de ilan edilmesine neden olur:

> "Günümüzde —ve Nietzsche, bükülme noktasını hâlâ uzaktan işaret etmektedir— ileri sürülen pek o kadar da Tanrının mevcut olmaması veya ölümü değil de, insanın sonudur (şu ince, şu fark edilemez kayma, özdeşlik biçimindeki şu geri çekilme, insanın sonluluğunu onun sonu haline getirmektedirler); bu durumda, Tanrının ölümü ile sonuncu insanın birbirlerine bağlı oldukları keşfedilmektedir: Tanrıyı öldürdüğünü ilan eden, böylece dilini, düşüncesini, gülüşünü artık ölmüş olan Tanrının mekânına yerleştiren, ama kendini aynı zamanda Tanrıyı öldüren olarak ve varoluşu, bu cinayetin özgürlüğünü ve iradesini kapsayan kişi olarak sunan, sonuncu insan değil midir? Böylece sonuncu insan, Tanrının ölümünden hem daha yaşlı hem de daha gençtir; Tanrıyı öldürdüğü için, kendi sonluluğuna kendi karşılık vermek zorundadır; fakat Tanrının ölümünün içinde konuştuğu, düşündüğü ve var olduğu için, cinayeti de ölmeye adamıştır; yeni Tanrılar, aynıları, daha şimdiden gelerek Okyanusu kabartmaya başlamışlardır; veya daha doğrusu, bu ölümün izinde ve onunla olan derin bir korelasyona göre Nietzsche'nin ilan ettiği şey, katilinin sonudur."[208]

Nietzsche, Tanrı'nın ölümünün insanın ortaya çıkışı değil, yok oluşu olduğunu, insanla Tanrı arasında akrabalık bağlarının bulunduğunu, bir ikiz kardeş, bir baba oğul ilişkisi içerisinde bulunduğunu, Tanrı'nın ölümüyle insanın da artık yok olmak dışında bir şey yapamayacağını ilan etmiş olduğunu kabul eder.[209] Zaten insanlık fikri de Tanrı fikrinden ne daha fazla ne de daha az gereklidir.[210]

---

[206] Foucault, *Kelimeler ve Şeyler,* ss. 538-39.
[207] a.g.e., s. 44.
[208] a.g.e., s. 536.
[209] Foucault, "İnsan Öldü Mü?", s. 34.
[210] Foucault, "Kimsiniz Siz Profesör Foucault?", s. 103.

Foucault, insanın ölümü ifadesiyle biyolojik insan türünü kastetmez. Onun kastı, bilginin ve eylemlerin gerçekleşmesi için bir zemin sağlayan empirik düzleme dayalı insan bilincinin belirli bir biçimidir. Bu biçim de bir hümanizmdir, insanın yakın zamanda ortaya çıkardığı bir buluş olan hümanizm. Bilginin belirli bir tasnifini sağlayan modern episteme manasına gelen hümanizm ve yine Foucault'ya göre bu hümanist epistemenin de sonuna gelinmiştir.

Foucault'nun posthümanist düşünce için kaynak olarak görülebilmesini sağlayan bu düşünceleridir. Nietzscheci soykütük enstrümanını kullanması ve hatta bu yöntemi canladırması sayesinde yaptığı epistemik çözümlemeler, sabit ve sorgulanamaz inançların ve düşüncelerin analiz edilmesi için harika bir yol sunar. Nietzsche'nin açtığı yolu daha da genişletmesi postmodernist düşüncenin seyrini oldukça etkiler. Dolayısıyla posthümanist düşüncenin ortaya çıkmasında, kendisine ait zemin inşa etmesinde de pay sahibidir. Ancak Foucault'nun en büyük etkisi, hatta posthümanizm adına sloganlaşabilecek olan tespiti, insanın ölümünün ilanıdır. Posthümanizmin özeti olarak bile kullanılabilecek bu ilan, modern hümanist öznenin tahtından indirilişini temsil eder. Descartes ile başlatılan, sorgulanamaz çerçeve içerisine hapsedilen, özcü tahakkümü imleyen ve dayatan hümanist öznenin öldüğünün ilan edilmesi, hümanist anlayışın geri döndürülemez şekilde zarar görmesine sebep olur. Posthümanizmin felsefi kökenleri bağlamında ele alındığında da Nietzsche'nin düşüncelerinin Foucault sayesinde postmodern dönemde sesi kısılamayacak ölçüde pekiştiği görülebilir. Bunlardan dolayı *Böyle Söyledi Zerdüşt'*teki (1883) Tanrı'nın ölümünü, yaklaşık 80 yıl sonra *Kelimeler ve Şeyler'*de (1966) insanın ölümünün takip etmesi, postmodernizm açısından da posthümanizmin felsefi kaynağı olması açısından da oldukça önemlidir.

Postmodernistler gibi postyapısalcılar da aynı izleği, yani Nietzscheci yolu benimserler. Özellikle Fransız düşünürlerin öne çıktığı postyapısalcılar özcü, aşkın, temelci anlayışların başarısızlığının ortaya çıkardığı çaresizlikten kurtulmak için aşkınlığın varsaydığı insan kavramından kurtulmak gerektiğini düşünürler ve Nietzsche'yi izlerler. İnsan kavramının başlangıcının tarihini verip ve böylece sonunu da hayal ederek —belki de yaşayarak— insan kavramının tarihsel olarak göreceli bir kavram olduğunu göstermeye girişerek insanı sona ulaştırmaya çalışırlar. Foucault'nun bilgi-iktidar, episteme çalışmaları gibi Derrida'nın

différance kavramı da bu amaca hizmet eder.[211] Batı metafizik geleneğinin hümanizmine karşı olan Derrida'nın çalışmaları, edebiyat sahasında büyük etki yapmış olmasına rağmen, bazılarına göre Foucault'nunkilerden daha felsefi düşünceler ortaya koymuştur.[212]

Derrida ve diğer postyapısalcılar Nietzsche'yi yeniden keşfetmek gibi bir amaç içerisinde değillerdir. Fakat Nietzsche düşüncesinin, düşünümsellik alanına yayılması ve Batı metafizik geleneğinin odağı konumundaki insan öznesinin aşama aşama terk edilmesine ön ayak olması, postyapısalcılar üzerinde de ciddi etkiye sahiptir. Derrida kendisiyle özdeşleşen dekonstrüksiyon çalışmalarına Nietzsche'nin büyük bir katkıda bulunduğunu ikrar eder. Çünkü Nietzsche; yorumlama, perspektif, değerlendirme ve ayrım gibi *différance*'a içkin kavramları radikalleştirerek metafiziğin dışına çıkmış ve gösterilenin logosa bitişik olan konumunun bozulmasını sağlamıştır.[213]

2. Özcü Tanımlamaların Adem-i Merkeziyeti

Derrida'yı ve postyapısalcığı açıklayabilmek için yapısalcılığa da değinmek gerekiyor. Yapısalcılık, Ferdinand de Saussure'ün göstergebilimi (semiyoloji) ile özdeşleşmiş sistematik düşünce biçimidir. Saussure'ün göstergebilimi belli ilkelere ve temele dayanan statik bir sistemdir. Burada statik kelimesi, Derrida'nın düşünceleriyle kıyaslandığında çok önemli bir tanımlamadır. Çünkü sabitlikle değişmez, kesin yargılara ulaşılan, dolayısıyla özcü olmaktan kurtulamayacak düşünce biçimi ortaya çıkar. Saussure'ün dil anlayışında temelde iki unsur vardır; gösteren (imleyen) ile gösterilen (imlenen). İki unsur meydana geldiğinde ise gösterge (imge) oluşur, anlam burada netleşir ve bütünlük, totalite sağlanır. Bir kelime dile getirildiğinde, yani gösterildiğinde, imlendiğinde kişinin düşünce dünyasında hemen bir gösterilen, imlenen belirir. Gösterenin gösterdiği şeyle olan ilişkisi, dilin ve düşüncenin temel yapısıdır. Bu ilişkide kesin yargıya ulaşmak mümkündür. Bu ilişki kesin bir anlamı ortaya koyabilir.

---

[211] David Hoy, "Jacques Derrida", *Çağdaş Temel Kuramlar*, ed. Skinner Quentin, çev. Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, 2013, s. 62.
[212] David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, 1998, s. 245.
[213] Jacques Derrida, *Gramatoloji*, Bilgesu Yayincilik, 2017, s. 31.

Kalem dendiğinde kişide canlanan kalem imgesi veya önünde hazır bulunan kalemi görmesiyle gösterenin anlamını idrak eder, komutunu yerine getirir, gösteren-gösterilen ilişkisi göstergeyi oluşturur ve anlam nihayete erer. Anlam sağlanır, sonuca ulaşılır, etkileşimin hakikati ortaya serilir. Bu sistem indirgemeci olmanın yanında buyurucu ve temelci bir anlayıştır. Hümanizm ile ayrıldığı nokta, sadece merkeze neyi yerleştirdiği ile ilgilidir. Bunun dışında hümanizm gibi temelcidir, özcüdür, buyurgandır ve hakikati vaat eder. Her ne kadar özne merkezli düşünce biçimini yerinden etse de özcülük, temelcilik ve logos merkezcilik noktasında özne merkezcilikten farklı değildir.

Saussurecü dil anlayışı gösteren ile gösterilen arasında tam bir karşılıklılık esası bulunduğunu söyler. Ancak Derrida, bunu kabul etmez, gösteren ile gösterilen bir bütünlük oluşturmaz. Zira gösterge bir bütünlük olmaktan ziyade ayrışma yapısı içerisindedir. Çünkü gösterenler ile gösterilenler sabitlenmiş bir biçim içerisinde değildir, sürekli değişmektedir ve kalıcı olmaktan uzaktır. Göstergeler başka göstergelere, gösterenler başka gösterenlere gösterilenler başka gösterilenlere gönderimde bulunur. Dilin ve düşüncenin içerisinde, bir gösterenin gösterilene ulaştırması ile biten ya da son bir göstergede nihayete eren bir yolculuk mümkün değildir. Bir gösterge daima başka bir göstergeye, bir gösterilen daima başka bir gösterilene gönderimde bulunarak düşüncenin ve dilin akışının sabitlenmesine imkân vermeden düşüncenin yol almasını sağlar. Gösterenler ile gösterilenler sürekli olarak birbirlerini dönüştürürler ve nihayetinde varılmış olan bir gösterge yoktur.

Peki, nihai bir gösterge, nihai bir gösterilen olmaması, dilin ve düşüncenin son bir durakta, son bir göstergede durmaması ne demektir? Göstergelerin böylece akıp gitmesi, bir noktada nihayete ermemesi, anlamların son kertede apaçık bir şekle bürünemeyeceğini, mutlak manada anlamların olamayacağını, anlam denilen şeyin göstergelerle gösterilenle birlikte akıp gittiğini, tek bir göstergeye bağlı kalmaktan ziyade çok boyutlu bir şekle sahip olduğunu belirtir. Burada anlamdan kasıt sadece basit bir dil çözümlemesi olarak anlaşılmamalı. Zira Batı metafizik geleneğinde anlam denilen şey, varlıkla, aşkınlıkla, idealarla nihayetinde Tanrıyla, değişmez tözle bizzat irtibatta olanın değişmezliğinin bir parçası olan bir boyuta sahiptir. Yani anlam demekle, Tanrı demek, insanın tözü demek aynı şeydir. Hepsi

nihayetinde sabit kalan bir göstergeye, son noktadaki bir göstergeye, değişmez bir anlama bağlıdır ki Derrida bu tür anlamları ve metafizik sabiteleri mevcudiyet olarak isimlendirir.

Dolayısıyla varlık bütünlüğü içinde asla bulunamaz. Göstergeler daima bir diğer göstergeye yol açar, ona gönderir ve sonsuz bir biçimde bu akış sürer. Bu da insanı aşkın, zamansız, zaman üstü bir dünyaya göndermekten ziyade zamanın içerisinde olmasını sağlar. Zira bu bakış açısında, göstergeler zamanın içerisinde işler. Anlamlar zaman içerisinde bulunur. Zamansal süreçlerle beraber sürekli başka bir anlama, başka bir göstergeye gönderimde bulunarak akış devam ettirilir. Akış içerisinde de ortaya çıkan her gösterge, her anlam, kendisinden önceki göstergenin, kendisinden önceki anlamın izlerini içerisinde taşır. Her anlam, her gösterge, her sözcük, kendisinden önce bulunandan izler barındırır. Peki bu ne demektir? Bu şu demektir; anlamlar asla kendisiyle özdeş değildir ve o şekilde kalamazlar. Bir anlam daima kendisinden önceki anlamlardan izler taşıdığı ve kendisinden sonraki anlamlara izlerini aktardığından dolayı hiçbir anlam kendisiyle özdeş olamaz. Anlam sabit değildir. Yapısalcılıktaki sabitlik burada söz konusu değildir. Anlamlar, kendisinden önceki ve kendisinden sonraki ile bağlantılı olarak anlamlara sahiptir. Bağlam içerisinde farklı boyutlara kavuşurlar. Yani anlam, hiçbir zaman kesinliğe sahip olamaz. Daima farklı anlamlara, çoğulluğa, perspektiflere sahiptir. Bu da Derrida'nın kesinlik içeren felsefelere, düşüncelere, metafiziklere ve her türlü kesinlik anlayışına —ki hümanizm de bu kesinlik anlayışlarına dahildir— savaş açtığını gösterir. Onun dekonstrüksiyon anlayışı, kesinliklere, değişmezliklere, kalıcılığa ve de aşkınlığa karşı bir baş kaldırıdır.

Saussurecü göstergebilim, belli ilkelere ve temele dayanan statik bir sistemdir. Fakat Derridacı *différance* özü itibariyle zamansaldır ve dinamiktir. Saussure, metnin içinde gösteren ve gösterilen ile sabit bir anlam örgüsü içerisindeyken *différance*, başka metinlere gönderen, sürekli değişen ve bir nihayeti olmayan dinamik bir kavramdır. Birinin statik, sabit, değişmez bir sistem içerisinde olması, diğerinin ise zamansal —ki burası hümanist eleştiriler için temel teşkil edebilecek ve savunusu yapılacak bir zemindir, aynı zamanda posthümanizmin temel görüşlerindendir— ve dinamik olması, postyapısalcılığı yapısalcılıktan bir varlık felsefesinden ziyade bir oluş felsefesi olma bakımından ayırır. Bu fark sayesinde

anlamların değişen oyunundan hiçbir kaçışın olmadığı anlaşılır, sonsuzca dinamizmin içine girilir.[214]

Saussure göstergebilimi, sese yani fono'ya (phono), ruha, anlamın kendisine, mutlak hakikate çözülemeyecek derecede bağlıdır. Sesle varlık, sesle varlığın anlamı, sesle hakikatin idealliği mutlak olarak birbirine yakındır. Bunun doğal bir sonucu olarak da yazı ve yazı içerisindeki göstergeler, doğal olmayan, türemiş, sonradan ortaya çıkmış ve hakikate, öze ait olmaktan uzak yapı olarak kabul edilir. Gösteren ve gösterilen düalizmi üzerine inşa edilen göstergebilimde hem fonosantrizm hem logosantrizm mevcuttur.[215] Bundan dolayı Saussure, Platon ve Aristoteles tarafından gerçekleştirilen ses merkezli anlayışı ve yazının dışsal noktada konumlandırılmasını tekrarlar.[216]

Her düalizm, iki kavramın arasına çekilen her sınır, her çerçevelendirme bir ayrıma işaret eder. Ancak hiçbir ayrımın, sınırlamanın garantisi yoktur. Ne sınırlanan alanın içerisinde ne de sınırlanan alanın dışında hiçbir anlam kesinleştirilip sabitlenemez. Anlam hakkında nihai karara varılamaz. Bundan dolayı düalist karşıtlıklar etkisiz hale getirilmelidir. Derrida da metafizik kaynaklı düalist karşıtlıkları ve bunun kaynağı olan metafiziği dekonstrüksiyona uğratmak niyetindedir. Bunun için de öncelikle düalist karşıtlıkların içerisinde bulunduğu ve üzerine kurulduğu hiyerarşik anlayışı yıkmaya çalışmalı. Yıkımın ardından da yeniden bir yapı inşa edilmelidir.[217]

Daha şimdiden posthümanist düşünce için, Derrida'da yatan felsefi beslenim bariz olarak ortaya çıkıyor. Anlamın bir noktada sabitlenemeyecek olması, posthümanizmin karşısında olduğu özcü, temelci, hakikat merkezli anlayışları temelden sarsacak bir argümandır. Özcülük; belli ve kesin olan hakikatler, anlamlar, ön kabuller üzerine inşa edilebilir ve tahakkümünü bu şekilde kurabilir. Ancak anlam bir noktada sabitlenemiyorsa insanın rasyonelliğinin de sabitlenemeyeceği açıktır. Tarihin bir amaca matuf olduğunun ve ilerlemeci

[214] West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, s. 249.
[215] Derrida, *Gramatoloji*, s. 21.
[216] a.g.e., s. 47.
[217] Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, Pharmakon Kitap, 2019, s. 82.

olduğunun sabitlenemeyeceği açıktır. Varlık felsefesi üzerinden yapılan insan merkezci, insan kayırmacı ontolojilerin ön kabullerinin sabitlenemeyeceği açıktır.

Bir diğer nokta, Derrida'nın düalist ayrımlara karşı duruşudur. Bazılarınca post-düalizm olarak da ifade edilebilecek bir düşünce biçimi olan posthümanizmin en büyük amaçlarından biri, hiyerarşi oluşturabilecek her tür düalist karşıtlığı yıkmaktır. Ontolojiden epistemolojiye kadar hiyerarşi oluşturan veya hiyerarşiyi imleyen her tür düşünce biçimi düalist ayrımlarla bunu yapar. Hepsinin bir diğer ortak noktası ise Batı metafizik geleneğinin mensubu olmalarıdır. Dolayısıyla Derrida'nın kendisine hedef seçtiği, reddettiği ve yıkmak istediği neredeyse her şey posthümanist düşünce için de hedeftir. Bundan dolayı da posthümanist düşünürler Derrida'yı Foucault'dan daha yakın bulurlar. Posthümanist düşünceye katkı bakımından Derrida'nın Foucault'dan daha önde olduğunu belirtirler.

Derrida'nın etkisine ve katkısına geri dönülecek olursa, değinilmesi gereken diğer nokta da mevcudiyet metafiziği, logosantrizm, fonosantrizm gibi tanımlamalar ve bu minvalde yapmış olduğu eleştirilerdir. Derrida Batı metafizik geleneğini mevcudiyet metafiziği olarak isimlendirir. Ona göre mevcudiyet metafiziği, dolaysız bir kesinlik alanı bulunduğu varsayımına dayanır. Onun amacı da böyle bir varsayımın yanlış olduğunu ve değişmez, kesin sabitenin bulunamayacağını göstermektir. Bunu göstermek amacıyla da ses merkezcilik (phonocentrism) ve söz merkezcilik yani logosmerkezcilik kavramlarını ortaya atar. Batı metafizik geleneği veya mevcudiyet metafiziği, yazı karşısında konuşmaya öncelik verilmesi varsayımına dayanır. Çünkü konuşmanın yazıya nazaran dolaysız şekilde gerçekleştiği ve mevcudiyete, metafizik olanaklara daha yakın olduğu düşünülür. Konuşmada insan dolaysız şekilde kendisiyle konuşmaktadır ve insan konuşurken konuştuklarının anlamını tamamen anlıyormuş gibi gelir. Böylece mevcudiyet metafiziği, aşkınlığı sezgisel olarak kavradığını düşünür. Değişmeyecek son durağa, son kesin anlama vardığını düşünür.

Ancak yazıda başka bir şey, başka bir vasıta aracılık görevini yerine getirir. Konuşmada araçsız şekilde metafizikle, mevcudiyetle iletişime geçilir. Konuşma tinselliğe daha yakın görülür. Konuşurken insan konuştuğunun sahiden kendisi olduğunu açıkça görür. Sözcükler onun içinden, esas varlığından, mevcudiyetinden

geliyormuş gibidir. Ancak yazıda insan bunu hissetmez, ona içten gelmez. Konuşma ile karşılaştırıldığında doğal değil, mekanik bir süreç gibi algılanır. İşte tüm bu anlayış, belli türden bir insan varlığı anlayışından kaynaklanır. Bu ön yargılar kesin çizgileri çizilmiş insan varlığını, mevcudiyet metafiziğini imler. İşte bu ses merkezci olmanın logosmerkezci olmak ile içli dışlı, birbirine yapışık halde olması burada ortaya çıkar. Ses merkezcilik, dünyada olup olabilecek en nihai anlamın, logosun, tanrısal zihnin bulunduğunu imler. İnsanın mevcudiyet ile özbilinç sahibi olmasıyla bu mevcudiyeti kavradığını belirtir.

> "Derrida Batı felsefesinin özünü, söz-akıl-merkezcilik kavramında özetler. Logos-merkezcilik, felsefede aklın geleneksel önceliğine gönderme yapmakta olup, irrasyonel olarak varsayılan her şeyin marjinal ve önemsiz görülüp dışlanmasına yol açmıştır. Derrida, Batı felsefesi geleneğinin, eksiksiz, tam bir mevcudiyet olarak anlaşılan varlığı, ayrıca rasyonalite ve mantığın evrensel tabiatını (logocentrism), saplantı derecesinde önemsediğini iddia eder. Derrida'ya göre logos-merkezcilik, adı varlık veya Tanrı olsun, biricik olarak adlandırılabilen sabit/değişmez temel bir prensip varsayımına bağlanır. Grek sözcüğü olan logos; akıl/reason, anlatı/account, söz/word veya haklılaştırma/justification anlamlarına gelmekte olup, Derrida tüm bu anlamlara gönderme yapar. Logos-merkezcilik terimi logosun, rasyonalitenin, mantığın ve konuşma dilinin merkeziliğini imâ eder. Bu yüzden bütün bir Batı felsefesi tarihi 'logos çağı' (the epoch of the logos) tabirinde ifade edilebilir."[218]

Platoncu idealizm, logos merkezciliğin doğrudan bir temsilidir. Bundan dolayı Platoncu idelizmi çözmek onu dekonstrüksiyona uğratmak aynı zamanda idealizmi veya spiritüalizmi dekonstrüksiyona uğratmak demektir. Batı metafiziğinin özü de logos merkezcilikte özetlenebilecek aklı önceleyen, irrasyonel olan her şeyi ikincil sıraya indirecek ve dışlayacak bir yapıdır. Tüm bunlar mevcudiyet olarak anlaşılan varlığın rasyonelliği ve logosun evrensel doğasını merkeze koymaktan kaynaklanır. Logos merkezciliğin en klasik örnekleri de içerisinde değişmeyen, sabit, özcü unsurlar bulunduran ve bu unsurları temele koyan Parmenides felsefesi, Platon düşüncesi ve Aristotelesçi anlayıştır. Tüm bu felsefelerde ortak olan şey, rasyonalist hakikat anlayışıdır. Evrensel logos ile bağlantı içerisinde bulunan bir öz anlayışıdır. Bu öz ile evrensellik iddiasında bulunma yetkisi elde edilir. Klasik dönemdeki logos merkezcilik, modern döneme gelindiğinde Descartes, Kant, Hegel, Husserl tarafından yeniden üretilmiştir. Hepsinin savunduğu ve ürettiği, varlığın

[218] Kasım Küçükalp, "Derrida'nın Mevcudiyet Metafiziği Eleştirisi", *Felsefe Dünyası*, sy. 63 (2016), s. 11.

mevcudiyet formu içerisinde ele alınması, çokluğa, farklılığa meydan bırakılmaması, bütüncül hakikat anlayışı ve her yerde, her koşulda geçerli olan evrensellik kavramıdır. Hepsine hâkim olan tek anlamlılık, farklılığa kapalılık düalist, hiyerarşik karşıtlıkların zemininde yükselmiştir. Logos merkezci düşünme tarzı yazı karşısında konuşmayı ve sesi imtiyazlı kılmış. İmtiyaza gerekçe olarak da akıl, sebep, düzen, söz, konuşma, haklaştırma gibi anlamlara gelen logos gösterilmiştir.[219]

Ses merkezcilik ve logos merkezcilik genel olarak mevcudiyet olarak varlığın anlamına özdeştir ve ona bağlıdır. Var olanın varlığının mevcudiyet olarak belirlenmesi ile dayanışma içindedir.[220] Geleneksel felsefe ya da bir başka tabirle Batı metafizik geleneği, özdeşlik fikri üzerine tesis edilmiş bir mantığa sahiptir. Logos sayesinde kendisini özdeş olmayana, aynı olmayana karşı körleştirmiştir. Bu durum kutupsal karşıtlıklara vurgu yaparak, karşıtlıklardan ikincisinin daha düşük düzeyde olup ilkinin imtiyazlı konuma getirilmesi ile gerçekleştirilir, bu da tam bir metafiziksel şiddettir.[221] Halbuki hangi filozof tarafından benimsenirse benimsensin varlığın anlamı ne aşkındır ne temel oluşturabilecek yetiye sahiptir ne de bir şeyleri ikincil olarak tanımlayıp kendisini birincil olarak öne sürebilir.[222]

Mevcudiyet metafiziği içerisinde düşünmek, insanları telos içerisinde düşünmeye sevk eder. Böylelikle anlamları ve anlamlandırma şemalarının hiyerarşileri oluşur. Tanrı, sonsuzluk, tin gibi anlamlar daha üstteyken maddi dünyaya dair anlamlar daha aşağıdadır. Zihin, bilinç yoluyla elde edilen sezgi daha üstün bir anlamlandırma türüyken insanın beş duyusuyla elde edilen anlamlandırma hiyerarşileri daha aşağı konumdadır. Yani aşkın aleme, metafiziğe vurgu yapan anlamlar ve anlamlandırma biçimleri, dünyevi anlamlardan ve anlamlandırma sistemlerinden daha üstündür. Hiyerarşiyi ve üstünlükleri sağlayan ise düalist karşıtlıklardır. Derrida'ya göre, mevcudiyet metafiziği içerisindeki düalist karşıtlıkların vardığı nihai nokta ise mevcudiyetin mevcut olmaklığıdır. Metafiziğin mevcudiyet olarak kendisini buyurmasıdır. Değişmez, sabit, aşkın anlama sahip

[219] Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida,* 1. bs., Bursa: Sentez Yayınları, 2008, ss. 275-76.
[220] Derrida, *Gramatoloji*, s. 22.
[221] Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu*, s. 278.
[222] Derrida, *Gramatoloji*, s. 36.

olmaktır. Metafizik düalizmler, yani gösteren-gösterilen, duyulur-düşünülür, konuşma-yazı, uzay-zaman gibi ayrımlar insanların şeyleri görmesinin bir yolunu oluşturur. Bundan dolayı Derrida'nın amacı; metafizik düşünce içerisindeki madde-tin, özne-nesne, doğruluk-yanlışlık, ruh-beden, metin-anlam, temsil-mevcudiyet, görünür-öz gibi karşıtlıkları dekonstrüksiyona uğratmaktadır. Tüm karşıtlıkları dekonstrüksiyona uğratmak ise mevcudiyet metafiziğinin logosunu dekonstrüksiyona uğratabilmenin imkanını sağlar.[223] Logos merkezciliği dekonstrüksiyona uğratmak için, posthümanizmin kesinlikle karşı çıktığı bu düalist anlayışları da dekonstrüksiyona uğratmak gerekiyor:

> "Böylece genişleyip radikalleşmiş olan yazıya hükmeden «ussallık» — fakat, cümlenin sonunda ortaya çıkacak olan nedenle, belki de bu sözcüğü bırakmak gerekecek— artık bir logos'tan çıkma değil ve kaynakları logos'un kaynağında bulunan bütünümlenişlerin (significations) yıkım (destruction) —parçalayıp dağıtma (demolition) değil, katmanlarını ayırma (de-sedimentation), yapısını sökme (de-construction)— sürecinin yolunu açıyor. Özellikle de hakikat imlenişinin. Hakikatin hiçbir metafizik belirlenimi, hattâ Heidegger'in metafizik onto-teolojinin ötesinden bize hatırlattığı belirlenim bile, logos'un yetki alanından ya da logos çizgisinde düşünülen bir akıldan, az çok dolayımsızca ayrılabilir değildir, sözcük hangi anlamda alınırsa alınsın: Sokrates-öncesi anlamda veya felsefi anlamda, Tanrı'nın sonsuz anlağı anlamında veya antropolojik anlamda, Hegel-öncesi anlamda veya Hegel-sonrası anlamda... İmdi, bu logos'ta, onu phone'ye bağlayan kökensel ve asal bağ asla kopmamıştır."[224]

Düalist karşıtlıklara dayanan, bir tarafı ikincil konuma getirmek suretiyle kendisini birincil olarak sunan hümanizm de mevcudiyet metafiziğinin, logos merkezciliğin parçasıdır. Derrida'ya göre hümanizm, insanlığın hiçbir zaman sorgulanmamış bütüncül sınırında dolaşır. Bu totalizmdeki tarihsel kavramlar hiç çalışılmamış, insan kavramı hiçbir zaman sorgulanıp analiz edilmemiştir. İnsan imgesinin kökeni, tarihsel, kültürel, dilsel sınırı bulunmaz, hatta metafizik sınırı dahi yoktur. Hümanizm, insan ile Tanrı'nın metafiziksel birliğidir, insan gerçekliğinin son kısmı Tanrı olma projesidir.[225] Batı düşüncesinde insan ve varlık iş birliği içerisinde kendilerini birbirlerinden ayrılamaz şekilde kurmuş ve Batı diline de bu şekilde yerleşmiştir. Bundan dolayı da insanın sonu, varlık düşüncesinin kendisidir. Bir

[223] Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, ss. 61-64.
[224] Derrida, *Gramatoloji*, s. 20.
[225] Jacques Derrida, "The Ends of Man", *Philosophy and Phenomenological Research*, c. 30, sy. 1 (1969), ss. 35-36.

başka tabirle, insanın kendisi varlık düşüncesinin sonudur. Zaten insan daima kendi sonunu içinde barındırıyordu, en başından beri varlığın da insanın da sonu onların en temel özelliklerindendi.[226]

Derrida'nın bu düşüncelerinde Nietzsche-Foucault-Derrida arasında mevcut olduğu söylenebilecek bir konsensüs görmek mümkün. İnsanın varlığını, insan imgesinin mahiyetini Tanrı ile bütünleştirmek Nietzsche ile ünlenen bir düşüncedir. Nietzsche'nin ilan ettiği Tanrı'nın ölümünün bağlamı, Foucault tarafından genişletilmiş ve Tanrı'nın ölümünün insanın ölümü olduğu belirtilmiştir. Tanrı'nın sonuna gelmenin, insanın sonuna gelmek olduğu açıkça söylenmiştir. Derrida'nın da bu bağlamı haklı gördüğü ve aynı düşünceleri paylaştığı anlaşılıyor. Tanrı, insan, logos, metafizik gibi kavramların hepsi aynı düşüncenin, aynı anlama gelen nosyonlarıdır. Hepsinin varlığı da ölümü de birbirlerine bağlıdır. Birinin varlığı hepsinin varlığıyken birinin ölümü hepsinin ölümüdür. Nietzsche de Foucault da Derrida da ölümü ve ölümlerin ortaklığını ilan eder. Tabi bu yine de tüm bu düşünürlerin her konuda aynı düşünceyi paylaştığı anlamına gelmez. Derrida Batı metafiziğinin ahvali konusunda onlarla hemfikir olurken tutturduğu istikamet ve yapılması gerekenler konusunda Nietzsche ve Foucault'dan ayrılır. Onu hem ikisinden hem diğer çağdaşlarından ayıran *différance* kavramı çevresinde gelişen dekonstrüksiyonist okumalardır. Derrida'ya göre Batı metafiziğinin mevcut konumunda uygulanması gereken yöntem hem metinleri hem de bütün olarak Batı metafiziğini dekonstrüksiyona uğratmaktır.

Derrida dekonstrüksiyonun yapılamaması durumunda Batı metafiziğinde tüm epistemolojik özgürleşmelerin sözde kalma veya sınırlı olma riskiyle karşı karşıya olduğunu düşünür. Metafiziğin temellerine dokunulamazsa yapılacak şey en fazla pratik kolaylıklar ve kavramsal sadeleştirmeler olacaktır. Bu nedenlerden dolayı Derrida metafizik tarihin dekonstrüksiyonunun yapılmasının şart olduğunu söyler.[227] Dekonstrüksiyonist okumanın en meşhuru ise *différance* sözcüğüdür. Fransızca *differer* kelimesinden gelen bu sözcük iki anlamı ihtiva eder, ilki ayırmak, farklı kılmak iken diğer anlamı başka bir zamana ertelemek, ötelemek manasına

[226] a.g.e., ss. 54-55.
[227] Derrida, *Gramatoloji*, s. 130.

gelir ki bu da zamansal olmakla alakalıdır. Yani sözcüğün anlamı içerisinde aşkın, zamansız, zaman üstü bir dünyaya ve düşünce biçimine gönderimde bulunacak bir imkân mevcut değildir. Sözcük anlamı içerisinde zaman içre olmayı ve dinamikliği barındırır:

> "Différance, differer fiilinden türetilen ince bir söz oyunundan, fiilin isim hali 'difference'nin bir sesli harfinin yanlış (?) yazımından (e yerine a) doğan differance, dil sistemindeki anlamlandırma zincirinin sonsuz hareketine göndermede bulunurken, bu zincirin sessiz, anlamsız, varolmayan, göze çarpmayan —dilde sözcüklerle oynanmasını olanaklı kılan koşullar olarak betimlenebilecek— bir özelliğine de işaret eder. Sözlü dilde bir zayıflığı tanıtlayarak Fransızca'da aynı şekilde sesletilen 'différence / différance' terimlerine … Aynı anda her iki anlama da göndermede bulunan ve bu yüzden kasıtlı biçimde muğlak bir terim olan différance, dilin her zaman belirsiz olduğunu vurgularken, yalnızca gösteren olduklarından, içsel hiçbir anlama sahip olmadıklarından ve potansiyel anlam kaymalarına maruz kalabildiklerinden dolayı sözcüklerin, olmadıkları şeyle özdeşleştiklerini; anlamlarının her zaman kendi farklarıyla tanımlandığını ve bu yüzden kararlaştırılamaz olup sonsuzca ertelenerek belirli bir sona asla ulaşamayacaklarını ima eder."[228]

Derrida, merkezî düşünceler ya da tezler üzerinden değil, pek çok yorumcunun göz ardı ettiği marjinal metaforlar ve tarihsel aygıtlar üzerinden çalışır. Pek çok yorumcunun amacı metni okumayı mümkün kılmak iken onun amacı bunu olanaksız kılmaktır. Metnin mesajını kurmada başarılı olduğunun varsayılmasını reddeder. Bundan dolayı metnin anlamını yeniden kurmaz, onu söker ve söküm ile metnin kendisine karşı nasıl etkide bulunduğunu açığa çıkarır. Dekonstrüksiyon, bir eserin temsil etmedeki başarısızlığını ve başarısızlık olasılığını gösterir. Felsefi metinler için ise lafzi düzeyin yoğun biçimde metaforik olduğunu göstermeyi amaçlar.[229]

Dekonstürüksiyon faaliyetinin bir eğretileme ile Batı metafizik geleneğinin metinlerine uygulanmasının en ünlü örneği, Platon'un *Phaedrus* isimli eserine uygulanandır. Metin içerisinde geçen "pharmakon" kelimesi üzerinden dekonstrüksiyon yapılır. Kelime temel manada iki anlama gelir. Bunlardan birisi ilaç, deva manası iken diğeri zehir manasıdır. Eserin çevirilerinde tercih edilen anlam, ilaç, deva sözcüklerinin tercih edilmesi şeklinde olmuştur. Halbuki

[228] Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi 4*, Ebabil Yayıncılık, 2005, s. 316.
[229] Hoy, "Jacques Derrida", s. 59.

bakıldığında aynı sözcük başka yerde, başka derinlikte zehir anlamına geleni de anlatır. İki anlamdan birinin tercih edilmesinin sebebi, metnin içerisindeki bağlantılar ve metnin başka bir yere yaptığı göndermenin ne olduğunun incelenmesidir. Dolayısıyla metnin anlamını elde ederken sabit bir noktada durulamaz. Başka yere gönderimde bulunulur, yani metnin içerisinde anlam kesin olarak tam şekilde tayin edilemez.[230]

Différance, bir kelime veya kavram olmaktan ziyade bağlamdır, karmaşık yapı örgülerinin bağlamını ifade eder.[231] *Différance* ne mevcudiyet metafiziğinin içerisindeki varlıktır ne ideal ne prensip ne nicelik ne de aşkınlıktır. Hiçbir şey üzerinde tahakküm kurmaz. Hiçbir şey üzerinde otorite veya hakimiyet inşa etmez. Hakimiyet kuracak iktidar peşinde değildir. Hatta her türlü iktidara, totalizme karşı başkaldırı ve isyan başlatma gayreti içerisindedir. Bundan dolayı totalizm, aşkınlık, iktidar kurmak niyetinde olan her tür düşünce ve anlayış, *différance*'a karşı korku duyar.[232] *Différance* hiçbir zaman mevcut varlığa, mevcudiyete sunulamaz. Onun mevcudiyetle alakası yoktur, mevcudiyete karşı teklifi bulunmaz. Böylece belli noktada sabit duran hakikat anlayışlarını da aşar. Bunları kendisini temsil olarak sunmaması, gizemli varlık menkıbesinde olmaması, indirgemeci sınırların kategorilerini benimsememesi ile yapar. Böylece o ne öz ne de varoluştur, hiçbir varlık kategorisinden türemez. Teolojik olmaktan da sıyrılır, kendi sistemini ve tarihini üretir.[233]

Différance kavramı mutlak anlam şeklinde bir aşkın gösterilenin olamayacağını, mevcudiyet metafiziğinin karışıklık içine itilmesi gerektiğini savunur. Derrida temsilin dolayımsız olmadığını, sadece kendine gönderimde bulunabilecek bir mevcudiyet içerisinde olamayacağını belirtir. Temsil sabitlikten, aşkınlıktan uzak bir yapıda olup daima hem farklılığın tanınmasını hem de zamansal ertelemeyi gerektirir. *Différance* bundan dolayı temsil denen şeyin diğer metinlere yapılan olumlu veya olumsuz göndermelere bağlı olduğunu, anlamın zaman içerisinde değiştiğini ve sonsuza kadar ertelendiğine işaret eder. Farklılıkların sistematik

[230] Jacques Derrida, *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk, Pinhan Yayıncılık, 2014, ss. 50-52.
[231] Jacques Derrida, "Differance", 1968, s. 280, http://mforbes.sites.gettysburg.edu/cims226/wp-content/uploads/2018/09/Week-5a-Jacques-Derrida.pdf.
[232] a.g.e., s. 295.
[233] a.g.e., s. 282.

oyunu olarak tanımlanan *différance*, yalnızca kendi kendine göndermede bulunan, kendisi için mevcut olan aşkın bir öğenin mevcudiyetini engelleyecek geri gönderimler ve sentezler içerir. Hiçbir öğe başka bir öğe ile ilişki içerisinde olmaksızın gösterge fonksiyonunu yerine getiremez. Bu da bağlantının diğer öğeler içerisindeki izle, referansla oluştuğu anlamına gelir. Yani hiçbir şey sadece kendi kendisine gönderimde bulunacak şekilde, herhangi bir yerde, basit biçimde mevcut ya da yok olamaz.[234]

Différance, postyapısalcılığı yapısalcılıktan ayıran en önemli ilkedir. Bu ilkeye göre tanımlanmanın, tanımlanan şeyin kendisine değil, ancak diğer metinlere yaptığı olumlu ve olumsuz gönderimlere bağlı olduğu ifade edilir. Yani anlam, metnin kendi içerisinde ifade edilen söylemde, metindeki özün içerisinde bulunmaz. Anlamın başka metinlere yapılan gönderimlerde bulunduğu ifade edilir. Anlam sadece başka metinlere gönderimde bulunmakla kalmaz, aynı zamanda sürekli değişir, sürekli olarak sonsuza kadar ertelenir. Anlam sürekli değişip sürekli farklılaşıp sürekli ertelendiğinden dolayı da nihai anlama, hakikate ulaşmak mümkün değildir. Bu nedenle *différance*, sonsuz bir sonraya bırakma sürecidir.

Zaten bahsedildiği üzere *différance* kelimesi, Fransızca *differer* kelimesine dayanmakta olup bu kelime hem farklı olmak hem de ertelemek, başka zamana bırakmak anlamına gelmesi olgusuna dayanır. *Differer* kelimesinden türetilen d*ifférance* içinde bulundurduğu iki mana ile Derrida'nın felsefesini mükemmel şekilde betimler. Çünkü onun düşüncelerine göre tek bir hakikat, tek bir anlam yani bir logos mevcut değildir. Tek anlamın, tek hakikatin olmaması da *différance* sözcüğünün diğer anlamı olan sonraya bırakmak, ertelemek ile açıklanır. Çünkü anlam tek manaya gelmediği gibi, anlamı kendisinde sabit tutmayıp diğer metinlere, diğer göstergelere yolcu eder. Bir metin bir şeyden bahsettiğinde onun okuyucuyu diğer metne, diğer anlamlara gönderdiği bilinmelidir. Yani okuyucu metni okuduğunda o metindeki anlamı tamamen kavrayamaz. O metinden elde ettiği şey, onu başka bir bağlama ister istemez sürükler. İşte bu ertelemektir, sonraya bırakmaktır. Tek bir mana olmaması da farklılaşmaya vurgu yapar. Farklı olma

[234] Küçükalp, "Derrida'nın Mevcudiyet Metafiziği Eleştirisi", s. 14.

différance sözcüğünün farklı olmak manasını dile getirir. Bundan dolayı *différance* Derrida'nın felsefi düşüncelerini mükemmel şekilde özetleyen bir sözcüktür.

Bu sözcük sayesinde logos merkezcilik ve aşkın hakikat anlayışına dayanan aşkın felsefeler dekonstrüksiyona uğratılır. İnsanın önüne bu felsefeler yerine başka bir aşkınlığı getirmek de söz konusu olamaz. Çünkü birden fazla anlamın olması, anlamın başka yerlere yolculuk yapması, insanın nihai kertede elde edeceği anlamın, her şeye uygulayabileceği bütücüllüğün, totalizmin olmamasını sağlar. *Différance* bundan dolayı postyapısalcılığın simge kavramıdır. Batı metafiziğine saldırıda bulunan, totalizmi değil çoğulculuğu savunan her görüş için harika bir araçtır.

İşte posthümanizmin *différance* merkezli dekonstrüksiyon anlayışına çok şey borçlu olması bu noktadan kavranabilir. Her türlü aşkınlığı, her türlü totalizmi ve nihayetinde tüm bunların dayandığı Batı metafizik geleneğini reddeden posthümanizm, *différance* kavramını kullanıp dekonstrüksiyon yöntemini benimsemekle Batı metafizik geleneğini arkasında bırakıp kendi ontolojisini, kendi epistemolojisini ve kendi çoğulculuğunu inşa etmek için alana sahip olur.

Posthümanizmin postmodern dönemdeki kökleri sadece Foucault ve Derrida üzerinden gelişen öznenin adem-i merkeziyetçiliği ile sınırlı değildir. Her ne kadar iki düşünür hem 20. yüzyıla hem de posthümanist geleneğe damgasını vurmuş olsa da postmodern dönemdeki başka düşünürler, felsefi düşünceler, hatta toplumsal hareketler de posthümanist düşüncenin ortaya çıkmasında belki de Derrida ve Foucault'yu geride bırakacak bir etkiye sahiptir. Zira Foucault, Derrida ve Baudrillard gibi postmodern dönemin düşünürleri içinde bulunulan durumun analizini yaparlar. Ancak bunun yanında içinde bulunulan durumdan kurtuluşun pek mümkün olmadığını belirten açıklamalarda bulunurlar. 68 olaylarının başarısızlığının hayal kırıklığını da içinde barındıran bu karamsar tavır, düşünürlerin teorilerinin pratiğe yönelmesine de pek imkân vermez. Ancak posthümanist düşünce teorisini pratiğe dökme amacıyla ortaya koyar. Posthümanizm, bu noktada feminizme, post-kolonyalizme ve ekolojik aktivizme postmodern düşünceye olduğundan daha yakındır. Dolayısıyla posthümanizm, Foucault ve Derrida gibi özneyi merkezsizleştiren büyük düşünürlerin yanında özne

nosyonunun ve temsil kavramının analizini yapan diğer düşünürlerden ve aktivist hareketlerden de etkilenmiştir.

Özne, öznenin neyi temsil ettiği, özneye biçilen rol ve özneye atanan özellikler temsil olarak nitelenen kavramı ortaya koyar. Aktivist hareketler hedef kitlesini özgürleştirirken temsil düşüncesine de kaçınılmaz bir saldırıda bulunur. Temsil kavramına yapılan saldırının teorik ayağını Derrida, Foucault, Lyotard, Deleuze gibi postmodern dönem içerisinde yaşamış düşünürlerde görürüz. Temsil düşüncesine yapılan saldırının pratik yönü ise daha çok feminizmde, postkolonyalizmde, ekolojik hareketlerde ortaya çıkar. Bu noktada feminizmi öne çıkarmak gerekiyor. Çünkü aktivist hareketlerinin yanında teorik zeminde de geniş bir literatüre ve kendi geleneğine sahiptir. Posthümanizm için de feminizm hem postmodernizme göre hem diğer aktivist hareketlere göre daha merkezidir. Ancak posthümanizmin özgürleştirme hareketi, feminizmden de postmodern gelenekten de ekoloji merkezli aktivist hareketlerden de beslenir. Posthümanizm öznenin ve temsil nosyonunun parçalanması, özgürleşim hareketinin gerçekleşebilmesi için yelpazesini geniş tutar.

3. Postmodernizm'den Postkolonyalizm'e Temsil Düşüncesi

Modern düşünce; bireyin kendisini algılamasını, hissetmesini ve bir eyleyen olarak algılanmasını sağlayan, denetimi "iyiliğin ilkesi" olarak ortaya koyan özne anlayışına gönderimde bulunur. Özne, kişinin eyleyen olarak davranma ve eyleyen olarak kabul görme isteğidir. Özneleşme ise bireyin özneye dönüşmesidir. Eskiden dünyanın düzeni olan şey yönlendirilme ilkesi haline gelir. Yani özneleşme bireyin aşkın değerlere tabi olmasının tam tersidir. Eskiden insan Tanrı'da kendi ilkesini bulurdu. Ancak modern dünyada insan kendi değerlerinin temelidir. Ahlaklılığın temel ilkesi olan özgürlük, kendi kendisinin amacı olan bir yaratıcılık haline gelmiş ve tüm bağımlılık biçimlerine karşı çıkmıştır.

Batı düşüncesinin son asırlarına hâkim olan özne merkezli anlayış, Descartes'ta epistemik, Kant'ta otonom ahlaki, Hegel'de tarihsel, Marx'ta ekonomik özne formunda kendini gösterir. İsimleri ve biçimleri farklı da olsa tüm bu teoriler kendisiyle özdeş, kendisine referansla anlam ve hakikatin temellendirildiği bir anlayışa sahiptir. Bu şekilde modern düşüncede ben ile öteki (self and other)

düalizmi, ötekini dışlayan, ötekinin farkını kendi aynılaştırıcı mantığı içerisinde eriten bir mahiyete sahip olmuştur. Bu durum temsil düşüncesi olarak da ifade edilir. Ben-öteki ayrımındaki ben, temsil nosyonunun esasıdır. Özne; sınırları çizilmiş, tanımlanmış, temelleri atılmış bir temsildir. Geleneksel metafiziğin epistemolojik karşılığının temsilcilik olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bu, epistemolojide de kendilik durumudur ve öyle tanımlanır. Bilgi de böylece genelleştirilmeye, totalizme mümkün hale gelen bir kavram olur. Sonuç olarak hakikatin kendi kapsamı içerisine aldığı bireyler, tam anlamıyla temsilci kavramlar üretme meselesinin parçasıdırlar.

Modernitede temsil kavramı, gerçekliğin düşüncede ve dilde anlamla içerik kaybına uğramadan yansıtılması anlamına gelir. Temsil, şeylerin özünü temsil etme iddiasıyla, öznenin nesne üzerindeki ve düşüncenin varlık üzerindeki hâkimiyetini sağlayarak tam bir güç ilişkisi tahsis eder. Zira temsil edilen şey bilincin sınırları içerisinde hapsedilmiş, hâkim gücün ifadesi haline gelmiştir. Temsil bu yönüyle bir tarafta düşünceyi diğer tarafta varlığı konumlandırır. Onlar arasındaki ilişkiyi rasyonelite temelinde anlamaya çalışan düalist düzleme ve mantığa gönderme yapar. Temsil düşüncesi, özü temsil ettiği iddiasıyla özcü, temelci varlık dünyasını özne-nesne, normal-anormal, doğru-yanlış, logos-mitos, kozmos-kaos gibi ayrımlar ekseninde ele alan düalist, merkezinde rasyonel özne olduğu için hümanist, subjektivist ve rasyonalist karaktere sahiptir. Bu özellikleriyle hem epistemik hem ontolojik hem de etik-politik açıdan tam bir güç mekanizmasıdır.[235]

Modern düşünce, evrensel insan doğası fikri ile insan bilimleri adı altında temsil analizlerine girişmiş ve doğal ile toplumsal olan arasındaki ayrımı bu şekilde ifade etmiştir. Doğal olanı yeniden tanımlamak, doğal olanın kendi zihinsel temsillerine göre üretilmesini sağlamıştır. Modern düşünce, nesneye hakikat iddiasıyla yaklaştığını söyleyerek modern dönemin normlarını belirlemiş, gerçekliği tayin etmiştir. Modern episteme; neyin doğru neyin yanlış, neyin normal neyin anormal olduğunu insan doğasıyla temellendirmiştir. Ancak insan doğası denilen şey, şu

[235] Kasım Küçükalp, Sema Çevirici, "Postmodern Anarşizm ve Temsil Sorunsalı", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sy. 10 (2019), s. 39.

sayfaya kadar ortaya konulduğu üzere, doğal olmayan bir inşa ürünüdür. Bu manada da "doğa" kelimesi bir spekülasyondan ibarettir.

Postmodern dönemdeki öteki lehine yapılan farklılık tartışmalarının da akıl merkezli düşünme biçiminin olumsuz sonuçlarının idrak edilmesi ile ortaya çıktığı söylenebilir. Bu dönemde insanın, daha doğrusu öznenin otonomluğuna, özerkliğine vurgu yaparak inşa edilen rasyonel düşüncenin ontolojisinin pek çok açmaza sahip olduğu fark edilir ve dile getirilir. Bu bağlamda da insan ve varlık hakkında yapılan sorgulamalar, epistemik kaygılardan ve kategorilerden arındırılarak etik bir kaygıya dönüşür. Her şey gibi rasyonelliğe bağlanmış özgürlük düşüncesinin de esasında totaliter, dışlayıcı bir söylem inşa ettiği belirtilir. Farklılıkların ve öteki olarak nitelendirilenlerin gündeme getirilmesi esas mesele olur. Bundan dolayı da modern hümanistik düşünceye eleştirel yaklaşılır, farka yönelik etik sorumluluk öne çıkarılır.[236]

Modernlik; aklı özgürleştirme adı altında, kadınları, çocukları, emekçileri ve diğer sömürgeleştirilmiş olanları kapitalist bir seçkinler grubunun boyunduruğu altına sokmak gerektiği fikri ile mûkimdir.[237] İçinde bulunulan postmodern zamanda küresel, kapitalist iktidar hâlâ başkalığa ve ona ait olan ne varsa her şeyi tamamen ele geçirme niyeti ve çabası içindedir. Her ne kadar düşünsel olarak farklı bir isimlendirme içinde olunsa da küresel kapitalist tahakküm amacında bir değişikliğe gitmemiştir. Ancak hem düşünsel alanda hem de kısmi olarak da olsa pratikte postmodern hareketler, ötekinin sorumluluğundan da sorumlu olmak ya da ötekine adalet tesis etmek amacıyla çalışmaktadır.

Postmodern düşüncelerin ve hareketlerin en önemli çabalarından biri adaleti benden (self) başlayarak değil, ötekinden (other) başlayarak düşünme ve sağlama çabası içerisinde olmasıdır. Beyaz, Batılı, homoseksüel, erkek, burjuva ve siyasi varlık olan evrensel öznenin temelleri, başkalığın ve ötekilerin tanınması ve onların yeniden düşünülmesiyle sorgulanmaya başlanmıştır. Levinas da klasik hümanizmin ötesine geçecek bazı düşünceler ile bu durumu sağlamaya çalışan düşünürlerdendir.

[236] Sema Çevirici Atilla, *Episteme ve adalet ilişkisine dair bir inceleme*, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2022, s. 185.
[237] Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 231.

Levinas, ötekine benlik/öznellik tanınması için mücadele veren insan haklarının, evrenselliğin, eşitlikçi yasaların ötekiyi ıskaladığını düşünür. Hepsi, insanın insanlığını "ben" konumunda arayarak sorunlu kısımdan hareket eder. Bu yüzden Levinas, insanın "ben"den hareketle değil, ötekinden hareketle düşünülmesi gerektiğini savunur. Ancak böyle bir düşünce çoğulçuluktan, farklılıktan yola çıkarak evrensel barışı hedefleyen siyaset felsefesi mahiyeti arz etmektedir.[238]

Levinas'a göre, Hristiyanlığın, Avrupalı felsefelerin ve siyasi özgürlük hareketlerinin atladığı çok önemli bir husus vardır. Bu da Batı metafiziğinde bedenin "ben"e katılıp ondan ayrılamaması, ona zincirli olmasıdır. Burada kastedilen beden biyolojik beden değildir. Fakat başkasının bakışı altında, ırklı, cinsiyetli olarak tecrübe edilen, kültürel anlamlarla dolu bedendir. Bunun esas sebebi de Platonculuğun ve Hristiyanlığın esası olan maddeden bağımsız öz veya bedenden bağımsız ruh değildir. Asıl sebep bedenin tarihsel, kültürel ve toplumsal unsurlardan bağımsız bir şekilde var olmasının imkânsız olmasıdır.[239]

Levinas, hâkim bütüncül anlayışın Batı felsefesinin uzun tarihinin bir sonucu olduğunu düşünür. Lineer, ilerlemeci tarih anlayışına paralel bir şekilde mutlak ve objektif bir anlamın açığa çıkacağını savunur. Levinas'ın karşı çıktığı bu zihniyet, Batı düşüncesinin ötekiyle girdiği ilişkiyi biçimlendirmiştir. Bilgi ve teori ile ötekini anlamaya yönelik her teşebbüs, ötekinin farklılığını aynının bir parçası haline getirerek buharlaştırır. Ötekine karşı bitmez tükenmez bir şiddet durumu ortaya çıkar. Bu güç ilişkisi, ötekinin değişmez yazgısını belirler. Ontolojik bir özne nosyonuna dayanan bu güç ilişkisi, ötekini daima bir dönüşüme tabi tutmaya çalışır. Her şeyi açıklamaya kendini muktedir gören özne nosyonu, Batı metafizik geleneğinin çeşitli düalist belirlemeleri sonucunda tüm varlığı soyut, rasyonel bir şema içerisinde tekdüze hale getirir. Böylece farklı olanı düalizmlerle eleştirir. Bundan dolayı Batı felsefesinin ötekine karşı şifa bulmaz bir alerjisi vardır. Bu alerji ötekinin farklılığını kaybetmesi için elinden geleni ardına koymaz. Buna Levinasçı ifade ile *metafiziğin şiddeti* denebilir. Öteki, hiçbir şekilde kendini algıladığı farklılık içerisinde kendisini tanımlayamaz. Levinas da bunun son

[238] Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi*, Yapı Kredi Yayınları, 2005, ss. 151-52.
[239] a.g.e., s. 141.

bulmasının, ötekinin kendi radikal farklılığını anlam, değer ve etik sınırlarıyla açığa çıkarma imkanına sahip olmasında yattığını düşünür.[240]

Levinas için varoluş, çoğulcudur ve kastedilen, var olanların çok olması değildir. Var olmanın kendisinde bir çoğulculuğun bulunmasıdır. Öteki ile ilişki, varoluşun doğal bir sonucu olup yüzeysel bir sempati veya hemhal olma durumu değildir. Çünkü onun varlığını kuran şey onun ötekiliğidir, başkalığıdır,[241] yani ontolojiktir. Öteki, benim olmadığım şeydir. Bunun sebebi, onun karakteri ve fiziği değil, ötekiliğin ta kendisidir. Örneğin cinsiyet özcü bir farklılık olmayıp sadece ampirik, biçimsel bir farklılıktır.[242] Dolayısıyla kadın-erkek şeklinde yapılacak ve belli bir ontolojiye zemin hazırlayacak düalist ayrımlar gerçeklikten uzaktır. Düalist ayrımlarla yapılan belirlenimler, ampirik olarak bir farklılığı belirtse dahi özcü bir ayrıma vurgu yapamaz. Siyahinin görünüşü beyaza nazaran ampirik farklılıktır. Ancak bu farklılık ve tecrübe siyahinin beyazdan daha az varoluşa sahip olduğunu imleyen bir özcülük ifade edemez. Ampirik olarak gerçeklik bir anlamda bölünür, ancak gerçekliğin imkânı da çokluk olarak koşullandırılır ve bu durumda hiçbir çelişki de ortaya çıkmaz.

Farklılığı, ötekiliği ele alan bir başka düşünür de posthümanizmin ontolojik zemini için çok büyük öneme sahip olan Deleuze'dür. Ötekiliği bilgi-iktidar ilişkisi bağlamında epistemolojik bir tartışma olarak ele alan Foucault'nun aksine Deleuze, farklılık meselesini daha ziyade ontolojik bağlamda ele alır. Bunu Deleuze'ün Nietzsche'nin oluş felsefinden etkilenmesi olarak da algılayabiliriz. Çünkü ikisi de ontolojik aşkınlık düşüncesinin oluşu ve farklılığı yadsıdığını düşünür, ikisi de varlığı oluş olarak görür, oluşun farklılığa kapı açtığını düşünür. Deleuze, varlığı oluş olarak gören ontolojik içkinlik düşüncesine sahiptir. Çünkü aşkınlık, farklılıkları baskılayıp onları yok etmeye çalışırken; içkinlik, farklılıklara sunulmuş bir imkânı ifade eder. Deleuze'ün de birtakım çağdaşları gibi temel amacı, klasik ve modern felsefe anlayışlarının farklılığa imkân vermeyen özdeşlik mantığına ve karakterine karşı çalışmalar yapıp bu özdeşlik mantığını deşifre etmeye çalışmak,

[240] Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, ss. 59-60.
[241] Direk, *Başkalık Deneyimi*, ss. 101-2.
[242] a.g.e., ss. 114-15.

en sonunda da yaratıcılığı, oluşu, tekilliği, farklılık düşüncesini merkeze alan bir felsefe anlayışı geliştirmektir.[243]

Deleuze'e göre, herhangi bir hakikat deneyimi bilinç dışından, özellikle de toplumsal bilinç dışından bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Çünkü en rasyonel olduğu düşünülen akıl yürütmeler ve buna bağlı olarak ileri sürülen kategoriler dahi, toplumsal bilinç dışı denilen arzudan ve arzu politikalarından bağımsız bir şekilde oluşmaz.[244]

Klasik felsefe anlayışları, modern düşünce, yani genel olarak Batı metafiziği, kavramlar ile kapalı bir sistem oluşturmuştur. Kapalı bir sistem olduğu için de farklılıklara, olumsallığa, oluşa imkân vermemiştir. Deleuze, savaş açtığı Batı metafizik düşüncesini eritip asimile etmekten ziyade, onun sistemini değiştirip başkalaştıracak olan, yeni ve çoğulcu öğelerle bağlantı imkanının tanındığı bir istikameti izlemeye çalışır. Ona göre bir sistem, kavramların özlerden ziyade olay ve durumlarla ilişkili olmasına bağlıdır. Bu da açık bir sistemin şartıdır. Onun felsefesi kapalı bir sistem olmaktan ziyade açık bir sistemdir ve oluşa, farklılığa, olumsallığa imkân tanır.[245] Deleuze'ün oluş felsefesi ve farka açtığı imkân posthümanizmin ontolojisinin temelinde yer alır. Bundan ötürü onun farka açtığı imkân ve oluş felsefesi posthümanizm bölümünde işlenecektir.

Levinas ve Deleuze gibi Lyotard da öznenin kendisiyle özdeş olduğu, öznenin kendisini anlayabileceği bir temsil fikrine karşı çıkar. Çünkü özne merkezli düşünce, peşinen temsil eden ile temsil edilen arasında bir farklılık olduğunu varsayar. Böylece öznenin kendi özünü temellendirme çabası, kaçınılmaz olarak öznenin, temsilin çarpıtılması anlamına gelir. Oysa öznenin özü, rasyonalist bir perspektiften kavrama çabasını sürekli olarak dayatacak ve bu dayatma yanlış bir temsil etkinliğine dönüşecektir.[246] Rasyonalist öznenin tahakkümü hem genel olarak bilgiyi ve ön kabulleri hem de temsil edilenin mahiyetini belirler.

---

[243] Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları,* ss. 83-84.
[244] Kasım Küçükalp, "Deleuze ve Guattarı'nin Arzu Felsefesi ve Politikası", *Felsefe Dünyası,* sy. 49 (2009), s. 236.
[245] Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları,* ss. 85-86.
[246] a.g.e., s. 116.

Lyotard bilginin ve bilgiye ait olduğunu zannettiğimiz kavramların iktidar mekanizmaları tarafından üretilmiş olduğunu savunur. Kavramlar düalist bir çerçevede katı şekilde sınırlandırılmış, keskin çizgilere sahip şekilde üretilmiştir. Bundan dolayı kavramlar tam bir aldatmaca ürünüdür. Bilgi mekanizmalarının ve toplumsal pratiklerin çalışmasını sağlayan şeyler kavramlar değildir, fakat kavramlar çalıştırıyormuş gibi görünür. Ancak Lyotard'a göre sistemi çalıştıran asıl unsur, Marksist bir tanımla sermaye iktidarıdır; çünkü o, herkesi ve her şeyi belirleyen, dışarıdakileri ve içeridekileri, izin verilenleri ve verilmeyenleri, kabul görenleri ve görmeyenleri sınıflandıran güçtür. Bilginin konusu olan kavramlar, bu açıdan bakıldığında bir ticarettir. Yine de kavramlardan kaçışı mümkün görür.[247] Sistemin buyurduğu, inşa ettiği, dayatttığı ve işlerlik kazandırdığı kavramlardan kurtulmanın, çözümün anahtarı olduğunu düşünür.

Bu kavramların içerisine adaleti de eklemiş olacak ki adaletin veya adil toplumun sağlanabileceğini de düşünmez. Çünkü adalet kavramı, genel geçer bir model anlayışı demektir. Adalet sorusu her sorulduğunda adaletin tanımını yapan, adaleti belirleyen bir kurucu konsey de beraberinde gelir. Politik olan teorik olandan üretilmeye çalışıldığında her toplum, her kesim ve her sistem kendi cevaplarını verir. Bu da otonom ahlakın kaçınılmazlığı demektir. Yani kaçınılacak şeye, yıkılmak istenen anlayışa geri dönmektir. Adil olanın doğru olan tarafından belirlenmesi, adaletin uygulanması için neler yapılması gerektiğini buyuracak uzman, filozof veya bilim adamı topluluğunu ve onların teorik söylemlerini gerektirecektir.[248] Lyotard; apaçık şekilde adaleti, bir başka ifadeyle özgürleşimi tanımlamanın, onu sağlayacak şeyin ne olduğunu söylemenin makro teori olduğunu belirtir. Makro teoriler ise bütüncül ve totaliterdir. Farklılığa, çoğulculluğa yönelebilmek, haksızlıkları ve adaletsizlikleri bitirebilmek için totaliter makro teorilerin seçenek olmadığını belirtir.

Postmodern dönemde pek çok teorisyen politik olayları ve güçleri Marksist perspektiften ve Marksist ideoloji içerisinde eleştirmeyi bırakmıştır. Politik mücadelenin artık mikro politika üzerinden yürüdüğünü kabullenmişlerdir.

[247] Jean François Lyotard, *Libidinal Ekonomi*, çev. Emre Sünter, Hil Yayınları, 2011, s. 28.
[248] Jean François Lyotard, Jean-Loup Thebaud, *Hakkıyla*, çev. Emine Sarıkartal, Ahmet Oz, İthaki Yayınları, 2014, ss. 67-68.

Postmodernizmin mikropolitik düzlemde bulunması feminizmin, ekolojik grupların, cinsiyet özgürlüğü hareketlerinin destekçisi olmasına sebep olmuştur. Hatta bazıları da bu hareketlerin içerisinde aktif olarak yer alan kişilerdir. Çünkü mevzu bahis aktivist hareketler kapitalizmin, baskıcı toplumsal hareketlerin, cinsiyetçilik, ırkçılık ve homofobi gibi karakteristikleri olan tahakküm araçlarının karşısında duran özgürleşme hareketleridir. Yeni aktivist hareketler de postmodern düşüncenin merkezsizleştirme, çoğulculuk, farklılık gibi ilkelerinden oldukça istifade eder. Postmodernizmin toplumsal ve kültürel bağlantıları politikleştirmesi onlara yeni imkanlar açar.[249]

Zaten 1980'li yıllardaki politik hareketler söz konusu olduğunda postmodernizm çoğunlukla şemsiye kavram olarak toplumsal, cinsiyet, ırk ve özne konumlarının politikasını işleyen hareketler için kullanılıyordu. Bu da doğal olarak marjinal grupların, marjinal bireylerin kendi konumlarını dile getirebilmek ve farklılığı olumlayabilmek için postmodern teoriyi kullanmalarına sebep oldu. Dolayısıyla postmodernizm hem kimlik politikası hem de farklılık politikası çatısı altında teorileştirildi. Farklılık politikası da modern politikada toplumsal cinsiyet, cinsel tercih, ırk gibi hiyerarşik olarak daha aşağıda konumlandırılmış kategorileri özgürleştirmek için ortaya çıkan yeni politik gruplaşmaları ifade eder. [250] Bunların en meşhuru ve posthümanizm için belki de en önemlisi feminist harekettir.

Feminizm özcülük, temelcilik ve evrenselcilik nosyonlarıyla dayatılan ve meşrulaştırılan modern teoriye karşı eleştirel yaklaşıma sahiptir. Özellikle insan hakkındaki hümanist söylem, erkeklerle kadınları düalist çerçevede konumlandırıp ikisi arasındaki farklılıkları kadın üzerinde eril tahakküm kurulması için kullanıyordu. Dolayısıyla modern hümanist toplumsal pratikler, insana ait nitelikleri erkek lehine taçlandırmaya yarayan evrensel özü dikte eder. Yine de bazı feministler ve bazı feminist hareketlerle hümanizmin organik bağı vardır. Zira demokrasinin burjuva hareketi ve patriyarkal düzenin temsili olduğuna dair ifadelerin yanı sıra modernizmin ve hümanizmin kadının özgürleşmesi için belli belirsiz bir miras bıraktığını belirtenler de olmuştur. Feminist hareketler de bir

[249] Best, Kellner, *Postmodern Teori*, ss. 48-49.
[250] a.g.e., s. 287.

dönem modernizme ve hümanizme ait insan hakları, eşitlik, demokrasi, özgürlük gibi kategorileri ve kavramları kullanarak kadının toplumsal eşitsizliğini vurgulamış ve kadını özgürleştirmeye çalışmıştır. Modernizmin içerisinden çıkan, patriyarkal düzene ve toplumsal cinsiyete karşı yapılan özgürleşim söylemleri tarihsel açıdan tam bir başarıya ulaşamamıştır. Bundan dolayı da bugün birçok güncel politik kadın hareketi marjinaller tarafından dile getirilir. Kısacası feminist literatürde bir kısım feminist hareket modernlik mirası ile iş görürken diğer kısım yeni bir postmodern teori ve politika çağrısında bulunur.[251]

Feminizmin postmodern düşünceden istifade etmesi, postmodernizmin temel karakteristiklerine dayanır. Bunlardan ilki postmodernizmin özne eleştirisidir. Erkek-insan merkezli özneye getirilen eleştiriler, feminist mücadeleleri zayıflatmanın aksine onların sürdürülebilmesi için büyük bir önem taşır. Çünkü öznenin merkezsizleştirilmesi ve öznenin bir inşa olduğunun teorileştirilmesi, feminist eylem hareketinin bir bileşeni olarak kullanılabilir. Ayrıca heterojenlik, farklılık, mikropolitika gibi postmodern kavramlar feminizmin ya da diğer radikal politik projelerin, azınlıkların yürüttüğü hareketlerin hizmetine sunulabilecek bir mahiyettedir. Foucault olsun Lyotard olsun postmodern epistemolojideki evrenselleştirici, totalleştirici üst anlatıların yapıbozuma uğratılması, bütünleştirici açıklamalardan kaçınılması, farklı kadınların, farklı ırkların, farklı cinsel tercihlerin, farklı etnik unsurların kendilerini ifade edebilmeleri ve özgürleşebilmeleri için sağlam bir teorik düzlemi oluşturur. Postmodernizm farklılığa sahip bireylerin, grupların özne konumları arasındaki heterojenliğine dikkat çeker.

Aydınlanmanın ve modernizmin özgürleştirme üst anlatısı sorgulamaya tabi tutulur. Aydınlanma söylemlerinin yeri bütüncül olmayan postmodern teoriler ile doldurulmaya çalışılır. Zaten hem feminizm hem postmodernizm evrensel özne anlayışının doğasına, zihnine, sürecine, bilimine ve de öznelliğine karşı ciddi şüphecilik içerisindedir. Bu noktada ikisi arasında dayanışma ve ortaklık söz

[251] a.g.e., ss. 290-91.

konusudur. Postmodernizm, feminizmin evrenselleşme eğilimine karşı iyileştirici ve düzeltici bir etki yapar.[252]

Postmodernizmin ve feminizmin ortak noktası, bilginin mahiyetine, temsil düşüncesine ve bunların dekonstrüksiyonuna dayanır. Bunun yanında feminizm, postmodernizmin temsil düşüncesi bağlamında toplumsal olarak inşa edilmiş kadın bedeni, kadın hakkındaki arzular üzerine düşünmesini sağlar. Arzu, postmodern düşünce için oldukça sorunlu bir kavramdır. Zira hem postyapısalcı ideolojinin bir değeri hem de Marksist eleştirilerin dekonstrüksiyona uğratmak istediği tüketim toplumunun bir normudur.[253] Arzu üzerine çalışmak iki hareketin de yararınadır ve birbirleriyle etkileşimini arttırmaktadır.

Erken feminist hareketler kadının tarihsel olarak, ki bu tarih rasyonel düşüncenin entelektüel söylemlerinin oluşturduğu tarihtir, dışlandığı alanlarda eşitlik talebi içerisindedir. Amaç kadının politik teoriden, Marksizm'den, felsefeden, psikanalizden ve diğer teorik söylemlerden dışlanmasını tersine çevirmek, içerisine girdiği alanlardaki söylemleri dönüşüme uğratmaktır. Böylece kadın, hâkim veya eşitlik içerisinde olacağı alanları genişletecektir. Ancak bu yaklaşım içerisinde bazı temel problemler barındırır. Çünkü kadının eşitlik istediği alanlar, patriyarkal düşüncenin inşa ettiği, temelini oluşturduğu alanlara yöneliktir. Bundan dolayı bu alanlarda eşitlik istemek, kadını bir farklılık olarak denklemin içine katmaz. Eşitlik talebi en fazla kadının aynı statüye yükselmesine sebep olur. Ancak aynılık, erkek merkezli evrensel insanlık inşasına dayanan aynılıktır. Burada sadece maskülen mantık ve sorgulayan erkek düşüncesi vardır. Aydınlanma modernizminin evrensel öznesi, cinsiyetli yani erkek ve aşkın öznedir. Daha spesifik tanımlarla anlatılacak olursa Batılı, burjuva, beyaz, heteroseksüel, erkek temellidir.

Bu söylemin tam karşısına farklı bir öznellik inşa etme çabasına girilirse de bu, kadını ve feminizmin öznesini özcü, tarihsel olarak sürekli ve erkek öznenin karşı kutbunu oluşturan bir öznelliğe götürür. Yani kadın bu sefer Batılı, burjuva, beyaz, heteroseksüel kadın öznesi durumuna düşer. Bundan dolayı feminizm, epistemesini

[252] Sue Thornham, "Postmodernism and Feminism", *The Routledge Companion to Postmodernism*, ed. Stuart Sim, Routledge, 2005, s. 40.
[253] Linda Hutcheon, *The Politics of Postmodernism*, 2. bs., London: Routledge, 1989, s. 144.

ve öznelliğini tarih ve kültür ile inşa edemez. Evrenselleştirilmiş bir kadın öznesini teorileştiremez, bunlardan kaçınmak durumundadır. Bu sebeple hareketin önündeki seçenek kadının farklılıklarını öne çıkartmak, parçalı bir episteme pozisyonunu benimsemek, Aydınlanma merkezli teorilerden uzak durup pek çok benzerliğe sahip olduğu postmoderniteyle temas içerisinde olmaktır. Zaten feminist teori, Lyotard gibi düşünürlerin meşrulaştırma ve üst anlatı gibi düşüncelerinden oldukça faydalanma eğilimi içerisindedir.[254]

İki hareketin pek çok ortak noktası olması, etkileşimlerinin had safhada olması ve birbirlerinden beslenmeleri, birbirlerinin aynısı olduğu veya birbirlerine indirgenebilecekleri anlamına gelmez. İkisini birbirinden ayıran ve fikir ayrılığına düşüren önemli hususlar vardır. Tabi feminizmin tarihi seyri, köklerinin postmodernizmden daha eski olması, modernizm ile feminizmi kesiştirmeye çalışan tarihi dönemlerin olması bunun önemli sebeplerindendir. Ancak güncel veya güncele yakın zamanlarda da feminizm ve postmodernizmi birbirinden ayıran noktalar vardır.

Feminizmi ve postmodernizmi birbirlerinden ayıran hususlardan biri postmodernizmin ayrıcalıklı bir konum inşasını reddetmesidir. Çünkü feminizm böyle bir konumu elde etmeyi ideolojik düzeyde kabul eder. Feminizm postmodern düşüncenin dekonstrüksiyon stratejilerini kullanırken —postmodernizmin aksine— herhangi bir politik karışıklık yaşamaz. Zira feminizmin toplumsal pratikleri ve cinsiyet ilişkilerindeki üretimi anlamak için belli bir sabitesi bulunur. Bu aynı zamanda onun gücü, hatta gerekli unsuru olarak görülür. Aradaki farklılığa rağmen hem feminizm hem de postmodernizm hâkim temsil düşüncelerini anlamak için beraber çalışır.[255] Feminizmin ve postmodernizmin en önemli farklarından biri de postmodern düşünce, sosyal ve politik değişimlere karşı herhangi bir strateji ve direniş içerisine girmez ve böyle bir amacı yoktur.[256] Ancak feminizm için durum tam tersidir. Feminizm teorik olduğu kadar pratiktir. Teorisinin pratikte karşılık bulma amacıyla ortaya çıkartıldığı bile söylenebilir.

[254] Thornham, "Postmodernism and Feminism", ss. 38-39.
[255] Hutcheon, *The Politics of Postmodernism*, s. 154.
[256] Thornham, "Postmodernism and Feminism", s. 41.

Feminizm gibi teorik olarak postmodernizmden faydalanan, ondan beslenen ve aynı zamanda pratik değişimler amacıyla aktivist hareketlere girişen diğer hareket de postkolonyalizm, sömürge-sonrasıcılıktır. Coğrafi keşiflerle başlayan, Sanayi Devrimi'yle zirveye çıkan sömürgecilik faaliyetleri Avustralya'dan Amerika kıtalarına kadar uzanan, tüm dünyayı kapsayan bir mahiyettedir. Bu nedenle kapitalizmin analizi ve kapitalizme yapılan eleştiriler postkolonyalizmi anlamak için doğrudan veya dolaylı olarak büyük önem arz eder. Bundan dolayı postmodern ve postyapısalcı düşünceler üçüncü dünya ülkelerinin ve üçüncü dünyaya ait insanların problemlerinin anlaşılmasında başat konumdadır. Çünkü postkolonyal düşüncelerin ve çalışmaların temel ihtiyacı, kapitalist dünyanın iç mantığını, üst anlatılarını ve kapitalist üst anlatıların çıkış sürecini anlamaktır.[257] Bu noktada da içerisinde pek çok eski Marksist barındıran, ekonomi-politik üzerine pek çok eser yazan veya yazılmış eserleri yorumlayan postmodern dönem düşünürlerinden daha iyisini bulmak zordur.

Sömürgecilik faaliyetleri sonucunda Avrupa kıtası müthiş bir refaha kavuşurken diğer kıtalardaki ülkeler öz kaynaklarını kaybetmiş, Batı'nın kârını arttırdıkları ölçüde var olmuşlardır. Sömürgecilik faaliyetinin ekonomik yanı bir kenara bırakıldığında karşımıza sömürgeciliğin kültürel ve toplumsal sonuçları çıkar. Bu sonuçların en önemlisi ve en çok yankı bulanı ten rengi üzerinden, bilhassa Afrikalılara, yani siyahilere yapılan ırkçılıktır. Bu ırkçılık anlayışının altında ise insanın ancak beyaz ise insan olabileceği düşüncesi yatar. Bu düşüncenin sonucu olarak da siyahiler yüzyıllar boyunca insan olarak görülmemiş, maymun ile aynı seviyede kabul edilmiştir.

Olayın kültürel boyutu da başka bir husustur. Hegel'de apaçık ortaya çıkan Batı kültürünün üstünlüğü savı, beyaz Batılıların burjuva kültürü dışındaki tüm kültürleri geri kalmış, modası geçmiş, işe yaramaz ve yanlışlanmış kültürler olarak görür. Batı'nın değerleri ve düşünce biçimine sahip olmayan her tür düşünce, gelenek ve kültür yargılanmıştır. Batı kültürü, ilerlemeci tarihin ulaşacağı son noktadır. Bundan dolayı bir kültürün ulaşması gereken tek yer Batı'nın burjuva

[257] Arif Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry*, c. 20, sy. 2 (1994), s. 352.

kültürüdür. Kıyafetinden yemek alışkanlığına, düşünce biçiminden dünyayı kavrayış biçimine, dini inancından siyasi tutumuna kadar her şey Batı'nın burjuva geleneğine uygun olmalıdır. Asırlarca süren bu tavır ve kapitalist medya toplumuyla tamamen yaygınlaştırılan kültürel tutum, hiyerarşik yapılara, düalist tavırlara sahip özcü bir üstencilik barındırır.

Postkolonyal çalışmalar da yüzyıllar boyunca dünyayı biçimlendirmiş ve sömürmüş Batı üstenciliğine karşı ortaya çıkar. Bilhassa Afrikalıların Amerika'da gördüğü tavır, ten rengi üzerinden yapılan ırkçılıklar postkolonyal çalışmaların ana noktasını oluşturur. Ancak bununla da sınırlı değildir. Hispaniklere, yani İspanyol kökenli Güney Amerikalılara, Asyalılar ve İslam dünyasını da kapsayan Doğu dünyasına karşı olan üstenciliğe de karşı çıkarlar. Postkolonyal çalışmaların odak noktası farklılık politikası, öteki etiğidir. Öteki olarak görülenlerin, yani beyaz, Batılı olmayanların hiyerarşik olarak aşağıda konumlandırılmasına karşı çıkılır. Bu noktada da postmodern dönemde ortaya konan Batı metafiziğinin dekonstrüksiyonundan ve ötekiye yönelik çalışmalardan istifade eder.

Hem postmodernizm hem postkolonyalizm birbirine benzeyen, modernizmin ve sömürgeci hareketlerin tarihsel ön kabullerini ve inşalarını yıkmaya çalışan edebi ve kültürel hareketlerdir. İki hareket de temsil düşüncesinin totaliter sistemlerine ve emperyalist kültürün muhafazakâr karakteristiklerine son verme amacıyla yeni yöntemler uygulama ve dönüşümler sağlama çabası içindedir. İki hareket de temsil düşüncesinin temel krizini ortaya koyar. Batı metafiziğini ve metinlerini yapıbozuma uğratacak faaliyetler ve çalışmalar içerisine girer.[258]

Postkolonyalizm ve postmodernizm pek çok noktada birbiriyle kesişir. Hatta postkolonyalizmin postmodernizmin çocuğu olduğunu söyleyenler de vardır.[259] Uyumlarının en belirgini ve en önemlisi radikal bir değişimi imlemeleridir. İki hareket de bilhassa Batı dünyası için radikal bir değişimi buyurur. Radikallikten kasıt ise yüzyıllar boyunca süre gelen geleneğin ve anlayışın yerinden edilmesi, ona alan bırakılmadan terk edilmesidir. Postkolonyalizm, sömürgeci emperyalist

[258] Lotfi Salhi, "Introduction", *Postmodern and Postcolonial Intersections*, Cambridge Scholars, 2020, ss. 1-2.
[259] Dirlik, "The Postcolonial Aura", s. 348.

ideolojileri ve iktidarları devirmeye çalışırken postmodernizm patriyarkal hakimiyeti ve klasik metafizik düşünceyi devirme, onları yerlerinden etme niyetindedir. Bu da onların güç ilişkilerinin doğasıyla ilgili yaptığı analizlerinin kesişmesine neden olur.

İki hareket de sosyal gruplardaki güç ilişkilerine dair pek çok analiz yürütür. Güç ilişkilerine karşı yapılan eleştiriler ve analizler hâkim ideolojilere karşı pozisyon alınması ile alakalıdır. Postkolonyalizm sömürgeci düşünceyi ve eylemleri reddedip onların karşısında yer alırken; postmodern çalışmalar modern düşüncenin, pratiklerin, kısaca üst anlatıların reddinden yana konumlanır. İkisi de geleneğe, oturmuş düzene karşı çatışma içindedir. İkisi de ötekileştirmeye, ben-öteki, biz-onlar şeklinde yapılan tanımlamalara ve konumlamalara karşıt görüşler ortaya koyar. Farklı toplumsal gruplar içerisindeki temel düşünce biçimleri, temel tanımlamalar, belirlemeler, örneğin sömürgeci-sömürülen, özne-nesne, akıllı-akıldışı, normal-anormal gibi belirlemeler ve bunun üzerine inşa edilen ilişkilere karşı bir pozisyondadır. Toplumların bu karşıtlık üzerine inşa edildiğini belirtip bu karşıtlığı tanımadıklarını duyururlar. Bundan dolayı da yerleşik kültürlerin iktidar güçleriyle belirlenmiş olduğu savı da iki hareketin başka bir kesişim noktasıdır. Kültürler içerisindeki tanımlamaları ve ötekileştirmeyi reddeden iki hareket, bir melezleşmeyi ya da başka bir ifadeyle çok kültürlülüğü, hiyerarşik anlayışa dayanmayan toplumsal çoğulculuğu savunur.[260]

Mevzu bahis toplumsal çoğulculuk posthümanist girişimin toplumlar ve hatta türler arası adalet çabasının hedeflerindendir. Merkezine belli bir türü veya belli bir insan tipolojisini koymayan posthümanist düşünce için ben-öteki ayrımını gerçekleştirebilecek ideal insan tanımı yoktur. Dolayısıyla Afrika kökenliler, Latinler, Asyalılar temsil metafiziğinin "öteki" kutbunu oluşturmazlar. Bunun yanında kadınlar, homoseksüeller, ekonomik olarak alt kademede kalan işçiler de ben-öteki düalitesinden kurtarılmaya çalışılır. Bu hedef doğrultusunda da posthümanizm, postmodernist düşünceyi ve postkolonyalist çalışmaları miras almıştır. Toplumlar, insanlar ve nihayetinde türler arası hiyerarşiyi yıkma hedefinde

[260] Taher Ben Khalifa, "Postmodern and Postcolonial Intersections: Theoretical and Practical Contexts of Debate", *Postmodern and Postcolonial Intersections*, ed. Lotfi Salhi, 2020, ss. 96-99.

olan posthümanizm teorik ve pratik olarak postmodern, postkolonyal düşünceyi sürdürme ve başarıya ulaştırma hedefindedir.

İKİNCİ BÖLÜM

II. GENEL HATLARIYLA POSTHÜMANİZM

A. Posthümanizm Kuramının Felsefi ve Eleştirel Temelleri

Posthümanizm; postmodernizm, postyapısalcılık, postkolonyalizm, postendüstriyelizm, postfeminizm gibi pek çok akımla birlikte ortaya çıkan, *post*'lar çağının meyvelerinden biridir. Başka bir ifadeyle de post-teori (kuram sonrası) olarak nitelenen bir zamanda ortaya çıkmıştır. Bu zaman dilimi Soğuk Savaş'ın resmi olarak son bulmasının sonrasıdır. Soğuk Savaş'ın ardından siyasi hareketler ve kuramlar, serbest piyasa ekonomisinin lehine olacak şekilde, başarısız olarak addedilir ve dışarıda bırakılır. Sosyal bilimler de doğal olarak bundan olumsuz olarak etkilenmiştir. Diğer *post* akımlar gibi posthümanizm de kimileri tarafından takdir edilirken kimileri tarafından da kaygıyla eleştirilir.[261] Tarihsel dönemi nasıl tanımlanırsa tanımlansın ortaya çıkan akımların, girişimlerin çokluğu ve yeni kavramların, tanımlamaların bolluğu ortada bir krizin ve de çözüm arayışlarının bulunduğunu söylemektedir. Bu krizin yeni bir kriz mi olduğu, yoksa 20. yüzyılda âlemşümul olmuş ve Nietzsche'ye kadar götürülen krizin devamı mı olduğu çalışmanın devamında ortaya çıkarılacaktır.

Posthümanizm günümüz akademisinde, çalışmalarında ve felsefi tartışmalarında kilit bir kavram haline gelmiştir. İnsan kavramının yeniden tanımlanmaya çalışılması, bu konudaki 20. ve 21. yüzyıl onto-epistemolojik tartışmalar, biyoteknolojik gelişmeler posthümanist girişimin ana sebepleri olarak görülebilir. Posthümanist felsefi zemin, birkaç hareketi ve düşünce biçimini içerir. *Posthüman* kavramı da zaten şemsiye bir kavramdır. Felsefi/Eleştirel/Kültürel Posthümanizm, Transhümanizm, Yeni Materyalizm, Anti-hümanizm, Nesne Yönelimli Ontoloji (Object Oriented Ontology) ve Meta-hümanist çalışmalar posthümanist kavramı içerisinde değerlendirilmektedir.[262] Felsefi Posthümanizm, Eleştirel ve Kültürel

[261] Braidotti, *İnsan sonrası*, ss. 12-15.
[262] Francesca Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury Publishing, 2019, s. 1.

Posthümanizm'in güncel hali olarak tanımlanabilir ki bunlar edebi eleştiri çalışmaları içerisinden çıkmış, hâlâ inşa aşamasında olan akımlardır. Kökenleri ise Heidegger'in *Hümanizm Üzerine Mektup*'una, buradan postmodernizme ve farklılık çalışmalarına, etnisite, cinsiyet, kuir çalışmalara ve siborg teorisine dayandırılabilir. Esasında jeneolojik olarak insan kavramının radikal dekonstrüksiyonuyla ilişkilidir. Bu durum 1960'larda politik sebeplerle çıkıp 1970'lerde akademik projeye dönüşmüş ve 1990'larda epistemolojik yaklaşıma evrilmiştir ve sonuç olarak multidisipliner perspektifler sunan bir alan olmuştur.[263]

Posthümanizm kavramını ilk kullanan kişi Ihab Hassan'dır. "Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?" isimli makalesinde posthümanist bir çağın zamanın doğal akışının ve teknolojik, felsefi, edebi alandaki pek çok gelişmenin doğal sonucu olduğunu belirtir. İnsan formunun tüm tutkularıyla, temsilleriyle radikal değişim içerisinde olduğunu ve hümanizmin sona erebileceğini vurgular. Yine de Hassan'ın çalışması felsefi bir metin değil, edebi eleştiridir. Dolayısıyla posthümanizmin isim babası olarak görülse de kavramı yaygın kabulün terminolojisi olarak kullanmadığı kabul edilir. Zira eserin konusu olan posthümanizm, hümanizm-sonrası olarak görülebilir, çünkü hem hümanizmin hem antroposantrizmin radikal bir eleştirisini yapar. Bir diğer manada da posthümanizm olarak da görülebilir, çünkü bugüne değin inşa edilmiş insan kurgusunun ötesine geçerek insan düşüncesine dair sınırları siler. Bunun dışında post-düalist, post-merkezci olarak da görülebilir.

Posthümanizm kavramının daha terimsel anlama kavuşmasında emeği olan ilk kişiler Donna Haraway, Katherine Hayles, Natasha Vita-More, Max More'dur. Ancak bu isimlerin kavrama kazandırdığı anlam daha çok teknolojik olanaklara ve teknolojinin insan hayatıyla, bedeniyle iç içe geçmiş olması ile ilgilidir. Günümüzde hâlâ posthümanizm dendiğinde kesin net bir anlam anlaşılmıyor. Bunun sebebi yukarıda bahsedildiği gibi posthümanizmin pek çok akım için şemsiye bir kavram olmasıdır. Ancak yine de posthümanizm dendiğinde iki akım öne çıkar; Felsefi Posthümanizm ve Transhümanizm. *Posthuman* sözcüğü iki akım ile de özdeleşmiştir, iki akımda da kilit konumdadır. Birinden soyutlanıp tamamen

[263] a.g.e., s. 2.

diğerine mâl edilebilecek gibi de değildir. Dolayısıyla kavramı kullanırken hangi akım bağlamında kullanıldığı belirtilmek durumundadır. Felsefi Posthümanizm ve Transhümanizm her ne kadar aynı kavramı gündeminin göbeğine yerleştirmiş olsa da birbirine çok zıt şeyleri savunurlar. Dolayısıyla iki akımı aynı potada eritmek mümkün değildir. Bu noktada aralarındaki farkları belirtmek, ikisini ayrıştırmak zorunluluktur.

Transhümanizm ve Felsefi Posthümanizm sıkça birbirleriyle karıştırılan iki akımdır. İkisinin de insana dair eleştirel yaklaşıma sahip olması, dinamik ve evrimsel çerçevede yer alması, 1980'ler ve 1990'ların başlarında sosyal ve felsefi akımlarla beraber yükselmeleri birbirleriyle karıştırılmalarının esas nedenleridir.[264] Ancak posthümanizm postmodernizmin içinden çıkarken transhümanizm Aydınlanmacı köklere sahip ultra-hümanizm olarak görülebilecek bir akımdır.[265]

Transhümanizm kavramı ilk olarak Julian Huxley tarafından *New Bottles for New Wine* kitabında kullanılmıştır. Huxley kavramı evrimsel ilerleme bağlamında ortaya konulan fikirleri nitelemek ve insanın aşkınlaşmasını (transcending) vurgulama amacıyla ele alır. Kavramın maksadı insanın bütünsel olarak kendini aşmasını tanımlamaktır.[266] Eski insanların yapamadığı bu sıçramayı yapma niyetine giren çağımız insanının en güvendiği araç ise teknolojidir. Teknolojik imkanlar transhümanist hareketi ortaya çıkaran ana unsurdur. Dolayısıyla transhümanizmin ortaya çıkmasını sağlayan şey eski insanlarda olmayıp yeni insanlarda olan üstün bir bilinç değil, insanın elinin altındaki imkanların artmasının kendisine sağladığı bir ufuk olarak görülmelidir:

> "Transhümanizm; özellikle insan zekasını, fiziksel ve psikolojik yetenekleri arttırma ve yaşlılığı yok eden teknolojinin kullanılması ile insanın durumunu geliştirmeyi amaçlayan bilimsel ve kültürel hareket olarak tanımlanmıştır. Transhümanizm modern bilim ve teknolojinin üstün imkanıyla ölümsüzlük veya hayatın uzaması ayartıcı vadini aşkın kutsal bir varlıktan daha çok beşerî çabalarla başarmayı özetler."[267]

[264] Francesca Ferrando, "Transhumanism/Posthumanism", *Posthuman Glossary*, Bloomsbury Publishing, 2018, s. 438.
[265] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 3.
[266] Julian Huxley, *New Bottles for New Wine: Essays*, Chatto & Windus, 1957, ss. 13-17.
[267] Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, 1. bs., İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020, s. 21.

Transhümanistler klasik hümanist çağda kısıtlı teknolojik aletlerin olmasının aksine günümüzdeki teknolojilerin imkanından oldukça ümitlidir. Çoğunlukla NBIC (nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science) kısaltmasıyla kullanılan nano teknoloji, biyoteknoloji, enformasyon teknolojisi, bilişsel bilim teknolojileri alanlarındaki gelişimlerin ve imkanların üzerine eğilir. Nanoteknoloji çok hızlı ve atom ölçekli üretim tekniklerini içerirken; biyoteknoloji hücresel düzeydeki hayat ve hayat sistemlerini manipüle etmeyi sağlar; yapay zekâ ve beyin-makine arayüzleri gibi teknolojilerse bilgisayarlaşmayı içerir; bilişsel bilimler de yapay zekâ, din felsefesi ve nörobilim gibi disiplinleri içerir. İnsanın yapısını radikal biçimde dönüştürmeyi, yaşlanmanın ve hatta ölümün önüne geçmeyi planlayan transhümanizm insanı acı çeken bir varlık olmaktan çıkarmayı amaçlar.[268] Ray Kurzweil bu amacı *İnsan 2.0* olarak isimlendirir ve kilit nokta teknolojinin insan hayatına daha fazla sirayet etmesidir. Söz konusu *İnsan 2.0* projesi için insan bedeninin çeşitli yerlerine ve en önemlisi insan beynine yerleştirilmesi planlanan teknolojik aletlerin giderek yoğunlaşması gerekmektedir. Hatta bir aşamadan sonra insan bedenindeki biyolojik olmayan unsurlar biyolojik unsurlardan fazla olacaktır. Amaç; insan ömrünü uzatmak, insan hayatını acıdan arındırmak ve insanın potansiyelini son noktaya kadar götürmektir.[269]

Posthüman kavramı transhümanizm için bir hedefi niteler. Henüz var olmayan ve var edilmesi gereken bir şeydir. Transhümanizm dönemi de *posthüman*'a götüren aşamadır. Dolayısıyla transhümanizm, hümanizmden sonraki, posthümanizmden önceki dönemdir. Söz konusu dönem sıralaması açıkça ilerlemeci anlayışın bir unsurudur. Bu açıdan transhümanizm ilerlemeci hümanist geleneğin bir devamı veya yoğunlaştırılmış, radikalleştirilmiş hümanizm olarak görülebilir. Transhümanizmin hümanizmden kopuşu antihümanist bir doğrultuda değil hümanist doğrultuda gerçekleşir.[270] Bu yüzden transhümanist düşüncenin her yerinde hümanist düşünce biçiminin karakterleri ve izleri bulunur. Transhümanizmin bu karakteristiği felsefi posthümanizmin tamamen kurtulmaya çalıştığı şeydir. İkisinin ayrıştığı en temel yer burasıdır. Birinin posthümanistliği

[268] Ahmet Dağ, "Hümanizmin Radikalleşmesi Olarak Transhümanizm", *Felsefi Düşün - Akademik Felsefe Dergisi*, sy. 9 (2017), ss. 54-55.
[269] Ray Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, çev. Mine Şengel, Alfa Basim Yayim Dagitim, 2020, s. 463.
[270] Ahmet Dağ, *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, Elis Yayınları, 2020, ss. 177-78.

hümanistliği şiddetlendirmekken diğerininki hümanistlikten ve onun düalist karakterinden tamamen kurtulmaktır. Dolayısıyla ikisi iki zıt nokta, iki zıt istikamet ve bir müşterekte buluşamayacak iki görüş biçimidir. Ayrılıkları bununla da sınırlı değil, daha çeşitlidir. İnsan bedenine yaklaşımları bir diğer kapanmaz ayrılık biçimidir. Felsefi posthümanizm insan bedenini kutsarken transhümanizm insan bedeninden kurtulup onun yerine başka bir şey ikame etme niyetindedir.

Aydınlanmacılığın insan anlayışı insana maddi unsurlar üzerinden ayrıcalık tanır. Dolayısıyla bedenleşme hayatın asli bir unsuru olarak değil, ikincil bir faktörü olarak görülür. İnsan tamamen bedenle eşitlenemez, insanın aynısı değildir. İnsanın hükmettiği, sahip olduğu, değiştirdiği, dönüştürdüğü ve nihayetinde iyileştirdiği parçasıdır. Beden insanın özüne ait bir unsur değil, daha çok bir protezdir. Dolayısıyla bir protezi değiştirmeye veya onun yerine başka bir şey ikame etmeye engel bir durum yoktur. En önemlisi ise bir noktadan sonra insan bilişsel makinelerle kaynaşıp iç içe geçer, onlarla evrimleşir. Sonunda tamamen bilişsel bir makine haline gelmiş sibernetik ve robotik bir organizmaya dönüşür.[271] İnsan bedenine bağlı beynin kusurlarını ve sınırlarını düzeltmek, insan beyninin yaratılan bilişim ağlarıyla aynı hızda faaliyette bulunmasını sağlamak amaçlanır. Meta-akılcı bir varlığa ulaşmaya çalışılır, inovatif işlemlerle insanın evrimleşip süper insan olması temel hedeftir. İnsanın mükemmelleştirilebileceğine yönelik bu gaye hümanist inancın devamıdır.[272]

Bedene dair bu tutum transhümanizm ile felsefi posthümanizmin ayrıştırdığı bir diğer noktadır. Transhümanizmin *posthuman*'ı bedensizleşmeyi imlerken felsefi postümanizm bedenin yanında bedensizleşmeye karşı savaşır. Dolayısıyla felsefi posthümanizmdeki *posthüman* insanın öncesini bir kenara atmayıp insanın öncesini ve sonrasını aynı anda içinde barındırır. İnsan tıbbi, bilişsel, teknik ve ekonomik işleyiş ağlarıyla beraber var olan, kendi tarihi içerisinde onlarsız var olamayandır.[273] İnsan bedeni transhümanizmdeki gibi "köprü" olarak görülmekten ziyade akraba-oluş olarak görülmelidir. Çünkü köprü metaforu ile bedensellikten

[271] N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, Ill: University of Chicago Press, 1999, ss. 2-4.
[272] Braidotti, *İnsan sonrası*, s. 82.
[273] Cary Wolfe, *What Is Posthumanism?*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010, s. x.

kurtulunurken akrabalık veya türdeşlik ön plana çıkarıldığında bedenselliğin birleştirici gücüne vurgu yapılır. Beden de pek çok maddenin ve canlı unsurun etkileşime girdiği, alışverişte bulunduğu bir oluş düzlemidir. Bedene yapılan vurgu, bedeni merkezi bir hâle getirmekten ziyade evrendeki faillerin etkileşim mekanını öne çıkarır.[274] Bunun için transhümanizmin bedensizleştirme politikası reddedilmelidir. Felsefi posthümanizmin bu düşüncesi özcülüğe karşı olmasıyla alakalıdır. Descartes "düşünüyorum" derken özcü bir tanımlama yapıyordu. İnsanın özünün düşünce olduğunu, bedenin ikinci bir unsur olduğunu vurguluyordu. İnsan akıldan ibaret olduğu için beden de bedensellik de arka plana atılmalı. Transhümanizmin insanı bilişsel bir makineye dönüştürme çabası aynı özcü varsayımın devamıdır. Transhümanizm insanın özünü bilişel faaliyet olarak gördüğü için bedeni bir kenara bırakır. Hatta zekânın ve bilişselliğin aksamamasına rağmen yıllar geçtikçe vücudun aksamaya başlaması, bundan dolayı hastalıklarla ve aksaklıklarla boğuşan bilişselliğin zarar görmesi ve nihayetinde ölmesi, insanın şu anki bedenini bizzat kurtulunması gereken bir şey yapar.

Transhümanizm için insan bilişsel faaliyetlere sığdırılabilirken felsefi posthümanizm için insan sınırlandırılabilecek bir varlık değildir. Çünkü ontolojik ilişkisellikle birbirine bağlanmış, bedenli, *transversal*[275] bir varlıktır.[276] Kavram Felix Guattari'den miras alınmıştır. Guattari'nin 1955-1971 yılları arasındaki yazılarından oluşan kitabın ismi *Psychoanalysis and Transversality*'dir. İçerisinde ise *Transversality* isminde bir bölüm vardır. Guattari transversal kavramının hiyerarşik dikey yapılar da ve kategorileştiren, sınıflandıran yatay yapılara da karşı olduğunu, kavramın onları aştığını belirtir.[277] Kavram metinde daha çok psikiyatri terapileri bağlamında kullanılır ve grup terapilerindeki heterojenlik gereksinimi için önemli olduğuna değinilir.

Ancak sonraki yıllarda kavram gittikçe geliştirilir ve ontolojik boyutlara sahip olur. Başlarda sadece insanlar arasındaki konumlara, cinsiyet, ırk, yaş, sınıf gibi

[274] Öykü Burçak Ortakcı v.dğr., "Orsola Rignani ile Röportaj", *PENTACLE,* 04.02.2024, https://thepentacle.org/2024/02/04/orsola-rignani-ile-roportaj/.
[275] Transversal kavramı Türkçe'ye çaprazlık olarak tercüme edilebilir. Ancak çaprazlık kelimesi kavramsal donanım ve posthümanist düşüncenin netliği açısından transversal kelimesi kadar kuvvetli olmadığı için çalışmanın devamında çaprazlık yerine transversal kelimesi kullanılacaktır.
[276] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 65.
[277] Felix Guattari, "Transversality", çev. Ames Hodges, Semiotext(e), 2015, ss. 112-13.

farklılıkların bir aradalığını vurgularken insan-olmayanları, tüm canlı ve cansızları kapsayacak şekilde genişletilir. Transversallik bir bileşimi veya oluşumu kuran heterojen unsurların çok boyutlu çoğulluğunu ve bir failler çokluğunun varlığını hesaba katmanın imkânı olarak tanımlanabilir.[278] Transversallik geleneksel düşüncede aynı varlık kategorisine dahil edilmeyen unsurların bir düzen içerisinde veya tamamen hesaplanabilir nizam doğrultusunda bulunmadan, düzensizlik ve rastgelelik içerisinde, doğrusal olmayacak şekilde, çaprazlıkla birbirleriyle etkileşime geçtiği, birbirlerini etkilediği ve birbirlerinden etkilendikleri durumu anlatır.

İlişkisel ve transversal kavramları herhangi bir özcülüğü reddetmek bakımından mühimdir. Transversal ifadesiyle kastedilen, kendine ait, homojen, arındırılmış, özcü bir kümeden uzak durmaktır. Başka noktalarla, kümelerle kesişen, kesiştikleriyle ortak noktaları olan ve kesiştiği yerler olmadan kendisi de eksik kalacak, hatta var olamayacak şeydir. Kısaca transversal ve ilişkisel ifadesiyle vurgulanan; insanın varlığının özcülükte değil, maddi etkileşimlerde yattığıdır. İnsan veya var olan herhangi bir şey, tek bir özelliğine indirgenerek açıklanamaz, aksine bütünsel olarak ele alınmak zorundadır.

Bedene dair tutumdaki farklılığa sebep olan düşünce biçimleri, *posthuman* kavramına yüklenen anlamdaki farklılığın da sebebidir. Transhümanizme ismini veren *transhuman*, esasında ana hedef olan *posthuman*'a geçişte ara varlıktır. Ama felsefi posthümanizmin *posthuman* kavramına geçişte bir ara varlığa rastlanmaz. Burada kavrama yüklenen anlam, daha çok bir zihniyete mensup olmakla alakalıdır.

Transhümanizme göre biz şu an *posthuman* değiliz. Belki çok nadir bazı insanlar teknolojiyi ve biyolojik gelişmeleri kullanarak kendilerini yeniden dizayn edip posthuman olabilirler. Fakat insanların büyük çoğunluğu için böyle bir şey şu an mümkün değildir. Ancak felsefi postümanizme göre insan şu an isterse *posthuman* olabilir. İnsan kavramının maddesel ve tarihsel dekonstrüksiyonunun sonuçlarını üstlenerek, bu görüşleri benimseyerek *posthuman* olabilir.[279] Dolayısıyla kavrama

[278] Dilan Alataş, "Çaprazlık", *Beşerî Bilimlerin 50 Rengi Çevreci, Dijital, Tıbbi ve Posthüman Sesler,* ed. Başak Ağın, Z. Gizem Yılmaz, Kapadokya Üniversitesi Yayınları, 2023, ss. 126-27.
[279] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 28.

yüklenen anlam hedefe ulaşma zamanını da tayin ediyor. Transhümanizm için posthuman kavramı evrimci, ilerlemeci bir gelişmeyken felsefi posthümanizm için gelecekle alakalı değil, bilişsel kabullerle alakalıdır. Zaten hümanist aydınlanmacılığın bir devamı olarak görülebilecek transhümanizm için tarih; ilerlemeci, lineer bir çizgiye sahipken felsefi posthümanizm için tarih, ilerlemecilik kurgusunun aksine dün-bugün-yarın eşitliğine sahiptir.

Transhümanizm ve felsefi posthümanizm konu, içerik, kaynak, terminoloji bakımından birbirinden farklı literatürlere sahiptir. Transhümanizm, felsefi posthümanizm literatürüne pek fazla referansta bulunmazken felsefi posthümanizm aradaki farklılığı saptamak ve kimi zaman da eleştirmek için transhümanizme daha fazla referansta bulunur. Transhümanizm teorik altyapısını Darwin gibi evrimci, ilerlemeci zihniyetteki bilim insanlarında bulur. Ancak pratik altyapısı sanayileşme, teknolojikleşme gibi inovatif uygulamalardadır. Buna paralel olarak da transhümanizm ile ilgilenenler güç ve siyasi iktidar sahipleridir.[280] Transhümanist teorisyenler şaşırtıcı olmayacak şekilde felsefi posthümanist teorisyenlere nazaran felsefi terminolojiye daha az hakimdir. Felsefi posthümanistler felsefe tarihinde, özellikle çağdaş felsefede daha uzmandırlar. Eserleri daha felsefi, eleştirel niteliktedir ve neredeyse tamamı sosyal bilimcidir. Ancak transhümanizm teorisyenleri içerisinde mühendisler de yer alır.[281]

Posthümanizmin insan bedeninin yerine teknolojik aygıtların ikame edilmesine karşı çıkması yanlış anlaşılmamalıdır. Posthümanizm teknolojiye kökten karşı değildir veya Rousseaucu anlamda doğa durumuna dönüşü savunmaz. Karşı olunan, teknolojinin insanın üstün yararı lehine araçsallatırılmasıdır. Teknolojinin insan hayatına sirayet etmesinde veya biyo-teknolojik protezlerin kullanılmasında sakınca yoktur. Ancak insan bedenini teknolojik protezlerin düalistik karşıtı olarak konumlandırmaya karşı olunmalıdır. Beden teknolojik aygıtlar karşısında hiyerarşik alçaltmaya tâbii tutulmamalıdır. Çünkü bu tutum açık şekilde özcülüğü imler ve posthümanizmin üstesinden gelmeye çalıştığı düalistik zıtlıklara bir

[280] Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, ss. 17-18.

[281] Muhammet Özdemir, "Posthuman Kavramının Çerçevesi ve Transhümanizmve Posthümanizm Literatürlerinin Tarihçesi", *Transhümanizm&Posthümanizm*, ed. Mustafa Tekin, Muhammet Özdemir, Ankara: Eski Yeni, t.y., s. 38.

yenisini ekler. Bunlardan kaçınıldıktan sonra posthümanizm için teknoloji, kendi düşüncesinin hem teorik hem pratik altyapısında oldukça önemlidir. Bu nedenle posthümanizm transhümanizmin aksine teknolojiyi bir düalite inşa etme amacıyla değil, tam aksine düaliteler arasındaki sınırları yıkma amacıyla ele alır. Posthümanist düşünceye dair ilk çalışmalar da teknolojinin insan hayatındaki konumuna yöneliktir.

Posthümanist düşünürlerin öncülerinden Katherine Hayles, *How We Became Posthuman* kitabında sibernetik, yapay zekâ, bilgisayar teknolojileri, sanal gerçeklik, bilgi teorileri çalışmalarıyla insan anlayışının nasıl dönüştüğünü ortaya koymaya çalışır. 1945'ten 1985'e kadar teknolojik ve bilimsel verilerle insan-makine ilişkisinin dönüşümünü ortaya koyar. 1945 dönemi için insan-makine analojisine, 1960 için makinenin *oto-poiesis* tarafına değinir. 1985'te artık sanallığın bilişsel akışlara hâkim olduğunu belirtir.[282] İnsanın bilgi temelli ilişkiler arası bir varlığa dönüştüğünü söyler, ancak insanı tamamen bilgiye indirgenemez veya bilişsel bir yeti olarak görmez. Bu doğrultuda da bedenleşmeyi öne çıkarır. Böylece anlayışını transhümanizme değil, posthümanizme yaklaştırır. İnsanın tek başına ele alınamayacağını, pek çok unsurla ilişki içerisinde bir varlık olduğunu söylemesi, bedenleşmeden kopmayıp onu öne çıkarması posthümanist teorinin öncülerinden olarak anılmasına sebep olur.[283]

Sibernetik çalışmalar, yapay zekâ, sanal gerçeklik, plastik cerrahi, gen tedavileri ve robotik protezler sayesinde biyolojik insanlar makineler tarafından dönüştürülmektedir. Bu derece ileri teknolojik pratikler her ne kadar tarihsel açıdan yeni de olsa insan evrimi, aletlerle eserlerin üretimi ve kullanımıyla yakından ilişkilidir. Günümüzde teknolojiye bağımlılığın artmasıyla pek çok fiili, toplumsal, etik, siyasal ve kültürel sonuç ortaya çıkmıştır. Organik ile yapay olanın sınırları altüst edilmiştir. Organik olarak kabul edilen doğa, teknoloji tarafından önemli ölçüde yeniden şekillendirilir. Makine ve doğa arasındaki ayrım çok daha sorunlu bir hale bürünür. Teknolojik ürünleri geliştiren ve kullanan insan da organik ile

[282] N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999, s. 16.
[283] a.g.e., s. 195.

yapayı ayıran çizgiyi yitirir.[284] İnsan teknoloji ile en başından beri iç içedir. Teknolojiyle evrimleşti, gelişti ve ileriye gitti. Ancak ileriye gittikçe teknolojiyle olan ilişkisi de karmaşıklaştı ve kendisini teknolojiden, teknolojiyi kendisinden ayıramaz duruma geldi. Günümüzde kontakt lensten çevrimiçi mesajlaşma uygulamalarına, robotik protezlerden genetiği değiştirilmiş gıdalara kadar pek çok unsur insanın teknoloji ile hemhâl olduğunu gösterir. İnsan daima araçlar ve teknolojilerle birlikte evrimleşmiştir. Bundan dolayı özellikle dijital ve biyoteknolojik bir çağda katıksız insan doğasından bahsetmek mümkün değildir. Böyle bir ayrım artık hiç olmadığı kadar yapay ve kurgusal görünecektir.[285] İnternet sitelerindeki "ben robot değilim" kutucuğuyla insan olunduğunu kanıtlama zorunluluğu ve artık ödeme yöntemlerinin nakit para yerine cep telefonundan havale, kripto para, sanal kart gibi unsurlarla yapılıyor olması eylemlerin insan tarafından değil, algoritmik ilişkiler tarafından yönetildiğinin bir göstergesidir. Yeni teknolojik düzenin insansı hareketleri ve kontrolü, insan ile teknoloji arasındaki sınırı yerinden eder. Yine tıp ve sağlık hizmetlerindeki karmaşık insan robot etkileşimleri, protezler gibi internet destekli kendi kendine tedavi yöntemleri, büyük ölçekli enformasyonun insan zihni dışında üretilip konumlandırılması da bu sınırların alt üst edilmesine hizmet eder.

Sanallık maddi nesnelerle bilgi desenlerinin iç içe geçtiği kültürel konumlardır. Bu konumlar da tarihsel ve kültürel koşulların etkisiyle oluşur. Dolayısıyla sanallık bile bedensiz bir şey değildir.[286] Bu yüzden posthümanist özne gelişen bilgisayar teknolojisine paralel olarak bilgisayar kodları bağlamında ele alınabilir. Özne gelişmiş, dönüşmüş ve kendisini kod olarak gösterebilmiştir.[287]

Teknolojinin de gösterdiği gibi insan olanın ne olduğunu günümüzde insan olmayanlarla ve posthümanist boyutları işin içine katarak anlayabiliyoruz. Dolayısıyla posthümanist durum, içerisinde yaşadığımız zamanın bir özelliğidir. Bu

[284] Elaine Graham, "Sekülerötesi İmgelemde İnsanötesinin Tezahürü", *Pasajlar Dergisi Posthümanizm*, çev. Murat Öznaneci, Enormis, 2021, s. 51; Rosi Braidotti, "The Contested Posthumanities", 2016, s. 22, doi:10.5040/9781474237574.ch-001.

[285] Başak Ağın, *Posthümanizm Kavram, Kuram, Bilim-Kurgu*, Siyasal Kitabevi, 2022, ss. 15-16.

[286] N. Katherine Hayles, "The Condition of Virtuality", *Language Machines*, London: Routledge, 1997, s. 69.

[287] N. Katherine Hayles, *My Mother Was a Computer: Digital Subjects and Literary Texts*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005, s. 2.

durum distopik olmaktan ziyade tarihsel bağlam olarak görülmelidir. Yine içinde yaşadığımız çağın özelliklerinden olan iklim değişikliği ve kapitalist ekonomi posthümanist durumun daha iyi anlaşılabilmesini sağlar. Çünkü bunların her biri ilişkiselliğin sonucudur. Günümüzde sıkça dikkat çekilen iklim değişikliği krizi veya diğer adıyla küresel ısınma, insanın yaptıklarıyla dünyaya ve dünya içindeki her bir unsura verdiği zararı gösterir. Dünya içindeki her bir davranışın diğer her canlıyı ve varlığı nasıl etkilediğini, onlarla ilişkisini anlatır. Yine günümüz ekonomik sistemi, teknolojik unsurlar olmadan hareket edemez noktaya gelmiştir. Sadece bu da değil, dünyanın herhangi bir yerinde gerçekleşecek bir gıda veya maden krizi dünyanın diğer bölgelerindeki ticareti, üretimi sarsacak mahiyettedir. Zira ekonomik unsurlar büyük çoğunlukla küresel ve ilişkiseldir. Kısacası günümüz dünyası hiç olmadığı kadar posthümanist çıkarımlara sahip olarak değerlendirilebilir.

Felsefi posthümanizm insanın doğayla ilişkisini yeniden tanımlamaya girişir. Doğanın efendisinin insan olmadığını, insanın ancak diğer ortaklarla beraber doğanın bir ortağı olabileceğini belirtir. Dolayısıyla doğa da bir öteki değil, sürekli etkileşim içinde bulunulan türsel bir akrabadır. Hatta teknolojik gelişmeler, teknolojk araçlar bile doğadan kopuşu değil, doğa ile yeni bağlar kurma aracı olarak görülür. Bu da posthümanizmin çevreci hareketlerle ilişkisini ortaya koyar. Posthümanist çevrecilik doğayı korumak yerine, doğa ile birlikte yaşamayı veya doğa ile uyumlu dönüşüm söylemlerini öne çıkartır ve ekolojiye politik ve felsefi bir deirnlik katmaya çalışır. Küresel ısınmanın konuşulduğu, doğadaki sorunların antroposenlikle ismlendirildiği bu dönem hem bir kriz hem de bir fırsat olarak görülür. Bu kriz döneminde ekolojik felaketin ve toplumsal adaletsizliklerin posthümanist sürdürülebilirlikle çözülebileceği savunulur. Çözümün çevresel, teknolojk, toplumsal sürdürülebilirliği tüm var olanları kapsar. Zoe merkezli siyasal, politik etik kararlarda sadece insanlar arası eşitlik değil, insan dışı tüm canlıların hatta teknolojik aletlerin bile haklarını gözeten bir anlayış ortaya konulur. İsan kendisini üstün olarak değil, türler arasında akraba bir tür olarak düşünür ve gezegenin sorumluluğunu üstlenir. Posthümanizmin ekolojk alana dair pek çok çalışması bulunur. Ancak çalışma, posthümanizmin felsefi yanına odaklandığından, posthümanizmin ekolojik duruşunu ve ekolojiyle ilişkisini tüm açılarıyla ele almak

tezin sınırlarını aşacağından ötürü, posthümanizmin ekolojiyle olan ilişkisine gerek görüldüğünde değinilecek ve çalışma posthümanizmin felsefi boyutuna odaklanarak devam edecektir.

Posthümanist teori her ne kadar son zamanların mahsulü olsa da teorinin kökenleri ve ilham kaynakları Nietzsche'den başlatılır. Braidotti felsefenin gündeminin Nietzsche'den bu yana ontolojik belirsizliği tanımak ve eleştirel düşüncenin mevzu bahis belirsizlikle nasıl geliştirileceğine dair yol tutmak olduğunu belirtir[288] ve posthümanizme bu doğrultuda bir görev biçer. Yine Nietzsche'nin geleneğe karşı duran tavrı ve sonrasında etik bir doktrin ortaya koymaya çalışması posthümanizmin pratiğe dayalı ilhamlarındandır.[289] Ancak posthümanizmin teorik ve pratiğe dayalı kökleri Nietzsche'den ziyade 20. yüzyılın ikinci yarısında bulunur.

1960'lar ve 1970'lerde feminizm, sömürgecilik karşıtlığı, ırkçılık karşıtlığı, diğer pasifist hareketler belli bir hümanizm karşıtlığı geliştirdi. Bundan ayrı olarak postyapısalcılık da hümanizm karşıtlığının en duyulur sesiydi. Çünkü içindekiler her şeyden önce post-komünist düşünürlerdi. Onlar kendilerini komünizm-liberalizm diyalektiğinden uzaklaştırmayı başarıp üçüncü bir yol geliştirdiler. Bu sebeple 1970'lerin felsefi nesli pek çok açıdan posthümanist geleneğe ait olarak değerlendirilir.[290]

Posthümanist çalışmaların temeli disiplinler arası pratikler tarafından atıldı. Kadın, gey, lezbiyen çalışmaları, toplumsal cinsiyet, feminizm ve kuir çalışmalar, ırk ve postkolonyal çalışmalar, kültürel çalışmalar, film, televizyon ve medya çalışmaları, bilim ve teknoloji çalışmaları, sağlık ve engellilik çalışmaları, kültür topolojileri ve dijital medya çalışmaları bunların önde gelen örnekleridir. Çalışmalar hümanist erkek insanın ötekisi olarak görülenler tarafından gerçekleştirilmiştir. Çalışmaların birinci kuşağı olarak değerlendirilebilecek eserler hümanist erkek insanın kendisini dışladıklarıyla tanımladığını vurgulayarak posthümanizmin yolunu açmıştır. Söz konusu çalışmalar hümanist öznenin farklılıkları değersizleştirdiğini ve hiyerarşik olarak aşağıda gördüğünü belirtmiştir. Böylece hümanist insanın ötekileri

[288] Braidotti, *İnsan sonrası*, s. 17.
[289] Stefan Herbrechter, *Posthumanism: A Critical Analysis*, New York: Bloomsbury, 2013, ss. 31-32.
[290] Braidotti, *İnsan sonrası*, ss. 29-40.

cinselleştirilmiş, ırksallaştırılmış ve doğallaştırılmış ötekiler olarak şiddete ve saldırganlığa maruz kalmıştır. Hümanist evrensel öznenin ötekileri postmodern dönemde büyük özgürlükçü hareketleri kışkırtacak şekilde bir intikam duygusuyla ortaya çıkmıştır. Postmodernizmin ve postyapısalcılık, eleştirilerin öznellik anlayışının tipik bir türüne yönelmesini sağlamıştır. Bu hümanist özne; liberal, kapitalist, cinsiyet, ırk, kültür, coğrafya ve tarih konusunda kendisinin dışındakileri küçümseyici bir öznedir.[291]

Kadın hakları hareketi, ırkçılık karşıtlığı, postkolonyal hareketler, nükleer karşıtlığı ve çevrecilik hareketleri Batı modernitesinin yapısal ötekilerinin sesini duyurmuştur. Tüm bu politik hareketler hümanist öznenin krizini olumlu ve proaktif alternatiflerle ilan etmiştir. Bir diğer ifade ile hümanist öznenin ötekileri, Avrupa merkezci hümanizmin insan tanımının kalıntıları üzerinden yükselip yeni özne modellerini meydana çıkarmıştır. Daha az finanse edilmesine rağmen daha fazla sesini duyuran birinci kuşak çalışmalar olarak adlandırılabilecek bu hareketler 1970'lerden bu yana Fransız postyapısalcı kuşak tarafından ileri sürülen son derece keskin, felsefi, dilsel, kültürel ve metinsel yeniliklerle harekete geçirilip beslendiler. Bu yüzden en başından beri bir kuram haline gelmeye meyilliydiler. Bilhassa göstergebilim, yapıbozumculuk, feminizm, cinsiyet çalışmaları gibi kuramlarla çok yakındılar.[292]

İnsan merkezciliğin sonrasına geçmek posthümanizmin dekonstrüksiyon hamlesidir. Dekonstrüksiyona uğratılan şey ise türün üstünlüğüdür. İnsan türünün hayvanlardan ve diğer insan olmayanlardan hatta bazı insanlardan dahi üstün tutulması bios ve antropos kavramlarını yerinden eder. Evrensel erkek insan yani eril, beyaz, kentli, Avrupalı, heteroseksüel, yasal olarak tanınan bir yönetimin vatandaşı olan insan ile onun ötekileri arasındaki sınırlar dekonstrüksiyon hamlesi ile yerle bir edilir. Bu da bir domino etkisi doğurur ve bir anda her türlü öteki olarak nitelenen insan, efendi-köle diyalektiğinden bağımsızlaştırılır. Bununla da sınırlı kalınmaz. Hayvanlar, böcekler, bitkiler, çevre, dolayısıyla tüm varlık sahası işin içine girer. Özgürleşim tüm dünyayı hatta kozmosu kapsayacak biçimde

[291] Stefan Herbrechter, *Posthumanism: A Critical Analysis*, New York: Bloomsbury Academic, 2013, s. 12.
[292] Braidotti, *İnsan sonrası*, ss. 136-39.

gerçekleştirilmeye çalışılır. Dolayısıyla posthümanizm aynı zamanda küresel ölçekte bir adalet girişimi olarak da görülebilir. Adalet ise totalizmlerin sonuyla gerçekleşebilir:

> "Tüm canlı şimdinin ötesinde, şimdiki zamanı [kendinden] ayıran (disjointe) şeyin içinde, henüz doğmamış olanların ya da zaten ölmüş olanların hayaletleri önünde, siyasal ya da başka türden şiddet uygulamalarının, ulusçu, ırkçı, sömürgeci, cinsiyet ayrımcısı ya da daha başkaca kıyımların, kapitalist emperyalizmin ya da her türden totalitarizm biçimlerinin, savaşların kurbanı olmuş ya da olmamış kişilerin hayaletleri karşısında, herhangi bir sorumluluk ilkesi olmaksızın, herhangi bir adalet —hiçbir yasa değil, bir kez daha anımsatalım ki hukuktan söz etmiyoruz burda— ne olanaklıdır ne de düşünülebilir."[293]

Posthümanist çalışmaların ikinci kuşağı ise milenyumdan sonra ortaya çıkar. Birinci kuşağın eleştirel gayelerini, politik etkilerini ve toplumsal adalete bağlılığını kabul etse de çalışma nesneleri noktasında onlardan farklılaşırlar. Hayvan çalışmaları, eko-eleştiri, bitki çalışmaları, çevresel çalışmalar, yerküre ve okyanus çalışmaları, diyet çalışmaları, eleştirel yönetim çalışmaları, yeni medya çalışmaları, yazılım, algoritmik ve eleştirel kod çalışmaları gibi yeni pek çok çalışma alanını ortaya çıkarırlar. Bu çalışma alanlarıyla ilgilenmelerin asıl sebebi ise tarihsel koşullarımızın insan dışı yönlerini ortaya çıkarmaktır. Bunlarla beraber de hümanist erkek özne daha ileri bir eleştiriye tabi tutulur ve sosyal bilimlerin insan merkezci çekirdeği daha fazla sarsılır.[294] Yani posthümanizm birinci kuşağında da ikinci kuşağında da aynı amaç, insan merkezciliği yapıbozuma uğratmak, aynı perspektifle iş görür. İki kuşak arasında amaç ortaklığı olduğu kadar disiplinler arası çalışmanın da ortaklığı vardır. Posthümanizm teorik ve pratik kuvvetini de buradan alır. Kendisini tek bir alana hapsetmeden, soyut felsefi kavramlara sıkışmadan ve hayatın pratik yönünü es geçmeden öğretisini savunur. Dolayısıyla posthümanizm sadece sosyal bilimlerden değil, doğa bilimlerinden de beslenir. Hatta maddenin, varlıkların ilişkiselliğini açıklamak ve argümanını güçlendirmek için doğa bilimlerine son derece muhtaçtır. İnsanın doğadan sıyrılışını, medeniliğin vahşiliğe üstünlüğünü belirten bios kavramı ile doğa hayatını olduğu haliyle, bir üstünlük bildirmeden açıklayan zoe kavramının altını doldurmak için biyolojiyle,

[293] Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri/Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, 2007, s. 12.
[294] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 144.

ekolojiyle etkileşim içine girmek zorundadır. Yine insanın üstünlüğünü, tür merkezciliğini imleyen, insanın dünya iklimi üzerindeki kötü etkisini "İnsan Çağı" adlandırmasıyla açıklayan antroposen kavramı da bios-zoe kavramları gibi öne çıkartılıp açıklanmak zorundadır.

Antroposen adlandırması kimyacı Paul Crutzen tarafındann 10.000 yıldan fazla süren Holosen (Durgun Buzul Dönem) Çağı'nın ardından insan etkisinin gezegen üzerindeki gücüne ve değiştirme kuvvetine vurgu yapan yeni jeolojik çağdır. Antroposen Çağı 18. yüzyılda Sanayi Devrimi'yle beraber anormal derecedeki karbondioksit ve metan gazı salınımının kutuptaki buzullara etkide bulunmasıyla başlar.[295] Dolayısıyla küresel ısınmanın, iklim krizinin, bunlara bağlı olarak bazı hayvanların soyunun tükenmesinin, bazı nehir, göl ve denizlerin havzasının küçülmesinin veya tamamen kurumasının ve bitkilerin yaşam alanının gittikçe daralmasının sebebi, insanın gücünü dünyaya zarar verecek ölçüde kullanmasıdır. İnsan kendi türünün üstün yararı için dünyadaki tüm yaşam alanına zarar vermekten geri durmamaktadır. Antroposen işte bu durumu açıklayan bir kavramdır. Bu durumdan çıkma ve dünyadaki yaşamı insan merkezcilikten koparmaya çalışmak ise post-antroposantrizm olarak isimlendirir. Post-antroposantrizm de posthümanizm gibi dünyadaki yaşamı insan merkezcilikten, tür merkezcilikten kurtarma gayesindedir.

İleri teknolojik gelişmeler, küreselleşme ve türlerin çok fazla etkileşim içerisinde bulunması çağımızın özelliklerindendir. Posthümanizm, çağımızın bu özelliklerini yadsımak veya inkâr etmek yoluna değil, onları olumlama yoluna gider ve bunun bir gelecek projesi olduğunu belirtir. Antroposen Çağı olarak da nitelenen günümüzü posthümanist çağa götürmek sürdürülebilir, olumlayıcı bir hayat vaat eder. Yine de posthümanizm ile post-antroposantrizmin aynı şey olmadığını belirtmek gerekir. Posthümanizm her şeyin evrensel ölçeği olarak kabul edilen erkek insanın felsefi eleştirisini ortaya koyarken; diğeri, insan merkezli türcülüğün ve insan istisnacılığının reddine dayanır. İkisi de çok güçlü söylemlerdir, fakat farklı teorik ve felsefi boyutlara göndermede bulunurlar, farklı siyasi ve kavramsal

[295] Jussi Parikka, "Anthropocene", *Posthuman Glossary*, ed. Rosi Braidotti, Maria Hlayajova, Bloomsbury Academic, 2018, s. 51.

doğrultuda ilerlerler.[296] Burada dikkati posthümanizmin çok boyutlu ve disiplinlerarası olmasına vermek gerekir. Farklı disiplinlerden yararlanarak teorisini çeşitli unsurlar üzerine inşa eden posthümanist düşüncenin farklı disiplinleri arasında ayrım yapmak mümkün değildir. Örneğin posthüman kültür çalışmalarıyla posthümanist teknolojik çalışmalar arasında net bir çizgi çizilemez.[297] Bu da posthümanist çağda bilimsel yapıların, sosyal bilim olarak adlandırılan alanların dönüştürülmek zorunlu olduğuna dair bir sonuç içerir.[298] Yine de posthümanist yaklaşımın temel zorluğu insan merkezcilik sonrası insanın nasıl yeniden konumlandırılacağıdır. İnsanın bir robot olmadığını biliyoruz, fakat onun ne tür bir insan olduğu sorusu esas sorudur. Posthümanist düşüncenin görevi ise çeşitli kaynaklardan, kültürlerden, geleneklerden doğmakta olan yeni, farklı hatta çelişkili görünen insan anlayışlarının kaygan zeminini takip edip çözümlemektir.

Posthümanizm insanın değişmez, sabit bir öze sahip olduğunu kabul etmez. Eğer değişmezlikten, sabiteden bahsedilecekse bu ancak değişimin ve dönüşümün daima etkin olmasıdır. Dolayısıyla insan denilen kategori, oluşun geçerli olduğu dünyada kesin sınırlara, değişmez sabitelere sahip değildir.[299] İnsan hiçbir zaman evrensel veya nötr bir terim olmamıştır. Daima imtiyazlara ve ayrıcalıklara endeksli, normatif bir kategori olmuştur. İnsan ayrımcılığı insanı insan olmayanlardan ayrı tutmak şöyle dursun, farklı insan kategorileri arasında bile ayrımlar ve eşitsizlikler yaratmıştır. Batı kültürünün ve düşünme biçiminin hâkim olduğu her yerde insanla Kartezyen özne, Kantçı rasyonel varlıklar topluluğu, meşru bir siyasi kurumun vatandaşı, mülk sahibi gibi ön kabulleri bulunan özne biçimi anlatılır. Ancak bu verili olarak kabul edilen bir kurguya bağlılıktan başka bir şey değildir.

Hümanizmin eski çağlardan günümüze kadar belli temel kabulleri vardır. Bunlar; insanın bedensel mükemmeliyet ideali, ereksel, biyolojik ve ahlaki amaçların akılcı bir ilerlemeciliği ve insan aklının gücüne iman etmektir. Tüm bunlar Avrupa medeniyetini de tarihsel olarak şekillendirenlerdir.[300] İnsan normatif bir

[296] Braidotti, "İnsan Sonrası Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri", s. 64.
[297] Herbrechter, *Posthumanism*, 2013, s. 142.
[298] a.g.e., s. 174.
[299] Gabriel Trop, "Trop Indifference of the Inorganic.pdf", *Posthumanism in the Age of Humanism: Mind, Matter, and the Life Sciences after Kant.*, ed. Gabriel Trop, Edgar Landraf, Leif Weatherby, Bloomsbury Academic, 2018, s. 287.
[300] Braidotti, *İnsan sonrası*, s. 26.

sözleşmedir ve bu sözleşme dışlama, ayrımcılık pratikleri ile düzenler, araçsallaştırır. İnsan normu normalliğin, olağanlığın, normatifliğin oluşu demektir. Tüm bu normlar genel bir standart olarak dayatılır ve standart, cinselleştirilmiş, ırksallaştırılmış, doğallaştırılmış olanların karşısında bulunan tarihsel inşalardır.[301] İnsan merkezcilik de insanın güç yetirebildiği her türlü organizmaya hükmetmesi, kimliğini ve anlamını bu şekilde oluşturması, özgürlük ve varlık gibi yüce kavramları böylece konumlandırması sonucu oluşan, son derece nihilist bir eylemdir.[302] Avrupa merkezli paradigmada insan ve insanın ötekisi arasındaki ilişki belirleyici faktördür. İkisi arasındaki fark, daha doğrusu insanda bulunup insanın ötekisi olarak nitelenende bulunmayanların oluşturduğu fark, bir yergi unsurudur. İnsan bilinçle, öznellikle, rasyonellikle, ahlak sahibi olmakla bir tutulurken insanın ötekisi bunların zıddıyla menkuldür. Dolayısıyla insan, ötekisinin daima üzerinde bulunur. Bu özcü fark, ötekileri hükmedilmeye, aşağılanmaya mahkûm kılar. Onlar kendilerinde bulunan ve değiştirme imkânı bulamayacakları özlerindeki niteliklerden dolayı daima dışlanmaya mahkumdurlar. Bu da hümanist medeniyetin emperyalizmine meşruiyet sağlar. Meşruiyet öylesine geniştir ki günah olarak görünen eylemler bile insanlık ve hümanizm yararına yapılmış işlerdir. Böylece Avrupa medeniyetinin ve hümanizmin mutlak iyiliğine zarar gelmez. Ötekiler ise asla giderilemeyecek, doğalarında bulunan mutlak kötülüklere ve zayıflıklara sahiptirler.

Tarihsel olarak bakıldığında "insan derken neyi kastediyoruz?" veya "biz yeterince insan mıyız?" gibi sorular alışkın olunan sorular değildir. Çünkü insan denilince erkek ve daima Batılı olduğu varsayılan, medeniyet sahibi varlığı anlamak neredeyse a priori bir bilgi olarak görülür. O zaman da insan genel olarak ne olmadığı üzerinden, ikili karşıtlıklar çerçevesinde tanımlanmıştır. Örneğin Descartes insanı hayvan olmayan, eylemsiz olmayan, madde olmayan, programlanmış bir makine olmayan olarak olumsuzlamalarla tanımlar ve böylece karşıtlık mantığı insan lehine sabit kılınır.[303] Posthümanizm insanı merkezden çıkararak insan ve insan dışı arasındaki hiyerarşiyi yıkar. Sadece ikisi arasındakine

[301] a.g.e., s. 41.
[302] Patricia MacCormack, *The Ahuman Manifesto: Activism for The End of The Anthropocene*, London: Bloomsbury academic, 2020, s. 22.
[303] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, ss. 17-18.

değil, her türlü düalist ayrıma son verilir. Hatta buna hayat ve ölüm zıtlığı da dahildir.[304] Bunun için posthümanizm; post-düalizm ve post-ayrıcalıklılık olarak da görülebilir. Çünkü karşıtlıklara dayanmaz, varoluşu en geniş bağlamda değerlendirir. Peki hümanizmi yıkmaya çalışan posthümanizm bu anlamda hümanizmin karşı kutbu, düalitesi değil midir? Yani düaliteleri yıkmaya çalışan akımın kendisi bizzat bir düalite üzerinden ortaya çıkmamış mıdır? Cevap olumsuzdur, posthümanizm bir düalist karşıtlık olarak konumlanmaz. Posthümanizm için hümanizmin antitezi olmak doğru bir konum değildir. Bunun sebebi hem diyalektik sınırların ötesine geçmek hem de hümanizmi aşmaya çalışırken dahi pek çok hümanist ideale bağlı kalınmasıdır.[305] Posthümanizmin kendisi zıtlık veya düalist ayrım kabul etmediği için kendisinden önceki akımların ve epistemelerin de mutlak şeklinde reddi söz konusu değildir. Bu sebeple posthümanizm kendisini hümanizm karşısında dahi bir karşıtlık, anti- olarak konumlandırmamaya çalışır. Postümanizmin ön ekindeki post-, karşıt ontoloji oluşturmak için kullanılmaz. Aksine yerleşik halde bulunan düalist ayrımları aşmak için kullanılır. Bu yüzden post-, kendinden öncekini aşmış, sonra manasında keskin bir ayrıma işaret etmez. Fakat hem yeniliğe hem devamsızlığa hem de sürekliliğe işaret eder.

Posthümanizm hümanizm sonrasını da antroposantrizm sonrasını da düalizm sonrasını da kabul eder. Hümanizm sonrasını kabul ederek evrensel olduğu söylenilen insan nosyonunu reddeder. İnsanın kesin bir doğaya sahip bulunmadığını belirtir. Antroposantrizmin ötesine geçerek insan dışı varlıklar karşısında insana tanınan ayrıcalığı ve üstünlüğü reddeder. Düalizmin ötesine geçerek düalist tanımlamalarla, karşıtlıklarla ötekiliğin aşağılanmasını ve özcülüğün merkeze yerleştirilmesini reddeder. Farka dayanan ötekilik diyalektiği hümanist öznenin yönetim aracıdır. Merkezde yer alan erkek insan öznesinin bedeni dışındaki tüm bedenleşme tipleri ötekileştirilir. Fark, beyaz olmayanlara, erkek olmayanlara, normal olmayanlara, engelli olanlara, hayvanlara ve yeryüzündeki diğer canlılara yansıtıldığında ontolojik ayrım daha da büyür. Farkın içerdiği

[304] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 55.
[305] Braidotti, *İnsan sonrası*, s. 44.

aşağılama daha şiddetli hale gelir. Fark ancak beyaz, eril, heteroseksüel, Batılı estetik ve ahlaki idealleri kayırır.

20. yüzyıl felsefesi, eleştirel teori ve biyolojik gelişmeler, insan teriminin ve Aydınlanmacı hümanist ideallerin altını oymuştur. Bu doğrultudaki posthümanizm de evrenin merkezinde yer alan insan mitini, otonom rasyonelliğe sahip insan zihnini, insanın kendisini ve hayatını oluşturmadaki kudretini, bazı grupların ve ırkların ayrımcılığa uğrayarak diğerlerinin ayrıcalıklı kılınmasını eleştirir. Ayrıcalıklı insan kendisini bazı etnik veya dini grupların üzerinde konumlandırır. Bunun yanında hayvanlar ve insan olmayan diğer varlıklar da insan kategorisinin aşağısında konumlandırılır. Çünkü insan kendi insanlığının daima farkındayken hayvanlar ve bitkiler öz farkındalığa sahip değillerdir. Dolayısıyla insanın zihnî durumu aynı zamanda ayrıcalığıdır. Esasında ayrıcalık, evrensel bir gerçek olmaktan ziyade, Avrupa'nın sömürgeci tavrını meşrulaştırmak için konumlandırılmış kurgulardır. Bunlardan dolayı insan kategorisi esasında Avrupalı olmayanları, beyaz olmayanları, erkek olmayanları, heteroseksüel olmayanları ve yeri geldiğinde sermaye sahibi olmayanları ötekileştiren bir kategoridir[306]:

> "İnsan sonrası durum bizi Avrupamerkezci hümanist temsile dayalı alışkanlıkları ve bunların beraberinde getirdiği felsefi insanmerkezciliği aşmaya teşvik eder. Günümüzde insanın —Erkekinsan ve Antropos olarak— merkezliğinden hareket ederek eski ikilikleri hiç sorun etmeden benimsemek mümkün değildir. Bunu kabul etmek bizi zorunlu olarak farksızlık kaosuna ya da yok oluş endişesine sürüklemez. Daha ziyade bu kitapta inceleyeceğim farklı bir doğrultuya, başka bir noktaya, başka bir ortama[milieu] işaret eder."[307]

Yine de liberalliğin sağladığı bireyselleşmenin posthümanizm üzerine dolaylı da olsa olumlu bir etkisi olup olmadığı tartışılabilir. Örneğin F.A. Hayek bireyciliği doğru ve yanlış diye iki türe ayırıyor. Kendisinin doğru bireycilik diye tabir ettiğinin ise bir toplum teorisi olduğunu belirtiyor. Bu teoride insan sosyal hayatın dinamiklerini ve karakterlerini anlaması, bireyciliğin de kişinin tamamen kendi başına, münzevi şekilde var olması olarak anlaşılmaması gerektiğini belirtiyor. Yanlış bireycilik olarak kabul ettiği düşünce biçiminde rasyonelliğin aşkın biçimde ele alındığını, toplumun tamamen rasyonel ve bilinçli şekilde insan tarafından

[306] Nayar, *Posthumanism*, s. 23.
[307] Braidotti, *İnsan sonrası*, s. 19.

şekillendirildiğinden bahseder. Ancak işin doğrusu, toplum tamamen insanın rasyonel ve bilinçli kurgusundan oluşmaz. İrrasyonel ve bilinçsiz pek çok unsurun toplumun oluşumunda etkili olduğunu söyler.[308] Bireycilik bu şekilde ele alındığında posthümanist çizgiye yaklaşıyor olabilir. Çünkü posthümanizmde de kendini bir bütünün parçası kabul ederek kendi oluşuna katılmak ve parçası olunan bütünün rasyonel-irrasyonel bileşenlerin etkisiyle oluştuğunu benimsemek vardır. Dolayısıyla dönüşen bireyselliğin posthümanizme olumlu etkide bulunduğu bir gündem maddesi olabilir.

Posthümanizm içinde bulunduğumuz zamanın felsefesi olarak nitelendirilir. Çünkü insan davranışının bireysel ve toplumsal zararlarını değiştirme imkanına ve önemine işaret eder. Her ne kadar teorisyenler posthümanizm hakkında yazıp teoriyi geliştirse de insanın yaşam şekli ve davranışı değişmemektedir. Posthümanizm ise sadece teorik değil, aynı zamanda pratik bir yaklaşım olduğu için *posthuman* olmanın imkanına ve aciliyetine işaret eder.[309] Posthümanizm sadece bir teori değil, aynı zamanda bir pratiktir. Geleneksel insan anlayışının çizdiği sınırların ötesine geçerek davranmayı gerektirir. İnsanın kendisini diğer canlılarla uyum, ortaklık, dayanışma içerisindeki bir yoldaş olarak görmesini gerektirir. Böylece kişi posthümanizmin içkin anlayışını hayatına yansıtabilir.

Posthümanizm insanı melez bir varlık olarak ele alır. Çünkü insan doğasını betimlemek ona bir sınır çizmeyi gerektirir. Fakat bu sınır bir kurgu olacağı gibi insan evrimindeki ve yaşayışındaki ilişkiselliği de es geçecektir. İnsan doğası için bir sınır çizildiğinde bu, insanı bireysel ve özerk ayrıcalıklara sahip bir varlık kılar. İnsan tarihten bağımsız bir konuma yerleştirilir. Ancak insanın izi takip edildiğinde organizmalarla, aygıtlarla, eşyalarla ve daha birçok şeyle konumlandırılmış ilişkisellik ürününü görürüz. İnsan tüm fâniliği ve cisimselliği ile dünya tarihinin ve evriminin bir parçasıdır.[310] Bu yüzden posthümanist yaklaşımda yeni ilişkisel karşılaşmalar ve buna bağlı bilgi üretimi belirginleştirilir. Tıpkı Foucault ve Deleuze'ün maddi ve söylemsel koşulların bir diyalektikle değil, sürekli oluş

[308] F. A. Hayek, *Individualism and Economic Order,* Chicago: University of Chicago Press, 20, ss. 2-11.
[309] Francesca Ferrando, "Existential Posthumanism: A Manifesto", *More Posthuman Glossary,* ed. Rosi Braidotti, Emily Jones, Goda Klumbyte, Bloomsbury Academic, 2023, s. 47.
[310] Graham, "Sekülerötesi İmgelemde İnsanötesinin Tezahürü", s. 55.

halinde olduğunu vurgulama amacıyla ortaya koyduğu biyopolitik ve siyasi analizleri gibi.[311]

Posthümanist kuram özneler için ontolojik ilişkisellik etiğini vurgular. İnsanlar ile insan olmayanlar arasındaki ben merkezli bireycilik engelini aşıp karşılıklılık hissini ikame etmeye çalışır. Bu insanlara karşı kayıtsız kalmak veya insanlıktan çıkmak manasına gelmez. Aksine insanların kendileriyle, çevreleriyle kurdukları bağları ve bu bağların esasında geniş bir topluluk oluşturduğunu vurgular. Kısacası posthümanizm insanı terk etmeden bireysel öznenin çıkarlarından, Kantçı ahlaki evrensellikten, insan haklarının bütün türlerinden tamamen farklı bir etik oluşturma çabasındadır.[312] Yeni etik, norm dayatan veya hiyerarşi oluşturan dikotomilerle değil, doğa-kültür sürekliliği ile iş görür[313] tıpkı Spinoza'daki gibi. Bu sebeple posthümanizm bir ya/ya da meselesi değil, bir ve/ve meselesidir.[314]

Posthümanizm eş zamanlı yok oluş ve yeniden doğuş ile ilgilidir. İnsanı insan sonrası (posthüman) yapacak olan artık neyin geçerli olmadığına yönelik farkındalığıdır. Gelenek ve alışkanlıkların dayattığı üniter insan tanımı, posthümanist biri için artık geçersizdir. Hümanist birliğin kaybı, posthümanistleri yok oluşa götürmediği gibi beraber-özne-oluş düşüncesinin de bir gereğidir. Yani hümanist birliği yitirmek ve reddetmek beraber özne olma yöntemleri için bir başlangıç noktasıdır. İnsanın insan olmayanlarla bağını kavraması epistemolojik ve etik bir kazanım sağlar. Spinoza'nın insanın kendi tutsaklığının koşullarını anlayarak özgürlük kazanabileceği öğretisini kazanmayı sağlar. Yeni kabulleriyle beraber insan nosyonunun yetkinliği yerine, insan sonrası koşulların öğretisi olan oluş sürecinin farkındalığı yerleşir.[315] Ancak farkındalık kazanabilmek için öncelikle doğru ontolojik çerçeveye sahip olmak gerekiyor. Kendimizi, çevremizi, tüm varlık sahasını spekülatif, aşkın kurgulara kapılmadan gerçekliği ile bilmek gerekiyor. Posthümanizm için mevzu bahis gerçeklik şu anda ulaşılamayacak veya ciddi uğraşlar sonucu elde edilebilecek bir hakikat değildir. Çünkü gerçeklik dış

[311] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, ss. 92-93.
[312] Braidotti, *İnsan sonrası*, s. 240.
[313] Rosi Braidotti, "Eleştirel İnsanötesi Bilimler İçin Kuramsal Bir Çerçeve", *Pasajlar Dergisi*, çev. Çiğdem Taşkın Geçmen, Posthümanizm, sy. 7 (2021), s. 20.
[314] Braidotti, "İnsan Sonrası Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri", s. 84.
[315] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, ss. 98-99.

dünyaya yönelerek gördüğümüz her şeyin göründüğü gibi ve doğru bilgilerle ele alınmasıdır: ilişkisellik, içkinlik ve monizm.

B. Spinozacı Monist Evren Anlayışı

"İçkin ve insan sonrası bir proje, tüm madde veya tözün bir ve kendine içkin olduğunu varsayar. Demek ki insan sonrası özne tüm canlıların maddi bütünlüğünü ve onların birbirine bağlı olma durumunu savunur."[316] Braidotti'nin ifadesi açıkça monist bir ontoloji tanımıdır. Zaten monizm posthümanist düşünce için zorunlu bir istikamettir. Çünkü şu ana kadar açıkça görüldüğü üzere, posthümanizmin şiddetle karşı çıktığı ontolojik varsayımlardan biri aşkın bir dünya veya aşkın hakikat düşüncesiydi. Posthümanizm için gerçeklik de varlık da ontoloji de aşkın bir dünyaya atıfla var olabilen ve onunla açıklanabilen şeyler değildir. Varlık sahası maddî dünyadan ibarettir. Maddî dünyanın ötesinde bir şey yoktur. Maddî saha ne kadar açıklanmaya açıksa varlık sahası da açıklanmaya aynı ölçüde açıktır. Var olanların hepsi maddenin farklı formlarının birbirleriyle etkileşimlerinin sonucudur.

Bilindiği üzere idealistler genel olarak gerçekliğin zihinsel olduğunu, bedenin ve tüm maddi varlıkların zihnin bir olduğunu ileri sürer. Materyalistler ise aslolanın madde olduğunu, zihnin ve tüm zihinsel süreçlerin bedenin etkisi olduğunu ileri sürerler. Ancak bir de Spinoza gibi monistler vardır ki zihin ve bedenin aynı gerçekliği ifade eden iki farklı kavram olduğunu söylerler ve ikisi arasında nedensellik ilişkisi kurmazlar.[317] Posthümanizmin düaliteleri aşma, karşıtlıklar üzerinden yükselen ontolojileri terk etme hedefi için monist varlık anlayışı elzemdir. Maddiliği, dirimselliği, oluşu olumlarken bir dikotomi inşa etmemek mühimdir. Geleneğe hâkim olan aşkın dünya anlayışını içkin dünya anlayışıyla değiştirmek gereklidir. Bu hedeflere ulaşabilmek için de Spinoza düşüncesinde gerekli ilham ve imkân bulunmaktadır. Nietzsche ile başlamış ve 20. yüzyılda devam etmiş varlık ve hakikat temelli ontolojinin terk edilmesi, kaçınılmaz olarak oluş ontolojisine rağbeti getirmiştir. Nietzsche bu eğilimini Sokrates öncesi filozoflar hakkında yazarak gösterirken Deleuze Spinozacı fikirlerle gösterir.

[316] a.g.e., s. 67.
[317] Çetin Balanuye, *Spinoza*, Say Yayınları, 2012, s. 98.

Posthümanizm de Deleuzecü çizgiyi takip ederek oluşu ve maddiliği Spinozacı öğretiyle kuşanır.

Spinoza düşüncelerini genel olarak klasik terimlerle açıklar: Tanrı, töz, doğa, modus, irade gibi. Terimlere yüklediği anlam çok farklı bir ontolojiye yönelik olsa da yine de bu terimleri kullanmayı tercih etmiş veya kullanmaya mecbur kalmıştır. Çünkü kimse kendi zamanının bağlamından ve düşünce biçiminden kendini tamamen sıyıramaz. Spinoza klasik terimleri kullanmaya mecbur kalsa da terimlere alışılmışın dışında anlam verme imkanını da kullanmıştır.

Spinoza meşhur eseri *Ethica*'ya öncelikle Tanrı'nın ve tözün tanımını yaparak başlar. Kendisinin nedeni olan şey, özü varoluşunu gerektiren şeydir. Yani var olmadığı takdirde doğası kavranamayacaktır. Eğer bir şey kendisiyle aynı doğadan başka bir şeyle sınırlanabiliyorsa o şeye kendi cinsinde sonlu denir.[318] Var olmak tözün doğasına özgüdür ve her töz zorunlu olarak sonsuzdur.[319] Doğada tek bir töz vardır, o da Tanrı'dır. Yani doğada Tanrı'da olanlar dışında hiçbir hal yoktur. Tanrı olmaksızın var olan veya davranabilen herhangi bir hal yoktur. Akıl ancak Tanrı'nın sıfatlarını ve tezahürlerini idrak eder. Varlıklar ancak Tanrı tarafından meydana getirildikleri şekilde ve düzende meydana gelebilirler. Çünkü onlar zorunlu olarak Tanrı'nın doğasından çıkıp onun doğasının zorunluluğu sonucunda var olmaya ve eylemeye başladılar.[320] Dolayısıyla Tanrı şeylerin sadece var olmaya başlamalarının değil, aynı zamanda var olmaya devam etmelerinin de nedenidir. Tanrı şeylerin hem varoluşunun hem de özlerinin içkin nedenidir.

Peki Tanrı nedir? Tanrı, doğa ile aynı anlamdadır.[321] Yani Tanrı yer kaplayandır.[322] Tanrı veya doğa her biri kendi türünde yetkin olan sonsuz sıfatlardan meydana gelir ki bu Tanrı'nın tanımıdır. Tanrının sonsuz anlama yetisinde, yani doğada biçimsel olarak bulunandan başka bir töz ya da sıfat yoktur.[323]

[318] Benedictus Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları, 2020, böl. böl. 1 tanım 1-2.
[319] a.yer önerme 7-8.
[320] a.yer önerme 30,33.
[321] a.g.e., böl. 4 önerme 4.
[322] a.g.e., böl. 2 önerme 2.
[323] Benedictus Spinoza, *Kısa İnceleme*, çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi, 2016, s. 35.

Düşünen töz ile yer kaplayan töz bir ve aynıdır. İki farklı şekilde ifade ediliyor da olsa yer kaplayan sıfatının tavrı ile o tavrın fikri bir ve aynı şeydir.[324] Dolayısıyla zihin bedenden ayrı var olup varlığını devam ettiremez. Uyku hali buna en güzel örnektir. Kişi uyuduğunda zihni de bedenle birlikte pineklemeye başlar. Dolayısıyla bedenin uyanıkken sahip olduğu hareket gücüne sahip olamaması gibi zihinde uyanıkken sahip olduğu fikir gücüne sahip olamaz.[325] Zihnî olan ile maddi olanın aynı olduğunu söylemek geleneksel hâkim anlayışa çok zıttır. Ancak belirlenecek ontolojik konum ile zıtlık aşılabilir. Spinoza da bunu yapıyor. Aşkın bir dünyaya gönderimde bulunulmadığında var olan her şey dünyaya içkin olacaktır. Zihin, töz ve hatta Tanrı bile:

> "Neden madde tanrısal doğaya uygun olmasın, çünkü tanrısal doğaya etki edebilecek Tanrı'dan başka bir töz yok ki. Tekrar söylüyorum, her şey Tanrı'dadır ve meydana gelen her şey Tanrı'nın sonsuz doğasının yasalarına göre meydana gelir ve Onun özünden zorunlu olarak çıkar. Bu yüzden hiçbir şekilde Tanrı'nın kendisinden başka bir şeyin tesirinde olduğu ya da maddi tözün tanrısal doğaya uygun düşmediği söylenemez."[326]

Spinoza'da töz, duygusal bir imkân değil, fiziksel bir gerçekliktir. Bu nedenle hiçbir şey için ereksel bir imkândan veya potansiyelden bahsedilemez.[327] Doğa (Tanrı) her şeyin içkin nedenidir. Var olan her şey doğada vardır ve doğa aracılığıyla kavranmalıdır. Öyleyse doğa, doğada olan her şeyin nedenidir. Doğadan başka bir töz yoktur. Yani doğadan başka kendiliğinden var olan hiçbir şey yoktur. O halde doğa her şeyin içkin nedenidir, geçici nedeni değildir.[328] İçkinlik sayesinde aşkın bir dünyaya gönderimde bulunmadan töz ve Tanrı dahil her şey maddi evrenle açıklanabilir. Her şeyin maddi dünyayla açıklanabilmesi, posthümanizm için ontolojinin sahip olması gereken bedenli (embodied) olma kriterini sağlayabiliyor. İçkin olması da var olan her şeyin dünyada ve dünya içindeki oluşlarda olduğunu belirtir. Posthümanizm için bu da ontolojinin gömülü (embedded) olma kriterine denk düşer. Son olarak içkinliğin bir diğer sonucu, hiçbir şeyin mücerret bir şekilde var olmayıp aksine her şeyin var olurken bir başka şeyin var oluşuyla kesişmesidir.

---

[324] Spinoza, *Ethica*, böl. 2 önerme 7.
[325] a.g.e., böl. 3 önerme 2.
[326] a.g.e., böl. 1 önerme 15.
[327] Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, çev. Ulus Baker, Öteki Yayınları, 2000, s. 154.
[328] Spinoza, *Ethica*, böl. 1 önerme 18.

Bu da ontolojinin çapraz, başka hatlarla kesişen (transversal) yapısını ifade eder. Kısacası posthümanizmin ontolojide aradığı içkin, bedenli, gömülü ve transversal kriterlerin hepsi Spinoza monizminde karşılanabiliyor. Tabi tüm bu kriterlerin oluş ontolojisiyle var olabildiğini ve oluşun varlık karşısında bir dikotomi olarak var olmadığını hatırda tutmak gerekir.

Oluş daima hareketlidir, her şey hareket eder. Ancak hareketin karşısında konumlanan bir hareketsizlik yoktur. Hareket hiçbir olumsuzlanma tehlikesi veya tanımlanması yaşamadan var olur. Her yerde hareket vardır ve hareketin hareketsizlik gibi bir olumsuzlanmaya uğraması mümkün değildir. Dolayısıyla oluş hareket üzerinde sabittir. Spinoza'nın ontolojisi daima hareketin olduğunu belirten bir sabitliktir. İçkinlik de hareket gibidir. Bütün var olanlar tözün içerisinde içkindir. Tıpkı oluş ve harekette olduğu gibi içkinliğin karşısında yer alan veya onu olumsuzlayacak herhangi bir şey yoktur. Bütün var olanlar bütün tavırlarıyla tözde içkindir.[329] Tavır, var olanların şekil, biçim değiştirmesi veya başka bir şeye dönüşümüdür. Değişime tâbi olan her şey tavırdır. Spinoza tavrı *modus* olarak isimlendirir.

Tarzlar, tavırlar olarak çevrilen modus ifadesi tözün değişimleri, duygulanışların değişimi hakkındadır. Tavır, tözün belli bir tavrı anlamına gelir. Tıpkı okyanustaki bir dalganın süzülüşü gibi. Dalgalar yine okyanusun kendisidir, okyanustan ayrı var olamaz ve okyanustan ayrı tanımlanamaz. Dolayısıyla dalgalar hem okyanustur hem de okyanusun belli bir tarzıdır. İşte tarzlar kendi başlarına anlaşılamazlar. Zorunlu olarak başka şeyler yardımıyla kavranılmalılar. Etrafımızda gördüğümüz tüm varlıklar, bitkiler, hayvanlar, dağ, taş, ova hepsi birer tarzdır. Dolayısıyla bu şeylerin hepsi kendi içinde değil, başka bir şeyin içindedir ve içerisinde bulunduğu şey anlaşıldığında tam olarak kavranabilirler. Evrendeki tüm varlığı birer tarz olarak ele alan ve bunları aynı düzlemin eşit öğeleri sayan bu düşünce biçimi içkinliğin ta kendisidir. İçkinlik düzlemini aşan ondan daha ötede olan hiçbir varlık yoktur. Tarzlar (modus) töze içkindir. [330] Doğada var olan ve var olmayan tüm tekilliklerin, tavırların fikirleri içerilir.[331] Doğa kendi doğasından varlığı meydana

[329] Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, ss. 91-92.
[330] Balanuye, *Spinoza*, s. 71.
[331] Spinoza, *Ethica*, böl. 2 önerme 7-8.

getirir ve onları yine kendi doğasına bağlı olarak kendine içkin bulundurur. Evren sonsuz çeşitlenmeleri, tavırları oluşa getirirken daima aynı kalır. Çünkü doğa, varlığı eylemek olan bir güçtür. Bu gücün her bir var olanda kendini gösteriş şekli ise *conatus*tur.

Conatus Hobbes'un *Leviathan* isimli eserinde de geçer. Hobbes bunu bir cismin kendi sürekliliğini, durumunu koruma, diğer cisimlerin nedensel etkilemelerine karşı direnme olarak açıklar. Genel anlamı ise bedende kendini geliştirmek için içsel olan doğal bir eğilim, girişim ya da çaba olarak nitelendirilebilir.[332] Hiçbir şey kendi varlığını başka bir şey uğruna korumaya çabalamaz. Kendi varlığını sürdürebilmek için harcayacağı çaba da özüyle sınırlıdır ve özünün getirdiği bir zorunluluktur. Her şey kendi varlığını korumaya çabalar.[333] Conatus Tanrı'nın mutlak yüzünün bir parçasıdır.[334] Her varlığın içsel motoru, temel hareket ettiricisidir. Doğanın (Tanrı'nın) her varlığa koyduğu öz, tanrısal zorunluluktur. Bu çabanın tersine davranılmaz, davranmamak da gerekir, fıtrattan getirilen çabaya uygun davranmak gerekir.

Conatus varoluşa geçmek için değil, varoluşu korumak ve olumlamak için bir eğilimdir. İçteki güç tipinin özü başka bir güç ile karşılaştığında ya onunla uyuşur ki bu kişide neşe ve olumlama duygulamları meydana gelir ya da iki güç birbiriyle uyuşmaz keder ve nefret gibi hastalıklı duygular ortaya çıkar. Bu duygulamlar her durumda zorunlu olarak gerçekleştirilir. Keder durumunda conatus tümüyle acı kaynağını keşfetmek ve ona neden olan nesneyi uzaklaştırmak, parçalamak için çalışır. Yani güç kipi dondurulur ve tepki vermekten başka bir şey yapamaz. Ancak neşe durumunda güç artar, ötekinin gücü ile bir araya gelir ve olumlama ortaya çıkar. Kısacası neşe, edim gücünü arttırırken; keder, edim gücünü azaltır. Conatus edim gücünü arttırmak veya neşeli tutkular deneyimlemek için bir çabadır. Her duygu ve bu duyguya paralel çaba doğal haktır ve ödevler düzeninden bağımsızdır.[335] Hiçbir şey kendisini yok edebilecek olanı barındırmaz, böyle bir fikir de kendisinde bulunmaz. Zira zihnin özünü oluşturan ilk şey conatusun

[332] Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi 3*, Ebabil Yayıncılık, 2005, s. 312.
[333] Spinoza, *Ethica*, böl. 4 önerme 25.
[334] Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, Alper Nahum, Norgunk Yayıncılık, 2011, s. 119.
[335] a.g.e., ss. 115-18.

bedenin varlığını olumlamasıdır.[336] Yani zihinde bedenin varlığını dışlayan herhangi bir fikir yoktur. Zihnin ve bedenin gücünü azaltacak veya kısıtlayacak şeyleri hayal etmekten de kaçınılır.

Posthümanizm de olumlama etiğinin temelini buradan alır. İnsan aşkın bir dünyaya gönderimde bulunmadan, kendisini bedeninden ayrı tutmadan ve bedenini ikincil bir unsuru olarak görmeden olumlama ve neşe etiğine geçiş yapar. Bu aynı zamanda, maddi dünyanın ve maddi unsurların olumlanması demektir. Dolayısıyla olumlama tüm maddi dünyayı kapsar. Var olanların içsel motoru olarak conatus kabul edildiğinde, tüm var olanlarla duygudaşlık veya yakınlık duyma imkânı ortaya çıkar. Çünkü kişi kendisini aşkın özlerle dünyadan ve var olanlardan ayırmak yerine her şeyin kendisiyle aynı güdüye sahip olup aynı güdüyle hareket ettiğini kabul eder. Zaten conatus düşüncesinin temelinde yer alan monizm, tüm var olanların aynı şeyin farklı tavırlarını yansıttığını belirtir. Conatus da aynı doğadan çıkan farklı tarzların aynı güdüyle iş gördüğünü anlatır. Monizme bağlı conatusla var olanlar birbirlerinden ayrılmak ve hiyerarşik olarak sınıflanmak yerine birbirlerine yakınlaştırılıp bütünleştiriliyor. Üstelik conatus insan biçimci bir çağrışım veya insanı önceleyen bir öğreti de değildir. Monizmin de conatusun da posthümanizmin insan merkezciliğin ötesine geçme hedefi için oldukça uygun olduğu gayet açıktır.

Yine de Spinoza'da conatus indirgemeci bir kavramdır. Şeyler kendi özlerine dair tözlerle sınırlandırılmaz. Tüm her şeyi sınırlandıran doğadır. Her şey doğayla ve conatus gücüyle sınırlandırılmıştır.[337] Bu da conatusun natüralist bir ifade olduğu anlamına gelir. İnsan zihne, ruha veya bedene sahip olmasından dolayı bir töz değildir. Çünkü tözlerin başlangıcı olmaz. Bir töz başka bir tözü meydana getirmez ve birbirini benzer iki töz olmaz.[338] Tözün varlığı insanın özüne ait değildir. Töz insanın biçimini oluşturmaz. Çünkü töz bir tanedir, birden çok insan olabildiğine göre insanın biçimini oluşturan, özün varlığı değildir. İnsanın özü doğanın sıfatlarının belirli durumlarından meydana gelir. Bir şeyin özünü zorunlu olarak

[336] Spinoza, *Ethica*, böl. 3 önerme 10.
[337] Neşe Aksoy, "Spinoza's Conatus: A Teleological Reading of Its Ethical Dimension", *Conatus - Journal of Philosophy*, c. 6, sy. 2 (2021), s. 115, doi:10.12681/cjp.25661.
[338] Spinoza, *Kısa İnceleme*, s. 71.

kuran ortadan kalktığında o şey de ortadan kalkar. Yani öz, şeyin onsuz olamayacağı, kavranamayacağı ne ise odur. İnsanın özü de diğer her şeyin özü gibi doğadır.[339] İnsanın özü doğanın belirli tavırlarından, yani belirli düşünme biçimlerinden ibarettir. İnsan zihni de doğanın sonsuz tarzlarının bir parçasıdır. Yani insan zihni bir şeyi algıladığında esasında doğanın şu ya da bu tarza sahip olduğunu algılar.

İnsan kendini başka şeyler olmadan tanımlayamaz. Bundan dolayı insan başka şeyler olmadıkça edilgin durumdadır. Yani dünyadan soyutlanmış etkin bir insan doğası söz konusu değildir. İnsanın ve diğer tüm tekil şeylerin varlığını sürdürmesini sağlayan doğanın kendi kudretidir. Zaten aksi bir durumda insanlığın kendisi töz olurdu ve hiç ölmeden sonsuza kadar var olurdu. Ancak bu söz konusu olmadığı için, insan her zaman edilgin olacağı durumlarla karşılaşır. Bu nedenle insan doğanın ortak düzenini izlemek ve ona uymak zorundadır.[340]

İnsan bedeninin varoluşu kendi özüne bağlı değildir. Nedeni var eden ve eylemde bulunmaya zorlayan nedenler başka nedenler tarafından var olmaya ve eylemde bulunmaya zorlanan nedenlerdir ki o başka nedenlerde başka nedenler tarafından belirlenir ve bu böyle sonsuzca devam eder.[341] Birey birbirleriyle bileşimlere giren bir sürü ilişkinin sonucudur. Belli bir hareket ve durgunluk oranı tarafından tanımlanır. Birey daima bedenlerin karışımı hakkında bilgiye sahip olur. Descartes'ın iddia ettiği gibi, düşünen şeyin üstün zihni kabiliyetlere sahip olması söz konusu değildir. Birey kendisini de başka bedenleri de kendi üzerindeki eylem ve eylemlerin oluşturdukları karışımlar kadarıyla bilir, bunun ötesini bilemez. Bilgelik de erdemlilik de bedenin etkilenme gücünü ve etkileyen ilişkileri bilmekle mümkündür. Kişinin kendi gücünün neye yettiğini, neye muktedir olduğunu bilmesi fiziksel bir sorudur. Fiziksel ilişkileri bilmek de bilgeliğin ve erdemin şartıdır.[342] Çünkü insan zihnini kuran da fikrin nesnesi olan bedendir, belirli bir yer kaplama tavrıdır.[343] Dolayısıyla zihni de fiziksel sorulardan ayrı tutmamak gerekir. Cevabı aranan ne olursa olsun fiziksel bir karşılığın sonucu hakkındadır. Asıl-

[339] Spinoza, *Ethica*, böl. 2 önerme 10.
[340] a.g.e., böl. 4 önerme 2-4.
[341] a.g.e., böl. 2 önerme 30.
[342] Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, ss. 23-27.
[343] Spinoza, *Ethica*, böl. 2 önerme 13.

ikincil, zihin-beden, öz-varoluş, doğal-yapay şeklindeki tüm ayrımlar geçersizdir. Bu ayrımların yapılmasının sebebi şeylerin asıl bilgisinin göz önünde bulundurulmaması ve önyargılardan yola çıkılmasıdır. Önyargılar bazen bir amaçlılık olurken bazen de bir imkân veya ideal olur. Ama hep gerçekliği kabul etmeme, onunla yetinmeme ve onu özümsememe hali vardır. Gerçeklik daima bir amaca veya ideale, mükemmeliğe doğru götürülmek istenir.

Ancak mükemmellik ile gerçeklik arasında bir fark yoktur. İkisi aynı anlama gelir. İnsanlar oluşturdukları düşünme biçimlerinde bütün biçimleri mutlak anlamda ait oldukları varlık kavramı altında düşünmeye alışkındır. Bu da varlıkların tek bir cinse indirgenip birbirleriyle kıyaslanmasına ve bazılarının diğerlerine göre varlıktan daha fazla veya daha az pay aldıklarının çıkarılmasına sebep olur. Esasında eksik, kısıtlı diye nitelenenler, insanları mükemmel diye niteliklerine nazaran daha az etkiledikleri için böyle adlandırılır. Halbuki var olanlar içerisinde kendilerine özgü bir şeyden yoksun olmak veya doğanın hatalı bir ürünü olmak gibi bir şey söz konusu değildir. Her şey doğadan zorunlu olarak çıkar ve her şey zorunlu olarak olduğu şeydir. İyilik ve kötülük yargıları da bu doğrultuda anlaşılmalıdır. İnsanlar kendi insan aklındaki modeli esas alarak kendisini o modele yaklaştıran şeyleri iyi, kendisini o modelden uzaklaştıran şeyi de kötü olarak nitelendirir. Bu doğru değildir. Var olanlar içerisinde birini ötekinin önüne geçirecek veya daha üstün olduğunu nitelendirecek bir şey yoktur. Her şey eşit bir güçle varoluşunu sürdürür ve bu bakımdan her şey eşittir.[344] Bir şey başka bir şeyden daha iyi veya daha kötü değildir. Hâkim iyilik ve kötülük kriterleri insanların kurgularından, önyargılarından ibarettir. İyi-kötü, sevap-günah hiçbir surette varoluşa sahip herhangi bir şeye tekabül etmeyen düşünce tarzlarıdır.[345] Ancak ilişkilerde ortaya çıkan, bir durumun kafamızdaki kurguda bulunan tümel fikirlerle uyuşmasıdır.[346] Etik varoluşları aşkın değerlere yükleyen ahlaktır, bir yargı aracı olarak Tanrı yargısıdır. İnsanlar doğayı yanlış anladıkları için etiği de hayatı da yanlış anlarlar. Bunun için de hayatı ahlakileştirirler.[347]

[344] a.g.e., böl. 4 önsöz.
[345] Spinoza, *Kısa İnceleme*, s. 57.
[346] a.g.e., ss. 64-66.
[347] Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 27.

Spinoza *Ethica* ile sadece insanların değil, tüm varlıkların bir arada olabilme koşullarını genel, evrensel yasalar kapsamında anlamayı amaçlar. Bundan dolayı *Ethica* klasik bir etik kitabı değildir. Kitap boyunca içkinlik, doğalcılık ve dünyevilikten ödün vermeden iyi ve kötü gibi kavramlar saf dışı bırakılarak konuşulur. İyi ve kötü, doğru ve yanlış gibi kavramların gerçek yüzü anlatılmaya çalışılır. Her şey doğanın bir ve tek yasası kapsamında anlaşılmalıdır. Doğanın dışından ya da üstünden belirlenmiş herhangi bir ahlak yasası yoktur. Doğada işleyen tek bir yasa vardır. Bu da bir çeşit yaşama ustalığı öğretisidir. Dolayısıyla *Ethica* bir meta-etik kitabı olarak değerlendirilebilir.[348]

Peki *Ethica*'nın ahlaktan farkı nedir? Ahlak her zaman öze ait sorgulamalar yapar. Öz daima kendini gerçekleştirme amacı olan şeydir. Ahlak da özün kendisini gerçekleştirmesi için vardır. Ahlak bu yüzden bir öz adına buyruklar verir, gizli olan potansiyeli tamama erdirmeye çalışır. Dolayısıyla ahlak amaçsaldır. İnsanın özü ona bir amaç dayatır. Ahlak da bu amacı gerçekleştirmeye çalışır. Ahlak ve öz birbiriyle içiçedir. *Ethica*'da ise öz tekil varlığın belirlenimidir. Yani insan türünün özü diye bir şey yoktur. Tek bir öz vardır ve geri kalan her şey tekilliklerden, tavırlardan ibarettir. *Ethica*'da söz konusu kaygı, varoluşa ve var olanlara dairdir. Yani klasik mânadaki insan özü diye bir şey Spinoza'da yoktur. Ahlak ve özcülük mutlak şekilde yargılarda bulunur ve her zaman bir yargı sistemini buyurur. Bu nedenle iyi-kötü, güzel-çirkin, günah-sevap gibi yargılamalar ortaya çıkar. Kişi hem kendi tavırlarını hem de başkasının tavırlarını yargılama halindedir. *Ethica*'da bu söz konusu değildir. Kişi değerlerden bağımsızdır. Aşkın bir dünyadan buyrulan iyi-kötü yargılarından azadedir, aşkınlık değil, içkinlik vardır. Bu sebeple şeylerin özünün ne olduğuyla değil, şeylerin neye katlanabildikleriyle, neler yapabildikleriyle ve gücünün, kudretinin neye yettiğiyle ilgilenir. Şeyler niteliksel bir güç ayrımına tabi olarak tanımlanırlar.[349] Nietzscheci tabirle söyleyecek olursak, Spinoza iyinin ve kötünün ötesinde bir etik ortaya koyar.

Spinoza ve Nietzsche bilinç, değerler ve tutkular hakkındaki görüşleriyle birbirlerine benzerler, ikisi de ahlaksızlık ve Tanrı tanımazlıkla suçlanır.[350] Yine

[348] Balanuye, *Spinoza*, s. 156.
[349] Deleuze, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, ss. 112-18.
[350] Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 21.

ikisi de neşeyi ve yaşamı olumlayan yeni bir etik ortaya koyma peşindedir. Yaşamın karşısına konulan aşkın değerlerin ve bu değerlerin yanılsamalarına bağlı diğer tüm değerleri toptan reddederler. Çünkü iyi-kötü, günah-sevap merkezli ahlak, yaşamı değersizleştirir ve olumsuzlukların nefretiyle mâlul olduğu için kedere sebep olur. Halbuki keder hiçbir iyi şeyi barındırmaz, yaşamı olumsuzlar ve yaşamı yanılsamalarla baskılar, gizler. Yapılması gereken neşeye nasıl sahip olunacağına dair yollar bulmaktır. İnsan için tek değerli olanın, pratiğin mutluluğuna yaklaştıran şeyin neşe olduğunu kavramak ve ona ulaşmak gerekir. Kalıcı olan neşedir, keder ise çökmeye mahkumdur.[351]

Spinoza'nın düşüncesi ve mirası hümanizmden, insan merkezcilikten kaçınan, posthümanist bir öznellik kuramının yapı taşıdır. Maddenin birliğine yapılan vurgu, maddenin kendini örgütleyen yapısına dair güncellenmiş bilimsel anlayış tarafından pekiştirilir. Böylece Spinozacı fikirler çağdaş biyolojiyle, sinir bilimleriyle, bilişsel bilimlerle ve ayrıca bilgi sektöründe görülen yeni ilerlemelerle desteklenir. Posthümanizm için Spinoza, üretken bir kuvvet olarak yaşam siyaseti yapmaya ve insan ile insan dışı tüm kuvvetler arasındaki karşılıklı ilişkinin sorgulanmasına imkân verir. Monizm bütün maddelerin birliği ve çağdaş öznelliğin referans sistemi olarak posthümanist dönemle doğrudan ilişkilidir.

Spinoza monizmi ile yaşama, yani *zoe*'nin kendini örgütleyen vasfına odaklanılır. Canlı ile ölü arasındaki ayrım dahil, her türlü dikotomi ortadan kaldırılmaya çalışılır. Böylece *zoe,* olumlayıcı posthümanist bir yaşam kuvveti olarak tecelli edebilir ve posthümanist durumun insan dışı ile transversal bir ilişkisel etik yaratmasına yardımcı olur.[352] Posthümanizm materyalist ve vitalisttir (dirimselcidir), yani Descartesçı mekanikliğin karşısında bulunan tüm canlı organizmalarda kendilerine canlılık veren dışsal bir enerjinin veya kuvvetin olduğunu ileri sürer[353], bedenleşmeyi ve içkinliği savunur. Posthümanizmin öznesi de çok yönlü, ilişkisel bir öznedir. Spinoza'nın, Deleuze'ün, Guattari'nin,

[351] a.g.e., ss. 30-32.
[352] Braidotti, *İnsan sonrası*, s. 149.
[353] William Bechtel, Robert C. Richardson, "Vitalism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, 2016, doi:10.4324/9780415249126-Q109-1.

feminizmin, postkolonyal kuramların aracılığıyla monist bir ontoloji içerisinde kavramsallaştırılır. Öznelliğinin merkezinde monist siyaset vardır.[354]

Ancak posthümanizmin monist siyaseti benimserken diyalektiği yanlış anladığına dair eleştiriler de vardır. Düalist bir anlayış yerine monist bir anlayışı benimseyen posthümanizmin Hegelci karşıtlıkların esasında temel kategorilerden oluşmadığını ve karşıtlıkların birlik oluşturduğunu anlamadığını belirtirler. Aynı zamanda diyalektik anlayışın ve düalist karşıtlıkların içerisindeki uzlaşımları da kaçırdığını söylerler.[355] Bunun yanında Hegelci düşüncede değişimin, karmaşık ve kompleks pek çok unsurun ilişkisiyle gerçekleştiğini de ıskaladıklarını ifade ederler. Posthümanizm tüm unsurları eşit derecede fail olarak görmesiyle politik ve radikal bazı sorunlara sahiptir. Örneğin, neoliberal dünya sisteminde tüm unsurları eşit fail olarak görmek, politik ilişkilerin mahiyetini ıskalamaya ve sömürü düzeninin suçlarını tespit etmeye engel olur. Bu da insanların yaşadığı sıkıntıların ve çektiği acıların gerçek ve net bir faili bulunmadığını gösterir. Dolayısıyla insan ve toplumsal yaşamdaki eşitsizlikler, adaletsizlikler giderilmeden sorunlar, yeni materyalist çerçevede halının altına süpürülmesine sebep olur.[356] Dolayısıyla monist siyasetin sadece teorik olarak yanlış yönlendirilmediği aynı zamanda politik olarak kısır kaldığı bir eleştiri konusu olmuştur. Monist ontolojideki politik eksiklik yaşama dair teorik düzlemle kapatılmaya çalışılır. Yine de Spinoza için politik eksiklik, yaşadığı dönem göz önüne alındığında anlaşılabilirdir.

Spinoza'da bütün yaşamların kutsallığı, zihin ve ruhun birliği düşüncesi, Tanrı, insan ve doğanın birliği görüşüyle bağlantılandırılır. İnsan ve ekolojik habitat arasındaki uyumu bir tür senteze dönüştürmek suretiyle derin, ekolojik, spiritüel bir özcülük ortaya çıkarılır. Bununla amaçlanan yeryüzünün insan ile aynı şey olduğunu, bunun için doğanın incitilmemesi gerektiği fikri olsa da bu konum doğayı insanlaştırmak, yani aslında insan olmayan gezegen failine iyi niyetli bir insan biçimcilik atfetmektir. Bu posthümanizmin kaçınmak istediği bir durumdur, dolayısıyla postümanizm Spinoza düşüncesinin yorumlamalarına karşı

[354] Braidotti, *İnsan sonrası*, ss. 237-38.
[355] Hyun-Shik Jun, "Posthuman Subjectivity and Singularity in the Nature-Culture Continuum", *Social Epistemology*, c. 35, sy. 1 (2021), s. 13, doi:10.1080/02691728.2020.1737750.
[356] Randall H. McGuire, "A Relational Marxist Critique of Posthumanism in Archaeology", *Cambridge Archaeological Journal*, c. 31, sy. 3 (2021), ss. 3-6, doi:10.1017/S0959774321000184.

temkinlidir.[357] Fransa'da 1970'lerden sonra Spinoza'nın düşüncesi Marksizm'in çelişkilerine ve sorunlarına karşı bir tedavi olarak öne çıkarıldı. Spinoza düşüncesi ile diyalektik karşıtlıklar aşılmaya çalışıldı ve materyalizmin diyalektik olmayan yorumları üretildi. Spinoza'nın mirası özellikle Fransız düşüncesine yeni bir hareketlilik getirdi ve maddenin yaşamsal, kendini örgütleyen şekilde olduğu tanımlamaları yapıldı.[358] Ancak posthümanizm ortaya çıkan yorumlamalara karşı temkinli ve seçicidir. Braidotti; Deleuze, Guattari ve Foucault'nun çağdaş Spinoza yorumlarından açıkça uzak durduğunu belirtir. Postümanizm de Spinoza'nın düşüncelerine daha çok Deleuze ve Guattari üzerinden yaklaşır, onların düaliteleri aşma noktasında imkân sağlayacağını belirtir.[359]

Posthümanizmin monizmi Deleuzyen şekilde benimsemesi bir tercihten ziyade kısmen bir zorunluluktur. Çünkü posthümanist düşünce açısından Spinoza'nın fikirleri filtrelenmeden, bütün şekilde benimsenebilecek mahiyette değildir. Zira Spinoza her ne kadar yaşamın dirimsel ve monist bir yorumuna imkân verse de gerek bazı felsefi pozisyonları gerek de zamanının ruhundan dolayı posthümanizme tamamen zıt görüşlere de sahiptir. En açık olanı Spinoza'nın rasyonalist olmasıdır. Spinoza insan zihnine, akla ayrıcalıklı bir konum verir. Hiyerarşik bir üstünlüğü imleyen her tür ayrıcalık posthümanizm için kabul edilemezdir.

Daha az bilinen bir ayrıcalık örneği ise insana hayvan karşısında verilen ve insanda bulunan belli tür bir zayıflığın kadınlarla eşleştirilmesi ayrıcalığıdır. Spinoza insan yararı için yapılan hayvan katline karşı çıkmanın boş bir inanç ve kadınsı bir merhamet olduğunu belirtir. İnsanın zorunlu olarak kendisine yararlı olanı araştırdığını ve bu doğrultuda insanlarla birleşmesi gerektiğini, vahşi hayvanlarla veya doğa ile bunun pek mümkün olmadığını belirtir. Her ne kadar hayvanlarla insanların birbirleri üzerinde hakkı bulunduğunu belirtse de insanın hayvan üzerindeki hakkının, hayvanın insan üzerindekine göre daha fazla olduğunu söyler. Hayvanlar insanlar gibi acıyı, hazzı elde edebilen varlıklar olsa da insanların onları istediği gibi kullanmasından ve kendisine en uygun şekilde fayda sağlamaktan geri

[357] Braidotti, *İnsan sonrası*, s. 112.
[358] a.g.e., ss. 77-78.
[359] a.g.e., s. 113.

durmaması gerektiğini belirtir.[360] Dolayısıyla Spinoza, posthümanizm için tüm görüşleri toptan kabul edilebilecek biri değildir. Zaten posthümanizm de Spinoza'yı Deleuzeyen bir tarzda ele alır. Köklerini Spinoza'ya götürmeden önce, yakın tarihte yer alan postmodern monizmin temsilcisi Deleuze'ü çok daha fazla sahiplenir.

Posthümanist düşünce dünyayı olumlamak ve bedenselliği özcülük karşısındaki mahkûm konumundan kurtarmak için Spinoza'yı takip eder. Spinozacı düşünceyi benimsemek sadece maddi dünyaya dönüşü değil, aynı zamanda modern düşüncenin yol ayrımına geri dönmeyi de temsil ediyor. Modern felsefi düşünce Descartes'la başlatılan, bazen Descartes'a bir eleştiri olarak bazen de Descartes düşüncesine bir katkı olarak kendini gösterir. Descartes ile çağdaş olan Spinoza ise her ne kadar bir rasyonalist olarak bilinse de tüm felsefe tarihinin hâkim ontolojisinden farklı bir ontolojik anlayışa sahiptir. Rasyonalist olarak Descartes ile aynı kategoriye konulan Spinoza, varlığın aşkın dünyaya değil, içkin dünyaya ait olduğunu belirtir. Böylece tüm felsefe düşüncesine hâkim olmuş, varlığın aşkın dünyaya ait olduğunu söyleyen klasik ontolojik anlayışlardan farklılaşmıştır. Posthümanist düşüncenin Spinozacı tavrı da modern hümanist anlayışın ilerlemeci bir tavırla çağın gereği olarak reddedilmediğini, aksine modern düşüncenin başlangıcına dönerek, daha temelden modern hümanizmden kopmaya çalıştığını gösterir.

Şu ana kadar eklektik bir tavırla işlenmiş olan posthümanizmin Spinozacılığı, özgün ve radikal bir kopuş olarak ortaya çıkmaz. Posthümanist Spinozacılık miras olarak alınan ve benimsenen bir hareketin devamı olarak var olur. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, Spinozacılığı posthümanizme miras olarak bırakmış kişilerdir. Posthümanizm Spinozacılığı düşünce biçimine uygularken öncü birlik olmaktan ziyade, bir öğrenci grubunu andırır haldedir. Dolayısıyla Spinozacılık posthümanizme her şeyiyle veya yeni yorumlanmış haliyle değil, Deleuzecü düşünce biçimi ve yorumlarla geçer. Her ne kadar özgün bir tavır olarak nitelenmese de posthümanist düşünce için Deleuzecü Spinozacılık tutarlı ve temelli olarak benimsenir.

[360] Spinoza, *Ethica*, böl. 4 önerme 37.

C. Deleuzeyen İçkinlik Ve Fark Etiği

Deleuze'ün posthümanizme etkisi sadece Spinoza ile kısıtlı değildir. Hatta Deleuze düşüncesinin neredeyse tamamı posthümanist düşünceye geçmiştir demek de hatalı olmayacaktır. Postmodern ve postyapısalcı akım posthümanizmin selefi sayılabilir. Doğal olarak postmodern ve postyapısalcı birçok düşünür de belli açılardan posthümanizmi etkilemiş ve ona ilham kaynağı olmuştur. Ancak bu düşünürler içinde en öne çıkanı ve etkisi belli bir alanla kısıtlanamayacak olanı Gilles Deleuze'dür. Deleuzeyen etki posthümanizmin her bir noktasına sirayet etmiştir.

Deleuze Nietzsche'den alıntı yaparak felsefenin görevinin kavramlar keşfetmek, üretmek veya yaratmak olduğunu belirtir. Bununla felsefede kadim gelenekten beri süregelen sabit ön yargılara, fikirlere, kavramlara güvenin yerine yeniden yaratımın getireceği güvensizliği geçirmeye çalışır. Böylece hiçbir kurguya, ortak uzlaşıya ve güvenli sığınaklara sahip olamayacaktır. Her filozofun kendi kavramlarını yaratması, felsefenin yaratıcılıkla eşdeğer hale gelmesini ve tekilliğin ikamesini sağlayacaktır. Çünkü her yaratıcılık tekildir ve felsefi kavramlar yaratmak her zaman bir tekilliktir.[361] Deleuze ve Guattari de gösterdikleri bu hedefi kendileri adına yerine getirirler. Kavramlara yeni anlamlar yükleyip yeni kavramlar üretirler. Arzu, makine, şizofren, şizoanaliz, yayla, göçebelik, organsız beden, köksap, katmanlaşma, kadın-oluş bunlara örnektir.

Deleuze insan merkezciliğe ve hümanizme taviz vermemesiyle, düalist ayrımları bulanıklaştırıp dağıttığı bir düşünce düzlemi kurmasıyla posthümanist düşüncenin temel kaynaklarındandır. Ayrıca Deleuze'ün kavramsallaştırdığı "göçebe" özne ile ilişkisel, dinamik bir öznellik anlayışı ortaya koyar. Yaşamı olumlamanın yeni yollarını keşfeder. Posthümanizmin en ünlü kuramcısı ve temsilcisi Braidotti için Deleuze, Spinozacı bir içkinlik filozofudur. Metafizik düalitelerin ve evrenselci aşkın insan modellerinin dışında yeni alanlar açar. Vitalist maddeciliğiyle insanın dünya ve yaşamla olan bağlarını öne çıkarır. Bunları yaparken de göreceliğe, nihilizme düşmekten, melankoliye kapılmaktan kaçınmayı da başarır.[362]

[361] Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Felsefe Nedir*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, 2001, ss. 14-16.
[362] Yücefer, "İnsanlar Ölür Olaylar Ölmez", ss. 98-102.

Deleuze ve Guattari felsefelerinin başlıca öğeleri çokluk, yaratım ve arzudur. Temel amaç onları toplum içinde mevcut kılmaktır. Düşüncelerinin tek amacı arzu politikasıdır. Araştırma alanları ise arzu bilincini oluşturan ve koşullandıran toplumsal bilinçdışıdır.[363] Felsefelerinin merkezine yaratıcılığı, oluşu, tekilliği ve farklılığı alarak klasik ve modern felsefedeki özdeşlik ve temsil mantığına karşı dururlar. Düşüncelerini de felsefe, edebiyat, psikanaliz, sanat, sinema, sosyal teori, antropoloji gibi birçok alanda etik ve politik içerimlerle ifade ederler. Tüm düşüncelerinin ana odağı ise ne türden olursa olsun yaşamdan, oluştan, pratik olandan bağımsız, aşkın, insanı aştığı düşünülen bir varlık ve hakikat fikrinin mevcut olmadığı fikridir.[364]

Klasik ve modern felsefe her şeyi hiyerarşik bir varlık anlayışı içerisinde, özdeşlik mantığına bağlı olarak anlar. Deleuze ve Guattari, aşkın varlık ve hakikat anlayışı karşısında içkinliği, arzuların teorik bağlamlarla kodlanması karşısında yersizyurtsuzlaşmayı, hiyerarşik düşünceler karşısında göçebeliği ön plana çıkarır. Bunlar birer amaç değil, birer araç olarak içkin ilişkilerin üretilmesini mümkün kılacak toplumsal ilişkiler üretimine imkân sağlar. İlişkiler dışarıdan dikte edilen anlayışlarla değil, içeriden bir arzu yeteneği ile şekillenir. Dolayısıyla toplumsal mekân içkin ilişkilerden sonra gelir. İçkinlik toplumsal mekânın şartıdır. Toplumsal mekân heterojen çokluk ilişkileri üreten bir yaratım ve *otopoietik* —kendiliğinden ortaya çıkan— bir arzu ile mümkündür. Deleuze ve Guattari'nin bu düşünce biçimi, tüm aşkınlık ve evrensellik iddiasındaki söylemlerin güç ilişkilerinden azade olamayacağını, hakikat diye sunulan şeyin bir güç ilişkisi olduğunu imler.[365] Çözüm ise doğru ve gerçek olduğu için değil, hükmedebildiği için kendini dayatan hakikat isteminin yerine arzu politikasını geçirmektir.

Foucault *Anti-Ödipus* kitabına yazdığı önsözde Deleuze ve Guattari düşüncesinin arzunun yeni bir teorisi olarak değil, ancak arzunun pratik hayat içerisindeki analizi olarak görülmesi gerektiğini belirtir. Bu doğrultuda kitap üç temel şeye karşı olarak

[363] Philip Goodchild, *Deleuze Guattari/Arzu Politikasına Giriş*, çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yayınları, 2005, ss. 18-19.
[364] Kasım Küçükalp, "Deleuze'ün Felsefe Kavrayışı", *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sy. 12 (2009), s. 132.
[365] Kasim Küçükalp, "Deleuze-Guattari ve Etik", *Fransız Felsefesinde Etik*, Hece yayınları, 2016, ss. 273-74.

yazılmıştır. İlki siyasi sahanın koruyucularına karşı, ikincisi psikanaliz ve göstergebilim gibi arzuyu zıtlık ve olumsuzluk ilişkisi içinde tanımlayanlara karşı, üçüncü olarak —ki en önemlisi budur— faşizme karşı. Faşizmden kasıt sadece siyasi düzeydeki ideolojilerde ve siyasi liderlerde bulunan faşizm değil, bilhassa hepimizin aklının içerisinde bulunan, iktidarı sevmeyi sağlayan, düşmanlık oluşturan, bizi ele geçiren ve sömüren anlayışların faşizmidir. Dolayısıyla kitabı da bir etik kitabı olarak tanımlar. Çünkü hayatın pratiklerinin nasıl işlediğini, nasıl anlaşılması gerektiğini, faşist olmaktan nasıl kaçınılabileceğini gösteren bir kitaptır.[366] Burada Foucault'nun eseri bir etik kitabı olarak nitelendirilmesine de dikkat edilmelidir. Çünkü bu ifade Spinoza-Deleuze-Posthümanizm çizgisinin paralelliğine işaret eder. Ne Spinoza'nın eserine *Ethica* ismini vermesi ne Deleuze'ün eserinin etik kitabı olarak tanımlanması ne de yaşamsal bir etik ikame etmeye çalışan posthümanizmin bu iki ismi takip etmesi tesadüftür. Burada yaşamın etik dönüşümü için bir sıralılık söz konusudur. Üçü de etik dönüşümün, yaşamsal bütünlüğün ve yaşamın itici gücü olarak arzunun peşindedir.

Arzudan ve tarihsel sıralılıktan söz açılmışken Nietzsche'den de bahsetmek gerekir. Çünkü Deleuze'ün arzusu Nietzsche'de bengi dönüştür.[367] Her ne kadar Deleuze Nietzsche'yi takdir etse ve bazı konularda onu takip etse de yaşamın itici gücü olan arzu düşüncesi noktasında bir Spinozacı olarak görülmelidir. Varoluş düzlemine içkin olan arzu, Spinoza'nın tözü gibi kendisinin nedenidir. Ama töz gibi kendiliğinden var değildir, sadece ürettiği ilişkilerde, değişimlerde var olur. Deleuze Spinoza'dan bir arzu ontolojisi çıkarır. Olmak arzulamaktır, oluşmaktır, ilişki kurmaktır ve üretmektir.[368] Tıpkı Spinoza'nın *conatus*u gibi kurulan ilişkiler içerisinde ortaya çıkan bir güçtür. Farklılık ve farklı olanlar da arzudur, arzulanan şeyin kendisidir, kendisi aracılığıyla arzulanandır ve içkinlik alanıdır, farklılığın

[366] Michel Foucault, "Anti-Ödipus'a Önsöz", çev. Roysi Ojalvo, 09.04.2013, https://www.e-skop.com/skopbulten/anti-odipusa-onsoz/1229.
[367] Goodchild, *Deleuze Guattari/Arzu Politikasına Giriş*, s. 64.
[368] a.g.e., s. 75.

kurulduğu ilişkilerin olduğu yerdedir.[369] Arzu kültürel ve ideolojik üst yapıyı da maddi altyapıyı da oluşturur. Arzu bizzat gerçekliğin kurucusudur.[370]

Bu noktada Deleuze ve Guattari'de bulunan makine kavramına da değinmek gerekiyor. Deleuze ve Guattari'deki makine özcülük karşıtı bir kavramdır. Yapı anlayışına karşı ortaya atılmış bir kavramdır. Çünkü yapı denildiğinde, her şeyin bir merkeze bağlı olduğu, dolayısıyla merkeze yakınlık veya merkeze fayda ekseninde her şeyin hiyerarşik düzene sokulduğu bir düzen anlayışılır. Var olanları yapı merkezine odaklı şekilde sınıflandırdığınızda var olanlar, merkezden aldıkları pay veya merkeze benzerlikleri ölçüsünde tanımlanır. Bu da var olanların merkezden —yani Varlık'tan — aldıkları paya kıyasla daha üst, daha fazla var olan veya daha aşağı bir var olan tanımlanmasına sebep veriyor. Bu nedenle yapı kelimesi özcülükle, aşkınlıkla ilişkilidir. Yapı kavramı yerine kullanılan makine ise her var olan için kendisine has atfedilen, bir başka noktaya bağlı olmayan, diğer makinelerden bağımsız şekilde çalışandır. Makinenin bağımsız olması için onun mekanik bir şey olmadığı da anlaşılmalıdır. Çünkü mekanik olarak algılandığında tekrar bir merkeze gönderimde bulunmak kaçınılmaz olacaktır. Ancak makineler merkezin veya özün var olmadığını tanımlayanlardır. Makine kendinden daha üst makineye bağlı değildir, kendi kendine çalışır. Diğer var olanlarla ilişkiselliği merkeze endeksli değildir. Makinelerin diğer makinelerle ilişkiselliği hiyerarşik değil, yatay şekildedir. Makine başka bir makineye öncelikli değildir ama her makine bir diğer makinenin akışıyla ilişkilidir. Makineler akış içerisinde ilişkiselleşir ve öncelik, sonralık olmadan bir başka makinenin akışını sağlar, başka bir makine de ötekinin akışını sağlar. Makineler merkeze, öze bağlı şekilde çalışmazlar. Hepsi kendi kendine çalışır, varlığı kendinden üstün bir şeyin sonucu değildir. Her şey kendi başına makinedir. Örneğin ağız makinedir, havanın, sesin, yiyecek ve içeceklerin akışlarını düzenleyen makinedir. Göz ise ışıkların akışını sağlayan bir makinedir. Bunların dışında toplum, teknolojik unsurlar da makinedir. Ancak Deleuze düşüncesinde makineler içerisinde en önemlisi arzu makineleridir.

---

[369] Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Bin Yayla: Kapitalizm ve Şizofreni 2*, çev. Emre Sünter, Norgunk Yayıncılık, 2023, s. 178.

[370] Aidan, "Anti-Ödipus'un Marx'ı", *Özgürleşme Makineleri*, çev. Aslı İkizoğlu, Otonom Yayınları, 2014, s. 54.

Her şey makinedir ve makineler her yerde bazen kesintisiz bazen de kesik kesik iş görürler. Nefes alırlar, ısıtırlar yerleştirirler, karıştırırlar. Makineler kavramalarıyla ve bağlantılarıyla bir diğer makineye tutunurlar. Biri diğerinin kestiği bir akım yayar. Daha sonra onun kesintiye uğradığı yerde başka bir akım yayılır. İnsanın vücudundaki süt üreten meme bir makinedir ve ona eklenen ağız ayrı bir makine. Makine her zaman bir başka makineye eklidir ve makineler hep irtibat halindedir, "ve ... ve sonra ... ve sonra ... ve sonra ... " şeklinde sürer giderler. Makineler arzu ile iş görür ve temelde makineler arzu makineleridir. Arzu durmaksızın akımları ve nesneleri birbirine ekler, akışı sağlar. Akar, keser, akar, keser.[371] Arzu gerçeği üreten, nesnesiyle aynı şey olan, makine olan, ancak makinenin makinesi de olan, nesnesinin de kendisine bağlı başka bir makine olduğu, üretim sürecinden tamamen kopuk bir makinedir. Arzuda eksik olan şey sabit bir öznedir. İçerisinde bastırma bulunmadığı için sabit bir özne de bulunmaz:

> "Arzu üretiyorsa gerçeği üretir. Arzu üretkense, sadece gerçekliğin tarafında öyledir ve sadece gerçekliği üretir. Arzu, kısmi nesneleri, akımları ve bedenleri faaliyete geçiren ve üretim birimleri olarak işleyen pasif sentezlerin bütünüdür. Gerçek ise bir sonuçtur, bilinçdışının öz-üretimi olarak arzunun pasif sentezlerinden köken alır. Arzu hiçbir şeyden yoksun değildir, nesnesinden yoksun değildir. Daha ziyade, arzuda eksik olan öznedir, ya da arzu sabit bir özneden yoksundur; bastırma olmadıkça sabit bir özne de yoktur. Arzu ve onun nesnesi aynı şeydir, bir makinenin makinesi olarak makinedir. Arzu bir makinedir, arzunun nesnesi de ona bağlı başka bir makinedir; dolayısıyla ürün, üretim sürecinden koparılan bir şeydir ve ürünün üretilmesinde, göçebe ve avare özneye bir kalıntı verecek bir şey sökülüverir. Arzunun nesnel varlığı bizatihi Gerçektir."[372]

Yine de arzunun bir merkez, öz olmadığının farkında olmak gerekir. Arzu daha yüksek bir değer ya da aranması gereken bir şey değildir. Arzu toplumsal sahanın yapı taşıdır sadece. Bir ideoloji değildir, bir altyapıdır. Toplumsal üretim olarak üretimin içerisinde bulunur.[373] Kişi de varoluş tarzları halinde oluşlarla arzuya erişebilir. Arzu-oluşlar birbiriyle bağlandığı zaman üretilir ve onda da Spinoza'nın düşüncesinde bulunduğu gibi içkin bir neşe vardır. Arzu bulaşarak kendisini üretir. Toplumsal ilişkiler içerisinde bulaşarak gerçeğin üretiminde ve toplumsal varoluş

[371] Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm, 2014, ss. 13-19.
[372] a.g.e., s. 47.
[373] a.g.e., s. 500.

tarzlarında var olur. Arzuyu üretmek ve bilmek bir arzu politikasını ifade etmek demektir.[374] Arzu politikası ise şizofrenle, şizoanalizle, yersizyurtsuzlaşmayla ilişkilidir.

Şizoanaliz sav basittir; arzu makinedir, makinelerin sentezidir, makinesel düzenlemedir. Arzu üretim düzenidir. Her üretim aynı anda arzulama üretimi ve toplumsal üretimdir. Şizoanaliz psikanalizin zıddıdır. Çünkü psikanaliz arzuyu temsile çevirmiştir. Bilinçdışı yasaya, Ödipus'a, organizasyona inanır ve bilinçdışı temsil fikri ile ele aldığı için, başından beri kendi iflasına işaret eder.[375] Bu sebeple şizoanalizin görevi bilinç dışının yıkımıdır, tamamen ortadan kaldırılmasıdır.[376] Şizoanaliz yersizyurtsuzlaşmanın makinesel belirtilerini takip ederken, psikanaliz yeniden yerliyurtlulaşmanın imgesel ve yapısal temsilcileri üzerine konumlanır.[377] Yerliyurtlulaşma ise Deleuze'ün şizofreninin kaçtığı durumdur. Çünkü yerliyurtlulaşma, kapitalizm ve güç odakları tarafından insanların ve toplumun şekillendirildiği, biçim verildiği ve yanılgı üzerinden sabitleştirildiği süreçtir. Tüm hakikat ve aşkınlık iddiaları birer yerliyurtlulaşma biçimidir. Ancak oluş ve gerçeklik virtüeldir, akıştan akışa devam eder. Bu yüzden kapitalist tahakkümden ve bilinçdışını akışlardan esirgeyerek sabitleyen psikanalizden kurtuluş arzu politikasıyla yersizyurtsuzlaşmaktır.

Görüldüğü üzere Deleuze düşüncesinin merkezinde arzu kavramı yer alır. Ancak bu noktada Baudrillard'ın eleştirisi de dikkate değerdir. Baudrillard'a göre, Deleuzeyen arzu insanı aptallaştıracak kadar çok anlama sahiptir. Arzu anlaşılmaz biçimde tersine çevrilerek kendiliğinden devrimci ve hiç farkında olmadan ne istediğini bilen bir şey haline gelir.[378] Varlığın yapı taşı olarak görülen arzu, sanki Deleuze düşüncesinde Marx'ın tarih mekanizmasının yerini almış, akıllı olmamasının eksiğini Deleuze'ün aklına göre işleyerek kapatmıştır. Tüm yersizyurtsuzlaşmaları da bu doğrultuda sağlamaktadır.

[374] Goodchild, *Deleuze Guattari/Arzu Politikasına Giriş*, s. 76.
[375] Deleuze, Guattari, *Anti-ödipus*, s. 425.
[376] a.g.e., s. 446.
[377] a.g.e., s. 454.
[378] Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, 2011, s. 38.

Ödipus kompleksinin bireyleri şekillendiren yapısının sonucu olan üretim biçimlerinin ve tahakkümle dikte edilen doğruların(!) reddi, şizoanalitik düşünce ve yersizyurtsuzlaşma ile mümkündür. Çünkü kapitalizmin ve modernizmin bir aracı olan psikanaliz Ödipus kompleksi aracılığıyla arzuyu sosyolojik bağlamından koparır, bir ebeveyn şemasına hapseder. Dolayısıyla arzuyu kontrol altına alarak bireyi devlet aygıtının ve kapitalizmin istediği biçimde ehlileştirir ve evcilleştirir. Deleuze ve Guattari'nin arzu felsefesi, modernliğin arzuyu bastıran hatta devrimci hareketleri dahi etkisi altına alan otoriter ruhuna karşı yersizyurtsuzlaşmış bir "şizo-özne", "şizofren" tasavvurunda bulunur.

Şizoanaliz değerler üretimi değil; ilişkiler, bağlantılar ve çokluklar üretimidir. Sürekli yeni ilişkilerle kendi bağlantılarını çoğaltır. Yaşamı içkinlik ve üretim zemininde amaçsallığa dayandırmadan olumlar. Böylelikle amaçsallık ve aşkınlık düşüncesi üzerinden kurulan değerler yersizyurtsuzlaştırılır. Bu süreçte ilişkiler herhangi bir noktadan yeni bağlantılarla gerçekleştirilir. Dolayısıyla geçmişe doğru izlenen, takip edilen veya bağlı kalınan, yani ilerlemeciliğin veya özcülüğün zuhur edebileceği bir durum bulunmaz. Geçmişin ya da geleceğin planı sunulmaz, aksine virtüellik hakimdir. Geçmiş ve gelecek, oluş içerisinde taşınır. Farklar ortadan kaldırılmaktan ziyade farklılıkları ayırt edici senteze, yani yersizyurtsuzlaştırma sürecine tabi olunur. Yeni farklılıklar ve çokluklar üretilir. Üretim hem var olanın tüketimini hem de tüketirken üretmeyi gerektirir. Arzu üretimi, arzu makineleri ve organsız bedenler aracılığıyla farklılıklar çoğaltılır. Yeni çokluklar özdeşlik, benzerlik, zıtlık, anoloji ile bütünleştirilmeden üretilir. Yeni bağlantılar kurulur, arzu yersizyurtsuzlaşma süreci ile akar gider.[379] Şizofren, yerliyurtlulaşmadan yersizyurtsuzlaşma sürecine geçer ve onu da yeniden-yerliyurtluluşma takip eder. Çünkü yersizyurtsuzlaşma kendi tamamlayıcı yanını yeniden-yerliyurtlulaşmada bulur. Dış dünyayla ilişkili olarak yersizyurtsuzlaşan varlık, sorumlu olarak kendi içsel ortamında yeniden-yerliyurtlulaşır. Bir organizma kendi katmanında kendisini

[379] Sinan Kılıç, "Deleuze-Guattari: Şizoanalitik Ontoloji Düzleminde Oedipal Bilinçdışının Yersizyurtsuzlaştırılması", *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sy. 21 (2013), ss. 101-2.

dışarısı ile rastlantısal ilişkiler kümesine sokar ve kendisini yerliyurtlulaştıran içsel ortamlara ne kadar sahipse bir o kadar yersizyurtsuzlaşır.[380]

Aşkın düzenden, hakikati bulma hedefinden kurtulmak için kavramsal karakterler ve bu karakterlere dayalı olaylar üretmek amaçlanır. Çünkü kavramsal karakterler çoklukların ve olaylar üretiminin olanağını gösterir. Deleuze ve Guattari, bunu aşmak için şizoanalitik makine ve çokluk ontolojisini üretir. Psikanalize göre ödipten kaçışın imkânı yoktur. Her türlü farklılaşmanın temelinde ödip yatar ve her farklılaşma yeni bir ödipal süreçtir. Kaçış ise hadım edilme, gecikme, cinsel bastırma ve yüceltme yoluyla başarılabilir. Ancak şizofren kendini yoksunluk veya korku üzerinden değil, yaratıcı arzu üzerinden kurar. Her defasında var olanı yıkar ve yeniyi üretir. Bu yüzden yıkıcıdır, yıkıcılık onun olumlu boyutudur oluşa ve farka tâbi şizolar ödipus ile şekillenen bireylerin sonunu getirebilir.[381] Şizoanaliz ödipus temelli Freudcu reaktif bilinç dışının yerine aktif beden arzusuna ve oluş düşüncesine dayalı bilinç dışının üretici arzu makinesi geçirilir. Şizoanaliz, değerler üretmez, ilişkiler, bağlantılar ve çokluklar üretir. Sürekli yeni ilişkilerle bağlantıları çoğaltır. Yaşamı içkinlik ve üretim zemininde, amaçsallığa dayandırmadan olumlar. Böylelikle aşkın ve amaçsal değerleri yersizyurtsuzlaştırma sürecine tabi tutar. Geçmişin planını tutmaz, virtüeldir ve geçmişle geleceği oluş içerisinde taşır. Farkları ortadan kaldırmaz, farklılıkları ayırt edici çokluklar üretir. Yani psikanaliz gibi tikel bir olayın geçmişini ve onun geleceğe yansımasını incelemez. Belli bir sabiteden kendisine yol çizmez. Çünkü kökeni yersizyurtsuzlaştırır. Tek bir köken yerine birden fazla nedenin içinde bulunduğu çoklu bakış açıları geliştirir.[382]

Zaten Deleuze etiğinin ayırt edici özelliklerinden biri de olay odaklı olması ve olaya öznellik perspektifinden yaklaşmamasıdır ki bu da Deleuze'ü insan merkezciliğin ötesine götürür.[383] Yaşamın akışını ve devamlılığını sağlayan olaylar farkı da ortaya çıkarır. Farklılıklar olayların ve yaşamın zenginliğinin tezahürüdür. Arzu makinelerinin bir icraatidir.

---

[380] Deleuze, Guattari, *Bin Yayla: Kapitalizm ve Şizofreni 2*, s. 65.
[381] Kılıç, "Deleuze-Guattari", s. 104.
[382] Sinan Kılıç, *Deleuze-Guattari: Yersizyurtsuzlaştırma makinesi olarak şizoanalitik fark ve arzu ontolojisi*, (Doktora Tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi, 2012, ss. 112-13.
[383] Yücefer, "İnsanlar Ölür Olaylar Ölmez", ss. 114-16.

Ancak farklılıklar temsil felsefelerinin içerisine hapsedilmiştir. Böylece farklar da belli sınırlara, indirgemelere ve temsillere sahip olmuştur. Farkı inşa eden dört temel unsur vardır. İlki, indirgenemez bir kavramın formu olarak kimliktir. İkincisi, aşkın, indirgeyici kavramların birbirleriyle ilişkisi olarak anolojidir. Üçüncüsü, kavramların kendi indirgemeci kavramlarının ilişkisi olarak karşıtlıktır ve son olarak kavramın indirgeyici nesnesi olarak benzerliktir. Bu şartlar altında en büyük fark da karşıtlıktır. Çünkü karşıtlık, hali hazırda bir özneye aittir ve değişimi, dönüşümü sınırlandırdığı için varoluşu imkânsız kılmıştır.[384] Özne merkezli temsil, farkın olmadığı dünyayı ele geçirir. Temsil tek bir merkeze sahiptir, tek bir perspektifi vardır. Yanılsamalı bir derinliğe sahiptir, her şeye hükmeder, her şeyi idare eder ama hiçbir şeyi hareket ettirmez. Çünkü hareket doğası gereği merkezlerin çokluğunu imler. Perspektiflerin çokluğunu buyurur, temsili kökten bozar ve merkezi yerinden eder. Farklar diğer farkları tanımlamaz, onları nesneleştirmez, onları tanımlamadan onlara gönderimde bulunur ve farklılaştırır. Bunun için aslolan farktır, fark aşkın birliğin kendisi olmalıdır. Tüm kavramlar bizzat fark olarak diğer kavramlara gönderimde bulunmalı, onlarla ilişki içerisinde olmalıdır ve bir kavram asla bir merkez inşa etmemelidir. Merkezsizlik ve farklılık bizatihi olumlanmalıdır. Her şey kendi kimliği ve farkı içerisinde görülmelidir. Farklılık içerisinde bir fark olarak anlaşılmalı, bunun ötesine götürülmemelidir.[385] Yani hiçbir fark merkeze yerleştirilecek kadar yüceltilmemelidir. Çünkü merkezîlik anında kendisine uzak olanları ötekileştirir ve olumsuzlar. Ancak fark esasında bir olumlamadır. Olumlamanın kendisi ise çok çeşitlidir. Farkı ortaya çıkaran yaratımlar olumlanmak zorunda olduğu gibi olumlamanın kendisi de daima yaratılmak zorundadır. Çünkü farkı olumlamak, kendi içerisinde fark olmak demektir, daha aşkın bir şeye gönderimde bulunmadan içkin olarak var olmaktır.

Dışsal veya aşkınsal olarak gönderimde bulunmak ise katmanları imleyen-imlenen, altyapı-üstyapı, zihin-madde gibi düalitelere indirgeyip katmanları kendi üstüne kapatmanın yollarını oluşturur.[386] Dilbilimin dil ile ilişkisi de buna örnektir. Çünkü dilbilim kendini söz dizimsel, ses bilimsel sabitelere kaptırır, sözceyi bir imleyene

[384] Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, çev. Paul Patton, Columbia University Press, 1994, ss. 29-30.
[385] a.g.e., ss. 55-56.
[386] Deleuze, Guattari, *Bin Yayla: Kapitalizm ve Şizofreni 2*, s. 82.

sözcelemeyi de bir özneye bağlar ve dışsal bir gönderimde bulunarak dili kendi üstüne kapatır. Bir başka deyişle dilbilime göre dilin homojen bir sistem olarak tanımlanmasını sağlayan sabiteleri ve evrensellikleri olması, dilin kendi üstüne kapatılmasının sebebidir.[387] Ancak Deleuze ve Guattari için ifadeler imleyen ve imlenene indirgenemez.[388] Bu noktada Deleuze ve Guattari'nin Derrida ile aynı çizgide olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Derrida da anlamın asla elde edilemediğini, bir ifadenin daima başka bir ifadeye gönderimde bulunduğunu, böylelikle ifadelerin oluş dünyasında yerleşmeden akıp gittiğini söyler. Deleuze, Guattari ve Derrida için dil de anlam da ifadeler de esasında yerliyurtlulaşmayan şeylerdir. Anlamı imleyen ile imlenene indirgemek mutlak surette bir totalarizmi ve özcülüğü dayatır. Geçtiğimiz yüzyıldaki dilin bilimsel açıdan incelenmesi de majör bir standardın altında olanaklı olmuştur.

Majörite, insana içinde bulunulan tarihsel, toplumsal ve ekonomik durumlar tarafından bir dizi kategori ve varsayımla birlikte bir perspektifi dayatan verilerdir. İnsan kendisine verilmiş olan majör unsurlarla üretilmiş değerleri, ideolojileri topluma ve toplumsal alana müdahale etmek için kullanılır. Bilmek gerekir ki majörite sayının çokluğu ile belirlenen bir şey değildir. Ancak sabit bir varoluş tarzı tarafından belirlenmesi onu majör kılar. Sabit perspektifler saptanabilir, kodlanabilir ve yeniden yeryurt edindirilebilir. Böylece herkes majör varsayımları bilir, anlar ve ona göre dönüşür. Bu bakımdan majorite kültürel bir çoğaltma süreci olarak işler. Minöriteyse kişinin bilgi düzeyinde olmaktan ziyade arzu düzeyinde bulunan toplanışları ilişkilendirerek kaçışı ya da yersizyurtsuzlaşmasıdır.[389] Bu bağlamda majörite geleneksel varlık anlayışıyla ilişkiliyken minörite oluşla ilişkilidir.

Deleuze'e göre oluş, çizgidir. Geleneksel ağaç yapılı varlık anlayışları noktadır. Geleneksel anlayışta da çizgiler merkezdeki ana noktaya boyun eğer. Ancak oluş ne noktalarla ne de çizgilerin bağlantı kurduğu ortak nokta ile tanımlanır. Aksine çizgiler noktaların arasından geçer ve geleneksel anlayışa çapraz (transversal)[390] bir

[387] a.g.e., ss. 93-103.
[388] a.g.e., s. 79.
[389] Goodchild, *Deleuze Guattari/Arzu Politikasına Giriş*, ss. 95-96.
[390] Transversal kavramının posthümanist düşünce için merkezi konumda olduğuna önceki sayfalarda değinilmişti. Deleuze'ün oluşun çapraz doğrultuda olduğunu söylemesi, posthümanist düşüncenin

doğrultu ile yaklaşır. Noktanın bir kökene sahip olmasının tersine, oluş başı sonu, çıkışı varışı, kökeni istikameti olmayandır. Oluşta sadece bir orta bulunur. Ancak bu orta, ortalama manasında veya iki nokta arasındaki bir mesafe değildir. Aksine hareketliliğin ivmesidir. Oluş ne birdir ne ikidir ne de ikisinin ilişkisidir. Ancak ikisi arasında olmaktır. İkisine dik giden, kaçış veya iniş çizgisidir. Oluş ile noktalardan kurtulunur ve noktalar hareketin ivmesi sayesinde ayırt edilemeyecek duruma gelir.[391] Guattari'nin tabiriyle varoluşsal makineler sabit, aşkın, tek anlamlı bir ontolojiye sahip değildir. Varoluşsal makineler tekilleşmiş, makinesellikler arası özgül işlemlerdir. Onlar için genel geçer bir bağlam yoktur. Onlar ne diyalektiktir ne de temsil edilebilirdir, varoluş sadece yaşanabilirdir.[392]

Deleuze ve Guattari'de oluş biçimsizlikle, takip edilemezlikle ve daima azınlıkla özdeştir. Oluşun bu özelliğini vurgulamak için de pek çok kavrama başvurulur. Yukarıda minörlük oluşla eşleştirildi, yine bu minvalde moleküler-oluş, kadın-oluş, hayvan-oluş[393] ve mikro[394] kavramlarına yer verilir. Ancak kavramların maksadı özdeşleştirme değildir. Oluş bir şeyle özdeşleşmek değildir, ilişkilerin ortalaması da değildir. Tüm bu biçimlerden, öznellik tanımlamalarından, organizmanın yüklediği organlardan, fonksiyonlardan ve onların işlevlerinden kurtulmaktır. Çünkü organizmanın yüklediği tanımlamalar ve fonksiyonlar bir merkeze bağlı olarak, en üstün iyilik olan merkezin iyiliği doğrultusunda iş görürler. Deleuze bu düşünceyi vurgulamak için organları örnek gösterirken oluş düşüncesiyle organsız bedeni eşleştirir.

Organlar ağaç yapılı bir organizasyonu ve tanrısal bir eylemi buyururlar. Ancak organsız beden sadece bedendir, tümüyle kendisidir, süreksizdir, kısırdır, sebepsizdir ve tüketilemezdir. Organlara ihtiyacı yoktur ve asla bir organizma değildir, hatta organizmalar onun düşmanıdır.[395] Organizmanın organsız bedene yüklediği ve onu dönüştürdüğü araçlar olan organlar, *socius* içinde yontulur ve

transversal kavramına yüklediği anlamla aynı doğrultudadır. Dolayısıyla posthümanist düşüncenin transversal kavramına her başvurusunda Deleuze'ün bu etkisini akılda tutmak gerekir.

[391] Deleuze, Guattari, *Bin Yayla: Kapitalizm ve Şizofreni 2*, ss. 308-9.

[392] Felix Guattari, *Kaozmos Etik-Estetik Bir Paradigma*, çev. M. Çağrı Uluğer, Gözde Erdoğan, Otonom Yayıncılık, 2021, s. 132.

[393] Deleuze, Guattari, *Bin Yayla: Kapitalizm ve Şizofreni 2*, ss. 287-88.

[394] a.g.e., s. 296.

[395] Deleuze, Guattari, *Anti-ödipus*, ss. 22-23.

akımları onun yüzeyinde akıp gider. Organların göstergeleri bedene kazınır ve oluşturulan organizasyon bir zulüm sistemi, korkunç bir alfabedir.[396] Toplumsal yapı olarak adlandırılan *socius* her zaman arzu akımlarını kodlar. Onların kaydını tutar, onları kaydeder ve arzuların başlarına buyruk şekilde hareket etmemeleri için onlara set çekip yönlendiren ve düzenleyen bir akım haline getirir. Bu anlamda yerliyurtlu despotik bir makinedir. Organsız beden de yersizyurtsuzlaşmış *socius*'un nihai kalıntısı olarak kendini gösterir.[397] *Socius* ürünü olan özne ise organsız beden üzerinde tarih boyunca hükmetmiştir. Farkla, farklı olanlarla (şizofren, minör, mikro, organsız beden, köksap, kadın, hayvan vs.) ondan daha fazla uğraşan, ona daha fazla rahatsızlık veren yoktur. Evrensel tarihin bütününü özcü bir hamleyle tüketir. Hem doğal hem de tarihsel bir varlık olarak kendini dayatır.[398] Çünkü farkın sınırlamayan yapısının aksine özne kısıtlayıcıdır. Tanımlamalarıyla ayırt edilebilir kişileri belirler, öznelerin sahip olduğu nitelikler, onları tehdit eden yasaklamalardan sonra ortaya çıkarlar, yani özne bir karşıtlık mahsulü olarak belirir. Öznenin varoluşu olumsuzlama eyleminin neticesidir. Öznenin çıkışı farkın, oluşun ve bizzat yaşamın olumsuzlanması ve yadsınmasıyla ilişkilidir. Bu nedenle daima homojendir, farka kapalıdır, akış içerisinde bulunmaz.

Deleuze ve Guattari öznenin despotizminden sıyrılmak için başka bir kavram daha devreye sokar; yayla. Yayla farkın, oluşun, merkezsizliğin kavramıdır. Çünkü yaylada zemin düz olduğu için bir tepe noktası veya diğerlerinden daha aşkın bir konum mevcut değildir. Var olanlar yaşamı anlayabilmek için oluşa katılmak zorundadırlar. Oluşta ise kendilerine verilmiş ve onlar için belirlenmiş bir amaçsallık söz konusu değildir. Dolayısıyla var olanlar belli davranışlar neticesinde var olduğundan daha üst bir mertebeye de yükselemeyecektir, tıpkı yaylada bulunan biri gibi. Yayla vadiler veya tepeler gibi bir zirveye, üst bir mertebeye sahip değildir. O sadece yayladır, olduğu gibidir, daha aşağıya düşürme veya daha yükseğe çıkarma gibi bir imkân sunmaz. Yapılacak tek şey onun yayla olduğunun farkına varmak, onu yayla olarak tanımak ve ona katılmaktır. İşte farka dair her oluşum ve bizzat farkın kendisi yaylalarla iş görür.

[396] a.g.e., ss. 212-13.
[397] a.g.e., s. 56.
[398] a.g.e., s. 40.

Organsız bedenler de yaylalardan oluşan ve diğer yaylalarla iletişim halinde olan bir yayla geçiş bileşenidir. Organsız bedenler organların zıttı veya onların düşmanı değildir. Organlara değil organların organizma adını verdiği organizasyona karşıdır. Beden tek başına bedendir, organlara gereksinimi yoktur. Beden asla bir organizma değildir, organizmalar bedenin düşmandır. Bundan dolayı organsız bedenler organlara karşı değil, organizmaya, organların organik organizasyonuna karşıdır. Tanrı yargısına, yargının sistemine, teolojik ve teleolojik sisteme, tüm bunların müsebbibi olan özcülüğe karşıdır. Öz organizmadaki ilk bileşen, hiyerarşinin tepe noktasındaki amaçsal varlık olmak için organsız bedenin peşine düşer, onu paramparça eder. Bu anlamda Tanrı ve Tanrı yargısı organsız bedenin düşmanıdır, onun üzerine çöker ve kurallarını ona karşı uygular. Kendisini ona maruz bırakır, bedeni organları ile donatıp organizmaya dönüştürür. Böylece organsız beden içkinliğinden ayrılır, özne ve organizma haline gelir. Halbuki organsız beden, kendisi sınır olduğu ve sınırı içerisinde içkinliği barındırdığı için asla bir sınıra ulaşamaz. İçerisinde katmanlar bulunmaz, katmansızdır. Aşkın yargılar ise organsız bedeni bir organizma haline getirir. Böylelikle yorumlanır, imlemlilik haline gelir ve özneleşir. Organize olur, organizmaya dönüşür ve bedenini bir organizmaya eklemler. İmlem olur, yorumlar ve yorumlanır. Özne olur ve nesneler karşısında sabitlenir.[399] Bu nokta da farkın, oluşun ve yaşamın yitirildiği, temsil düşüncesinin ve özcülüğün hakimiyeti ele geçirdiği yerdir.

Deleuze ve Guattari'nin özcülüğe karşı geliştirdiği kavramlardan biri de köksaptır. Köksap da tıpkı organsız beden gibi yaylalarla ilişkilidir. Köksaplar —yaylalara nispet edildiği üzere— kendi içerisinde (içkin olarak) bir doruk noktası veya dışsal bir amaca doğru herhangi bir eğilim taşımadan gelişir:

> "Bir köksapın temel özelliklerini özetleyelim: Köksap, ağaçlardan veya köklerinden farklı olarak, herhangi bir noktayı başka herhangi bir noktaya bağlar ve hatlarının her biri aynı doğadan hatlara göndermek zorunda değildir, çok farklı im rejimlerini ve hatta im-dışı durumları oyuna sokar. Köksap ne Bir'e ne de çoka indirgenebilir. İki olan, hatta doğrudan 3, 4 ya da 5 vb. olan Bir de değildir. Bir'den türeyen ya da Bir'in ekleneceği (n+1) çok da değildir. Birimlerden değil, boyutlardan ya da daha çok hareketli doğrultulardan oluşur. Başı ve sonu yoktur, ama daima üzerinden geçerek serpildiği ve taştığı bir ortası [ortamı] vardır. Öznesi ya da nesnesi

[399] Deleuze, Guattari, *Bin Yayla: Kapitalizm ve Şizofreni 2*, ss. 172-73.

olmayan, bir tutarlılık düzlemine yayılabilen ve Bir'in daima çıkarıldığı (n-1) n-boyutlu doğrusal çokluklar oluşturur."[400]

Köksapta ağaçtaki gibi soykütüksel bir merkez veya kök yoktur. Dünyanın sabit ve merkezi bir noktaya bağlı olunan ekseni mevcut değildir. Özne nesneye hükmedecek şekilde dikotomi meydana getirmez. Aksine onunla birleşip daha yüksek bir birliğe, muğlaklığa ulaşır. Dünya amaçsal ve merkeze bağlı rolleri belirlenmiş bir kozmosa ait değildir. Aksine *kaozmos*'a[401] aittir. Var olanlar çokluk üzerinden açıklanır. Çokluk köksaplardan oluşur. Köksap belli bir merkezi sabitleyen ve belli bir düzeni buyuran köklerden farklıdır. Onun kökü yani merkezi, meyvesi, dalları bir bütün olarak vardır. Bir bölümün başka bir bölüm üzerinde bir üstünlüğü ve buyuruculuğu yoktur. Buna örnek olarak soğan ve patates gösterilebilir. Köksap bağlantısallık ve heterojenlik ile tanımlanır. Bir köksapın herhangi bir noktası daima başka herhangi bir nokta ile bağlantılıdır. Bundan dolayı köksap zincirleri sürekli olayları birbirine bağlar. Olayların merkeziyse köksap ontolojisinin olduğu bir çokluktur. Özne ya da nesne, doğal gerçeklik ya da ruhsal gerçeklik gibi düalitelerle her türlü ilişkiyi kopartır. Ne nesneler bir merkezin ekseninde görev bilinci ile tanımlanır ne de özneler tözleri birleştiren bir birlik oluşturur. Bundan dolayı köksapta bir kökte olduğu gibi noktalar veya konumlar bulunmaz. Yalnızca birbirini takip eden, birbiriyle bağlantılı çizgiler vardır. Bir şey başka bir şeyin ölçü birimi veya yargı kıstası değildir. Üst bir kodlanma veya aşkın bir kontrol köksapta kendine yer bulamaz. Köksaplar bağlantılarda katmanlaşır, yerliyurtlulaşır, organize olur. Köksap dilimlilik çizgileridir ama aynı zamanda sürekli başka bağlantılarla firar eder, yersizyurtsuzlaşma çizgileri oluşturur. Bundan dolayı köksaplar hem süreklilik hem de kırılma içerir. Ancak kırılmalar sürekliliklerin, köksapın parçasıdır. İşte süreklilikler ve kırılmalar dikotomi veya karşıtlık içermeden, çokluklar ile var olurlar. Karşıtlık, zıtlık gibi görülenlerin düalite oluşturmaması köksapı muğlak kılar. Bu da hiçbir zaman köksapların indirgemeci bir açıklama imkanına sahip olmaması demektir. Köksapların

[400] a.g.e., ss. 32-33.

[401] Kaozmos, Deleuze ve Guattari'nin evreni kosmoz (cosmos) ve kaos (chaos) dikotomisinden kurtarmak ve düaliteyi aşmak için icat ettiği bir kavramdır. Kavram cosmos ve chaos kelimelerinin birleşiminden meydana gelir. Böylelikle düaliteden arınmış bir birliğe (monizm) gönderimde bulunulur. Bu düşüncelerin posthümanist düşüncenin düalite karşıtı yapısı ve düaliteleri karşıtlık içerisine girmeden aşmaya çalışması üzerindeki etkisini farketmek gerekir.

kendilerini açıklayan, kimliklerini tamamen ortaya koyan bir model veya şeması mevcut değildir. Nesnellik onlar için geçerli değildir. Bundan dolayı köksaplar ağaçlar gibi hiyerarşik ve eklemlenmiş bir şablon değildir. Ancak köksap bir harita olabilir, çünkü haritalarda bir noktanın diğer nokta ile bağlantısı açıklanır. Ayrıca haritalar şablonlar gibi aşkınlığı imleyen kurgu olmaktan ziyade yaşama, dünyaya dönüktür. Bir noktanın diğer nokta ile ilişkiselliği mevcuttur. Tüm bu ilişkisellikler haritadaki her bir noktanın tüm diğer noktalarla bağlantılı olmasını sağlar. Bunun yanında haritalar tersine çevrilebilir, açısı değiştirilebilir. Çünkü hiyerarşi barındırmadığından dolayı harita ters olsa dahi noktaların birbiriyle ilişkiselliği zarar görmez. Bu sebeple harita tersine çevrildiğinde dahi işlemeye devam eder. Tıpkı köksap gibi haritaya da istenilen herhangi bir noktadan girilebilir, başlanabilir. Kökteki gibi tek bir yerden giriş kısıtlaması yoktur, fakat köksap gibi birden çok giriş imkânı bulunur.[402]

Bir köksap ne başlar ne de biter, daima ortada ve ortamdadır. Şeylerin arasındadır, arada-varlıktır. Ağaç soy bağını buyururken köksap ittifaklardan oluşur Ağaç, olmak fiilini dayatırken köksap "ve ... ve ... ve.." bağlacına sahiptir.[403] Ancak botanikten biyolojiye, teolojiye, ontolojiye, kısacası tüm felsefeye egemen olan ağaç anlayışı, yani temelcilik, kökçülüktür:

> "Ağaçlardan gına geldi. Ağaçlara, köklere ya da kökçüklere inanmayı bir yana bırakmalıyız, onlardan çok çektik. Biyolojiden bilime kadar tüm ağaç kültürü onlara dayanır. Aksine yeraltı gövdeleri ve havasal kökler, tesadüfi fışkırmalar ve köksap dışında hiçbir şey güzel, sevgi dolu ya da politik değildir."[404]

Çünkü güzellik ve sevginin olumsuzlamayla, karşıtlıkla kurulamayacağı düşünülür. Tüm değerlerde olduğu gibi tüm bilimlerde de sınırlar olumsuzlamalara ve kısıtlamalara dayanır. Sınırlar basitçe bir tanım elde edebilmek veya bir durumu, kavramı tanımayı kolaylaştırmak için çizilmez. Sınırların ya içerisinde ya da dışarısında bir aşağılama bulunmaktadır; farklı olanı aşağılama. Yapılan tanımlarla, bir öz tayin etmekle öze sahip olmadığı ifade edilenler aşağılanır. Örneğin insan tanımı, içerisinde pek çok özcü esası barındırır ve insan tanımı içerisine

[402] Deleuze, Guattari, *Bin Yayla: Kapitalizm ve Şizofreni 2*, ss. 14-23.
[403] a.g.e., s. 34.
[404] a.g.e., s. 25.

girmeyenleri aşağılar. Yine insan olsa dahi insan tanımın içerisindeki özcü esaslara haiz olmayanlar da dışlanır ve aşağılanır. Özcü esaslar kendi başlarına değerlendirildiğinde dahi olumsuzlama ve aşağılama barındırır. Örneğin insanın özcü tanımlamalarından olan rasyonellik tek başına ele alınsa da irrasyonel olanları olumsuzlar ve aşağılar. Bu duruma en geniş bakış açısından yaklaşacak olursak da oluşun varlık karşısındaki olumsuzlanmasını ve aşağılanmasını farkedebiliriz. Bu sebeple oluş daima felsefedeki hâkim tanımların ve kavramların uzağında kalmıştır.

Egemenlik ve çoğunluk (majörite) da tarih boyunca farkın ve oluşun karşısında konumlanmıştır. Bu yüzden çoğunluk-oluş diye bir sabite kurulamaz. Çünkü çoğunluk asla bir oluş değildir, oluş ancak azınlığa dair olabilir. Sayıları ne olursa olsun kadınlar bir azınlıktır. Bir hâl ya da alt küme olarak tanımlanabilirler. Kadınlar mülkiyetine sahip olmadıkları kadınlığın içine girmek zorunda oldukları bir oluşu olanaklı kılarak tüm insanlığı yani hem erkeği hem de kadını etkileyen bir kadın-oluşu yaratırlar.[405] Erkek-oluş diye bir şeyin olmamasının sebebi de erkeğin çoğunluk olmasıdır. Erkek olmak ağaç yapılı bir yasaya tabi olmaktır, yani beyaz, erkek, yetişkin, rasyonel, sıradan, ortalama Avrupalı özneyi bildirir. Bu öznenin karakteri düalist ayrımların organize edilmesiyle oluşur. Kendisini karşıtlık ile üretir ve böylece çoğunluğu kurar. Halbuki oluşlar ancak azınlığa dairdir. Her oluş bir azınlık-oluştur. Erkek olmak ya da çoğunluk bir tahakküm halini varsayar. Evrende bir standardın oluşturulduğunu bildirir. Erkek egemenlik evrendeki çoğunluğun erkeğin hakkının olduğunu ya da erkek iktidarında olduğunu varsayar. Bu nedenle kadınlar, çocuklar, hayvanlar, bitkiler, moleküller azınlıktadır. Yine de azınlık olmak ile azınlık-oluşu birbirine karıştırmamak gerekir. Bir gruba ait olduğunu söylemek insanı yerliyurtlu hale getirirken azınlık-oluşa katılmak insanı yersizyurtsuzlaştırır.[406] Azınlık sayılarla ilgili değildir. Azınlığın nicel olarak az veya çok olması, nicel olarak çoğunluğu veya azınlığı oluşturmasının bir önemi yoktur. Çünkü oluşta nicelliğin, sayısallığın bir önemi yoktur. Önemli olan üzerinde konumlanılan kabullerdir. Dikotomiler, düaliteler üzerinde konumlanılan ve karşıtlıklarla, olumsuzlamalarla kurulan pozisyonlar, sayısı ne olursa olsun, çoğunluktur. Ancak düalizm denkleminden çıkan, yaşamın ve oluşun içerisine

[405] a.g.e., s. 118.
[406] a.g.e., ss. 306-8.

sınırlamalar ve tanımlamalar olmaksızın katılan her pozisyon azınlıktır. Dolayısıyla azınlık-oluşun diğer ifadelerinden olan hayvan-oluş, kadın-oluş, moleküler-oluş, sadece belli gruptaki canlıların kendisine katılabileceği veya her grup canlının kendi kategorisine riayet ederek oluşu deneyimleyebileceği tanımlamalar değildir. Bu kavramlardan her biri azınlık-oluşun veya bizzat oluşun ayrı ifadeleridir. Oluş herhangi birine katılarak deneyimlenebilir. Kavramların sınırlamaları olmadığı için herhangi bir var olan herhangi bir oluşa katılabilme serbestiyetine sahiptir. Yani bir erkek pekâlâ kadın-oluş içerisine katılabilir ve oluşu deneyimleyebilir. Yine bir insan hayvan-oluşa katılarak oluş süreci içerisinde yer alabilir. Hayvan-oluş, kadın-oluş, moleküeler-oluş gibi tanımlamalar klasik gelenekteki gibi sınır çizen ve belli bir grubu dışarda bırakma amacı taşıyan tanımlamalardan değildir. Her biri bizzat oluş gibidir, her biri oluş kadar kapsayıcıdır ve her biri oluş kadar bütüncüldür. Dolayısıyla azınlıkların kendi içerisindeki isimlendirilmeleri arasında bir fark yoktur. Azınlık hayvan da olsa kadın da olsa molekül de olsa azınlıktır, çoğunluk değildir.

Buraya kadar belirtilen Deleuzeyen tüm kavramlar posthümanist literatür içinde etkin olarak kullanılmakta ve teoriyi desteklemektedir. Ancak Deleuze'den ilhamla kullanılan bu kavramların ne kadar tutarlı şekilde benimsendiği tartışma konusudur. Çünkü Braidotti kendi düşüncesi için Deleuze'ün kavramlarını serbestçe dolaşıma soktuğu, Deleuze'e yaptığı göndermelerin yakın okumadan uzak olduğu ve düşüncelerin neredeyse çağrışımsal olarak ama hiçbir direnç göstermeksizin sorunsuzca birbirine bağlandığı hususunda eleştirilir.[407]

Braidotti'nin Deleuze'ün kavramlarını kendi bağlamına uyması için serbestçe dolaşıma soktuğu iddiası kapitalizme karşı söylemlerle de desteklenebilir. Deleuze bir post-Marksist olarak kapitalizme açıkça cephe alıp ona savaş açarken Braidotti'de ve diğer posthümanistlerde bunun görüldüğü söylenemez. Marksistler ve post-Marksistlerde kapitalist düzen bir sömürü aracı ve felsefi olarak varoluşun önündeki engel olarak görülür. Ancak posthümanistler birçoğu post-Marksist olan postmodernistleri ve postyapısalcıları takip ettiklerini belirtseler de kapitalizme karşı analizlere çok fazla girişmezler. Kapitalizme bazen tüm var olanların

[407] Yücefer, "İnsanlar Ölür Olaylar Ölmez", s. 101.

aktifliğini vurgulamak ve insanın soyut, mücerret bir varlık sahasına sahip olmadığını belirtmek için bile başvururlar. Bunun dışında posthümanist düşünceyi taşıyan hareketlerin ve de posthümanist düşünürlerin kapitalist sermayenin hâkim olduğu sahalarda rahatça kendini belirtme imkânı bulması ve hatta woke hareketi gibilerinin propaganda unsuru olması posthümanizm ile kapitalist sistem ilişkisinin postmodernist, post-Marksist düşünürlerle aynı çizgide olmadığını göstermektedir. Bu yüzden Braidotti'nin Deleuze'ün kavramlarını serbestçe ve işine yarar şekilde dolaşıma soktuğu rahatlıkla kabul edilebilir. Zira Deleuze gibi bir düşünürün sıkı takipçisi olup kapitalist sermaye ile ne teorik düzlemde ne de pratik düzlemde baskın bir mesafe koymamak bunun başlı başına göstergesidir. Evet Braidotti sıkı bir Deleuzecüdür, ancak takipçiliğin tutarlılığı ve sadakati tartışmaya açıktır. Kitlelerin uzun süreden beri medya araçlarıyla şekillendirildiği, arzularının dahi medya araçlarıyla üretildiği zamanlarda posthümanist düşünürlerin ve teorinin medyada, akademide sistemin hiçbir unsuruna sorun çıkarmadan, politikacıların ve sermaye dallarının düzenlerine pek karışmadan varlığını devam ettirmesi, pek çok medya sahasında woke hareketinin zıttı düşüncelerinin nefret suçu sayılması sorgulamaya değerdir. Kısacası Deleuzeyen bir hareketin sermaye tarafından yönetilen medya tarafından desteklenmesi, ön plana çıkarılması başlı başına bir tutarsızlık olarak görülebilir.

Bunların dışında Deleuze ve Guattari'nin posthümanist düşünce için ilham kaynaklarından biri de tüm azınlıklar içerisinde kadına ayrı bir ihtimam göstermesidir. Onlara göre tüm oluşlar molekülerdir ve hepsi kadın-oluştan başlar ve geçer, tüm diğer oluşların anahtarı kadın-oluştur.[408] Kadın-oluş kadınların da erkeklerin de oluşu belirleyeceği bir şeydir. Bir kadını tanımlamanın gereği yoktur, olumsuzlama içerdiği için erkeğin tanımlamaları yeterlidir. Bu da kadına kendisine dayatılan sınırı geçme şansı verir. Merkezde yer almayan, yani varlığın, fallusun yoğunlaşmadığı bölgede yer alan kadın sınırları daha kolay geçebilir.[409] Deleuze ve Guattari'nin kadın-oluşa bu kadar özen göstermesinin sebebi de budur.

[408] Deleuze, Guattari, *Bin Yayla: Kapitalizm ve Şizofreni 2*, s. 293.
[409] Goodchild, *Deleuze Guattari/Arzu Politikasına Giriş*, s. 270.

Varlık anlayışının karşısında oluş ontolojisi nasıl bastırıldı ve yok sayıldıysa erkek insan merkezciliğin karşısında da kadın aynı şekilde yok sayıldı ve bastırıldı. Erkeğin varlık metafiziğinden çıkıp oluş ontolojisine katılması için kendisini ve kendini tanımlayan kökleri yıkması gerekirken kadın zaten varlık metafiziği içerisine tam olarak kabul edilmemiştir. Oluş gibi varlık metafiziğinin karşısında, varlıktan dışlananlardan biridir. Bunun için erkek nasıl varlığın ve özne metafiziğinin bütünleşmiş haliyse kadın da olayların ve oluş metafiziğinin cisimleşmiş halidir. Bu sebeple oluşa ve arzuya katılabilmek, varoluşu anlayabilmek, bir neşe ontolojisine girebilmek için kadın-oluşa başvurmak gerekir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

III. POSTHÜMANİZM'İN ONTOLOJİK ZEMİNİ

A. Yeni Materyalist ve Postyapısalcı Feminizm

1. Cinsel Fark Teorileri ve Postyapısalcı Feminizm

Feminist teori, posthümanist dönüşümün en önemli öncüllerindendir. Feminizm sadece bir özgürleştirme hareketi değil, aynı zamanda sömürgeciliğe, ayrımcılığa, farkın indirgenmesine karşı dönüştürücü bir hareket olmasından, değerden düşürülen farkları, çoklu hayat tecrübelerini ve bilginin değişik yollarının tecrübe edilmesine alan açmasından, eşitsizliklere dair mücadelenin sadece kadınları değil, aynı zamanda LGBTQ+'lar, beyaz olmayanlar gibi diğer azınlıkları da kapsamasından, en önemlisi de hakim insan anlayışına ve geleneksel metafiziğe karşı tahrip edici, yıkıcı bir işlev ile ortaya çıkarmasından dolayı posthümanist düşüncenin aslî öncüsüdür. Posthümanist yaklaşım feminist düşünceyi takip ederek onun gibi günümüz dünyasındaki sorunlara karşı daha kapsayıcı bir anlayış peşine düşer.[410]

Olumsuz ve dışlayıcı etkideki küreselleştirme, ırklılaştırma ve doğallaştırma süreçleri hümanist erkek idealinin insan inşasında etkindir. Dolayısıyla varlıklar, erkek öznenin kendi temsilinde içerilenler kadar temsilin dışında bırakılanlarla tanımlanır. Bu da sosyal bilimlerdeki düşünce biçiminde erkeğin çıkarlarının ve tercihlerinin hâkim olduğu manasına gelir. Halbuki ortaya çıkan şey soyut, evrensel bir ideal olmaktan ziyade; eril, beyaz, Avrupa merkezli, normatif ideallere sahip bir idealdir. Dolayısıyla sosyal bilimlerdeki hâkim öznenin ortaya çıkması için cinselleştirilmiş, ırklılaştırılmış, doğallaştırılmış ötekilerin dışlanması ve bakış açılarının, bilgi pratiklerinin yok sayılması gerekir. Feminist teoriler de yok sayılanların tarafında yer alarak hümanist erkek idealinin eleştirisine imkân

[410] Rosi Braidotti, *Posthuman Feminism*, Cambridge, UK: Polity, 2022, ss. 8-9.

sağlarlar.[411] Avrupa merkezci, eril, insan ve erkek merkezli varsayımlara dayanan kategorilerin yerine sağlam alternatifler yerleştirirler. Feminist kuramın bedenli, gömülü, cinsiyetli insan tasavvuru, özellikle yeni materyalist ve yaşamsal gelenekten beslenen kanadı, feminizmin posthümanist düşüncenin öncülerinden sayılmasını sağlar.

Bir özgürleşim hareketi olarak feminizm kendisini posthümanizmden çok daha önce göstermeye başlar. Bugün çok zengin bir kurama ve birbirlerinden farklılaşan kollara sahip olsa da ilk ortaya çıktığı zamanlar şimdiye nazaran çok daha temel düzeyde bir savunuda bulunur. Çünkü o dönemki kadınların konumu asgari seviyede bir başlangıç noktasına sahip olunmasını gerektirir. 18. yüzyıl feministleri, o dönemde Batı dünyasını kasıp kavuran devrim dalgasının coşkusuna uymuşlardı. Aydınlanma ya da Akılcılık çağı olarak adlandırılabilecek dönem içinde geliştirilen kuramlar bu dönemde hayata geçirilmeye başlandı.[412]

Aydınlanmacı feminist teori akıllı ve sorumlu bir kadın imajı sunar. Liberal teori tarafından getirilen önemli yasal değişiklikler de kadınların konumundaki ilerlemede önemli bir etkendir. 19. yüzyıl feminist teorisinde ise kültürel feminizm olarak adlandırılabilecek rasyonalist ve hukuk alanının ötesine giden, geniş bir kültürel dönüşüme odaklanan eğilim bulunur. Hayatın akıl-dışı sesleri, güzel ve kolektif yönü vurgulanır. Erkekle kadınlar arasındaki benzerlikleri vurgulamak yerine kadının niteliklerinin, kişisel kuvvetinin ve kamusal yenilenme kaynağı olarak kabul ettikleri farklılıkların üzerinde dururlar. Ataerkilliğin karşısına ana erkilliği çıkarırlar.[413] 20. yüzyılın başında ise feminist teori ortak bir çizgide gitmeyi bırakıp farklılaşmaya ve zenginleşmeye başlar. Misalen, Batılı olmayan feministler kültürel feminizme desteklerini açıklar ve bireyselciliği, liberal hakları, kişisel başarıları vurgulayan liberalizmden daha da farklılaşırlar. 20. yüzyıldaki feministler kadınların kamusal iktidar konumlarına geldiklerinde siyaseti otomatik olarak arıtmadıklarını, bu nedenle yeni teorik temellere sahip olmaları

[411] Rosi Braidotti, *Kadın-Oluş Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek*, çev. Münevver Çelik, Ece Durmuş, Otonom Yayıncılık, 2019, s. 42.
[412] Josephine Donovan, *Feminist Teori: Amerikan Feminizminin Entelektüel Gelenekleri*, çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İstanbul: İletişim Yay, 2014, ss. 21-22.
[413] a.g.e., ss. 73-74.

gerektiklerini vurgular.[414] O döneme kadar elde bulundurulanların ve biriktirdiklerinin yeterli olmadığını savunan feminist düşünürler, feminist hareketi bir atılıma doğru itmeye çalışır. Feminist hareketin çoğulculuğu ise 20. yüzyılın ikinci yarısında sıçrama yapar.

1960 öncesinde hümanist olarak tanımlanabilecek feminist hareket, yeni ve daha doğru iktidar analiz öncüllerini dile getiren materyalist bir bedenleşme anlayışına geçer. Yeni anlayış aynı zamanda feminist tarih açısından ikinci dalga olarak da ifade edilir. 1960 sonrası ortaya çıkan ikinci dalganın anlayışıyla erkek egemen, evrenselci düşüncenin radikal bir eleştirisi yapılmakla beraber aktivist ve eşitliği gözeten hümanizm biçimi de baskındır. İktidarın işleyiş tarzına dair daha isabetli anlatılara yer veren analiz yöntemleri geliştirilir. Aynı zamanda sol düşünce düzeninin erkek egemen cinsiyetçi düşüncelerine, pratiklerine saldırır ve solun kendi ideolojisi ile çelişkili olması eleştirilir.[415] Feminizmin ikinci dalgası ile beraber hümanist düşünce geleneğinin eleştirisi 1970'lerde yaygınlaşır ve gelişir. Sömürgeleştirilenlerin ayaklanması, cinsiyet özgürlüğünün başlaması, radikal ekolojinin zuhur etmesi ve isyan eden gençliğin toplanması bu yıllara tekabül eder. Tüm bu radikal sosyal hareketler, Soğuk Savaş bağlamında Batı demokrasisinin ve hiçbir zaman gerçekleşmeyen Marksist devrimci programın ütopyalarına karşı olan ayaklanmalardır.[416]

Feminist girişim ırk söylemleri ve eleştirileri noktasında da öncüdür. Siyahlığın ve beyazlığın yeniden konumlandırılması gerektiğinde feminist yeni siyasi girişim hatrı sayılır bir etkide bulunur. Dolayısıyla feminizm kadınların farklılıklarının olumluluğuna yönelik tutkulu bir inanç olarak da tanımlanabilir. Hatta erkekler de erillik biçimlerini eleştirdikleri sürece bu stratejiye dahil edilebilirler. Bu da feminizmin sadece iradi bir tercih olmadığını, aynı zamanda bir arzu olduğunu ortaya koyar. 68 mirasının en önemli vasıflarından biri, feminizmin arzuya karşı beslediği inançtır. Amaç kadınları adalet, kendini gerçekleştirme ve refah arzusu ile beraber özgürleştirmektir. Erkek merkezli kodlamalardan kurtularak kadınlığın olumlayıcı bir temsilini oluşturarak kadınların bütün çeşitliliğiyle oluş kabiliyetinin

[414] a.g.e., s. 319.
[415] Braidotti, *İnsan sonrası*, ss. 35-36.
[416] Braidotti, *Posthuman Feminism*, s. 26.

hakkını vermektir. Her ne kadar bu proje o dönemde hemen gerçekleştirilememişse ve bugün de hâlâ tam olarak gerçekleştirildiği söylenemezse de posthümanist düşünce için feminizm, hedefler ve tanımlamalar noktasında mümkün olanın ölçüsünü sunar. Dolayısıyla feminizm bir hedef gerçekleştirmenin yanı sıra, gerçekleştirilebilir bir hedefi tanımlamasıyla da değerlidir. Geleneği, erkek merkezciliği yıkmak ölümcüldür, fakat olumsuz değildir. Zira feminizm neşeli ve olumlayıcı bir kültür kazandırma amacıyla hareket eder.[417] Kısacası toplumsal eşitsizlikler tarihsel olarak değişken bir tabiata sahip toplumsallığın sonucudur. Kadına karşı yapılan ayrımcılık ve kadının ikinci cinsiyet olarak var olması bunun sonucudur. Ancak toplumsal politikalar ve aktivist hareketler sayesinde kadına karşı yapılan ayrımcılık da dahil, birçok eşitsizliğin ortadan kalkmasına dair çözüm yolları açılabilir.

Feminist teori posthümanist düşünceyi tüm unsurlarıyla —ortodoks olmayan, radikal kolları da dahil— etkiler. Bu sebeple feminist çalışmaların yaptığı gibi posthümanist çalışmalar da yeni çözüm yolları ve yeni öznellikler üzerine çalışmalar ortaya koyar. Bir-olmayan, genellenemeyen, aynı-olmayan "Biz" öznesine dair çalışmalar. İnsan olarak homojen, merkezî manada bir "Biz" kavramının tam aksine "biz, bir ve aynı değiliz, biz farklıyız" öznesine dair çalışmalar.[418] Halbuki aşılmaya çalışılan öznellik anlayışı düalitelerle çalışır. Öznellik denkleminin bir kısmındakiler yüceltilirken diğer kısmının olumsuzlandığı karşıtlık politikası, yapısal olarak oynaktır. Denklemdeki yapının diğer yarısı orada bulunmaz ve bu diğer yarı aynı zamanda kendisi de değildir. Bu sebeple reddetmenin olumsuz dürtüsü hâkim özne anlayışının vazgeçilmez bir ögesi olarak var olur. Öteki olarak değerlendirenler hiçbir zaman gerçekten denkleme dahil değildir. Dahil olsa da hiçbir şekilde tam olarak kendi olarak orada değildir. Hegelci olarak tanımlanabilecek olumsuz düaliteye dayalı politik öznellik yerine Spinozacı monistik politikaya dönmek gerekir. Böylelikle karşıtlık bilinci ve olumsuzlayıcı diyalektiğin yerini neşe ve olumlama etiği alır. Böylece bu etikle etkin hale gelen öbekler(asamblajlar) ve süreçler ortaya çıkar.[419]

[417] Rosi Braidotti, *Göçebe Özneler*, çev. Öznur Karakaş, Kolektif Kitap, 2017, ss. 110-12.
[418] Braidotti, *Posthuman Feminism*, s. 13.
[419] Braidotti, *Kadın-Oluş Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek*, ss. 44-45.

İster birinci ister ikinci dalga, isterse daha sonrasında ortaya çıkan farklı kollar olsun feminizmin tüm akımları ve dalgaları öznellik konusunda belli bir başarı elde eder. Özgürleştirici beklentilerle hareket eden tüm bu dalgalar kadının tam bir vatandaş statüsüne kavuşmasını sağlar. Feminist programın 1970'lerdeki eşit maaş, eşit eğitim fırsatları, kamu destekli çocuk bakım yardımları, kürtaj ve korunma haklarının elde edilmesi gibi talepleri tamamen gerçekleştirilmese de ciddi ölçüde kabul ettirilmiştir.[420] Feminizmin 1970 sonrası kazandığı ivme dönemin ruhuyla da çok alakalıdır. Zira o yıllar aynı zamanda postmodernizm ve postyapısalcılık gibi felsefi akımların da çıkışta olduğu, felsefe dünyasını etki altına aldığı yıllardır.

Cinsel fark teorilerine bakıldığında postyapısalcılık ile feminist felsefi yaklaşımlar arasında ciddi bir karşıtlık bulunabilir. Örneğin feminist teorinin önceki kuşaklarında yer alan Simone de Beauvoir, sistemin antitezine kadını yerleştirdi. Erkek egemen kültür tarafından yanlış temsil edilen kadın, toplumsal cinsiyetin erilliğine dayandırılarak kadının diyalektik temsili kabul ediliyor ve onu yapıbozuma uğratmaya girişilmiyordu. Halbuki eril öznenin yanlış evrenselliğini eleştirmek yeterli değildir. Postyapısalcılık eleştirisine bakıldığında özne bilinçle, evrensellikle, erkeklikle, medeniyetle örtüşürken diyalektik denklemin karşı tarafında bulunan ötekilerin tüm bu nitelemelerden eksik bırakıldığı görülür. Dolayısıyla kadın da tüm bunlardan eksiktir. İster eksiklik ister fazlalık olsun özne konumlarının erkek sembolik sistemi içerisinde kabul edilmesi, kadının her halükârda temsil edilemeyişini doğurur. Ancak postyapısalcı cinsel fark teorisi materyalizmi bedenleşmenin ve cinsel farkın bir şartı olarak görür. Böylece dişi bedensel gerçekliğini standartlaştırılmış şekilde değil, virtüel bir süreç ve proje olarak temsil edilebilir pozisyonunu politik arzu ile kurar.[421] Anlaşılacağı üzere feminizm ve postyapısalcılık/postmodernizm başlarda zıt yönelimlerdi. Postmodern düşünürler sorunların felsefi tarafına odaklanırken, feministler sorunu sosyal eleştiri bağlamında değerlendiriyorlardı. Mevzu bahis farklılıktan dolayı iki tarafın da kendine has güçlü yanları ve zayıflıkları vardı. Postmodernler özcülük ve temellilik konusunda ciddi eleştirilerde bulunurken, sosyal eleştiriler arka planda kalıyordu. Feministler ise sosyal eleştiriyi dile getiriyordu, fakat temelcilik ve

[420] Braidotti, *Posthuman Feminism*, s. 30.
[421] Braidotti, *Kadın-Oluş Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek*, ss. 71-72.

özcülüğe düşüyordu. Bundan dolayı iki taraf da birbirine önemli eleştiriler de bulundu. Postmodernizm feminizmi temelciliğinden dolayı eleştirirken feminizm postmodernizmi politik âtıllıkla suçluyordu. Ancak ikisinin birbiriyle çatışma halinde olmasına gerek yoktu. Hatta birbirlerinden beslenip kendilerini güçlendirmeleri gerekiyordu.[422] Kıta felsefesi feministlere fallus merkezci felsefeye kapılmadan aşkın kavramların ve değerlerin yeniden üretimini yapma tuzağına düşmeden içkin yaratıcı özgün bir etik oluşturma imkanı sağlamıştır.[423] Postmodernizmin ve feminizmin yüklerini birleştirmesi ile ikisinin de politik pratikler bakımından kullanışlılığı arttı. Böylece tüm dünyadaki kadınların tanımlanımı, küresel bazı kabullere ve çözümlere indirgenmek yerine, farklılıklar üzerine yoğunlaşılabildi.[424] 1990'larda feminist postmodernizm ve feminist postyapısalcılık tıpkı kuir teori ve ırk çalışmaları gibi cinsiyete, ırka, cinselliğe karşı dekonstrüktif, dönüştürücü bir girişim içerisindeydi. Kadının kültürel tanımı, temsil ve kimliklere yüklenmiş cinsiyeti ne kadar geniş olursa olsun postyapısalcı feminizm tarafından kısıtlayıcı olarak görülürdü.[425] Bunun için kadının varlık sahasının yeniden yazılması gerekiyordu.

Feminist teori ve postmodernizm, kavramların yeniden yazımı noktasında birleşir. Postmodern düşünce; teorileri, sembolik pratikleri ve ilgimizi şekillendiren, böylece öteki olanı bastırıp sindiren eylemleri yeniden yazıma geçer. Çağdaş feminizm de güç odaklarının toplumu ve toplumsal değişimdeki hareketleri nasıl tanımladığını ve dönüştürdüğünü yeniden yazmaya girişir ve cinsiyeti toplumsal organizasyonun temeline yerleştirir. Cinsiyet ile üretimin, zenginliğin, gücün dağıtılması, kimliklerin yapılandırılması ve gerçekliğin korunması tanımlanır. Ortaya çıkan sonuçta sınıf, ırk, cinsiyet gibi hususlar belli bir hükme indirgenir. Yani feminizm sadece teoriyi yeniden yazmaya girişmez, aynı zamanda sosyal ilişkilerdeki cinsiyet tanımının toplumu nasıl inşa ettiğini açıklamaya da girişir.

[422] Nancy Fraser, Linda Nicholson, "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", *Social Text*, sy. 21 (1989), ss. 83-84, doi:10.2307/827810.

[423] Patricia MacCormack, "FEMINIST BECOMINGS", *Australian Feminist Studies*, c. 24, sy. 59 (2009), s. 89, doi:10.1080/08164640802657138.

[424] Fraser, Nicholson, "Social Criticism without Philosophy", s. 102.

[425] Stacy Alaimo, "Material Feminism in the Anthropocene", *A Feminist Companion to the Posthumanities*, ed. Cecilia Åsberg, Rosi Braidotti, Cham: Springer International Publishing, 2018, s. 46, doi:10.1007/978-3-319-62140-1_4.

Böylece "aynılık"; adalet ve evrensellik gibi ataerkil düşüncenin kategorilerini güç ilişkileri bağlamında betimler. Konusunu ise cinsiyet ile sınırlı tutmaz, farklılığı, öteki olanı da politik uygulamalar ve güç ilişkileri bağlamında ele alır. Sadece kadının bastırılması değil, cinsiyet farklılıklarının ilişkilerdeki dinamiğini de inceler. Yeniden yazım noktasında da politik farklılığı harekete geçirerek ataerkilliğin daha üretken bir yeniden yazımı için uğraşır. Kimliğin ve farklılığın yeniden yazımı ile eşitlik ve farklılık arasındaki çatışma ele alınır. Postmodern düşüncede de feminizmde de kimlik, eşitlik, farklılık teorileri ele alınır. Farklılığın baskılanarak erkek egemen hakimiyetin kadının farklılığını nasıl şekillendirdiği ortaya çıkarılır. Kadının dikotominin olumsuz tarafı ve erkeğin ötekisi olarak tanımlandığı belirtilir. Bu sebeple postmodern ve feminist düşünürler farklılığı bir kimlik ve farklılık temsili olarak ele alırlar. Kadını da erkek-öznenin karşısında konumlanan ve en büyük kazanımının erkek karşısında eşitliği elde etmek olduğu varsayılan konumundan kurtulması gereken olarak görürler. Çünkü ne kazanılırsa kazanılsın var olan geleneksel düalizm korunduğu sürece ne eşitlik ne de gerçek temsil asla sağlanamayacaktır. Bundan dolayı postmodern, postyapısalcı düşünceler ile birlikte gelişim gösteren feminizmin daha güncel versiyonları önceki kuşaklardaki feministlerden ayrılır. Çünkü önceki kuşaklarda fark, iki şey arasında ele alınırken postyapısalcı ve postmodern düşüncelerden sonra fark, şeyler arasında bir olgu olarak değil, şeylerle birlikte ve şeylerin içerisinde olan bir şey olarak görülür.[426] Fark dikotomik bir öteki olmaktan ziyade, farklı olduğu şeylerle birlikte olan bir şeydir. Yine fark saf, soyut ve otonom bir varlık sahasında bulunmaktan ziyade farklı olduğu şeylerin içerisinde bulunur ve oralarda zuhur eder. Dolayısıyla erkek-öznenin kendisine ait özcü, soyut ve aşkın bir varlık sahası olmadığı gibi, olumlu da olsa olumsuz da olsa farklının, ötekinin de kendisine ait özcü, soyut ve değersizliğin mutlak halini barındıran bir yapısı yoktur. Feminizmin materyalist biçimlerine -bilhassa monist materyalist biçimlerine- uygun olarak gerek erkekler gerekse erkeğin ötekisi olanlar maddi varlık sahası içerisinde şeylerle birlikte ve

[426] Teresa L. Ebert, "The 'Difference' of Postmodern Feminism", *College English*, c. 53, sy. 8 (1991), ss. 889-92, doi:10.2307/377692.

şeylerin içerisinde var olan şeylerdir. Braidotti'nin kendisini feminist bir postmodernist olarak tanımlaması da boşuna değildir.[427]

Postmodern düşüncenin özne sonrası —bu bağlamda *posthuman* da olan— anlayışı ilişkisellik ve fark gibi iki temel konuya değinir. Böylelikle postmodernizm kadının uzun zamandır talep ettiği meşruluğu fark felsefesi ile sağlar. Postmodern öznedeki arzu kadına ve kadın oluşa dair arzudur. Posthümanist öznedeki kadın da kadın-erkek diyalektiğinden kurtulduğu için geleneksel anlamdaki kadın değildir. Daha çok Deleuze ve Guattari'nin işaret ettiği molar/moleküler kadındır.[428] Zaten Deleuze'ün kadın algısı ve cinsellik sorununa dair çözümleri posthümanist düşünceden önce feminist literatürde rağbet görmüştür. Ancak Deleuze'ün düşüncesinde kavramların birbirlerinden soyutlanarak işlenmediğini de bilmek gerekir. Yani kadına dair görüşleri öznelliğe dair görüşlerinden, fark felsefesine dair görüşlerinden, hatta kapitalist çözümlemeye dair görüşlerinden dahi ayırt edilmemelidir. Zira Deleuze için tüm bu kavramların oluşturduğu algıdaki problemlerin asıl sebebi faşist mahiyette olan bilgi-iktidar yapılarıdır.

Deleuze kadını erkek merkezli değerlerin karşısında konumlandıran ve onu olumsuzlayıcı bir imgeye indirgeyen ikili yapıdan nasıl koparılacağını sorun edinir. Erkek merkezli sistemin işlemcisi olan molar kadın görüşü karşısında kadını göçebe ve moleküler bir oluş süreci olarak konumlandırma amacındadır. Çünkü geleneksel metafizikte düalist ayrımların bir sonucu olarak varlığın bir alt kategorisine indirgenen erkeğin ötekileri, oluş olarak yeniden yaşama katılmalıdır. Ancak bunu yaparken bazı feministlerin yaptığı gibi kadın özneyi daha genel bir oluşa dahil ederek sorunu çözmeyi yanlış bulur. Çünkü talep edilen şey siyasi olarak haklı da olsa kavramsal olarak yanlıştır. Kadın sadece kadın oluşuyla kurtarılmamalı. Mahrum bırakıldığı çoklu cinsiyetlenmiş her tür yapı ile kurtarılmalıdır, kadınlar bütün cinsiyetleri talep etmelidir. Sadece dişi üzerinden yapılan vurgu kısıtlılıkla ilgilidir. Çünkü bu, feminizmin diyalektik olarak konumlandırılması demektir ve karşıt kimliklerin kendini idame ettirmesine engel olur.[429] Deleuze öznellik için

[427] Braidotti, *Göçebe Özneler*, ss. 35-37.
[428] Patricia MacCormack, "Posthuman Sexuality: From Ahumanity to Cosmogenic Desire", *A Feminist Companion to the Posthumanities*, ed. Cecilia Åsberg, Rosi Braidotti, Cham: Springer International Publishing, 2018, ss. 38-39, doi:10.1007/978-3-319-62140-1_3.
[429] Braidotti, *Göçebe Özneler*, ss. 336-37.

yeni bir şema, yeni bir düşünce biçimi önerir. Böylece Hegelci diyalektik düşüncenin ötesine geçmeye çalışır. Var olan ve var olmayan arasındaki karşıtlığı oluş ile açmaya çalışır. Bu özgürleştirme sürecinin amacı köleleri efendi yapmak değil, köle-efendi diyalektiğini tamamen ortadan kaldırmaktır. Kadınlar da bu görev için ayrıcalıklı ve devrimci bir role sahiptir. Çünkü kadın öteki olarak etiketlendiği yapısal temsil sisteminde minör role sahip olduğundan dolayı sistemin dönüştürücü parçalarındandır.[430]

Deleuze felsefesinde başat bir kavram olan yersizyurtsuzlaşma da kadın-oluş aşamalarıyla mümkündür. Çünkü kadın-oluş sıradan bir azınlık-oluş değildir. Daha çok azınlık-oluşun, minör-oluşun ön şartıdır, başlama noktasıdır. Kadın-oluş dönüşüm sürecinin anahtarlarındandır. Derrida ve diğer postyapısalcılar gibi Deleuze de kadının majör veya molar bir yapı olarak fallus-merkezci sistem içerisinde inşacı bir konuma geçmesine karşı çıkar. Kadın-oluş minörlük, molekülerlik ve göçebe olmak ile var olabilir. Çünkü göçebelik dönüşüm sürecine, değişikliğe karşı duyulan arzudur. Kadın-oluş fallus kimliğini dekonstürüksiyona uğratmayı harekete geçiren, dekonstrüktif adımların başında bulunur. Tarihsel süreçteki farklılıkların inşasını dekonstrüksiyona uğratır. Zaten farklılık biyolojik nedenlerden ziyade tarihsel nedenlerle şekillendirilmiştir.[431] Kadın-oluş da biyolojik bir hamle olmaktan ziyade fallus merkezciliğe karşı yapılan stratejik bir hamledir.

Göçebe teorinin temeli, harekete ve değişime dayanan bir süreç ontolojisidir. Bu aynı zamanda azınlık-oluş, moleküler-oluş, kadın-oluş, hayvan-oluş olarak adlandırılabilir. Azınlık, teoride değişimin, dinamikliğin ilkesidir. Erkek çoğunluğu ve hakimiyeti temsil ettiği için yaratıcı bir erkek-oluştan bahsedilemez. Çünkü erkek-oluş hâkim özne anlayışının altında sürekli kendini tekrarlayan, kendi kendini sürdüren bir özne modelinde sıkışıp kalmıştır. Bundan dolayı kadınlar, çocuklar, siyahiler, yerliler, hayvanlar, bitkiler, tohumlar, moleküller gibi azınlıklar süreçlerinin başlangıç noktalarını oluşturdukları için öznelliğin yeniden

[430] Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance: A Study of Women and Contemporary Philosophy*, 1st edition Oxford: Polity, 1991, ss. 108-9.
[431] Rosi Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge, UK ; Malden, MA: Published by Polity Press in association with Blackwell Publishers, 2002, ss. 79-84.

tanımlanmasında etkin olarak kullanılabilirler.[432] Azınlıkları oluşa katacak olansa arzudur. Arzu tüm canlı maddeleri harekete geçiren ontolojik kuvettir. Hümanizmin rasyonel, otonom varlığının akılla harekete geçtiği öne sürülürken oluşa katılan varoluşların hareket ettirici unsuru arzudur.

Feminist arzunun neşeli, olumlayıcı bir tutku olması, ilk başta Deleuze'ün tutkuların olumluluğu fikrine dönük olsa da bu fikrin Nietzsche ve Spinoza üzerinden keşfedildiği söylenmelidir. Mevzu bahis neşe etiğiyle kadınların adalet, kendini gerçekleştirme ve özgürlük arzuları özgürleştirilir. Bunlar sadece rasyonel inanışlar değil, aynı zamanda arzunun nesneleridir.[433] Başta Deleuze ve Foucault olmak üzere postyapısalcı felsefeler ve Irigaray gibi postyapısalcı feministler, öznenin politik ve toplumsal ilişkilerle bağlantılı olan maddi ve cinsiyetli yapısına vurgu yaparlar.[434] Postyapısalcı feminizmin maddeciliği hem bedenleşmeye hem de cinsiyet farklılığına ilişkindir. Çünkü söz konusu bedenleşmeyi ve cinsiyet farklılığını gerçekleştirmede dişil bedensel gerçeklik uygun bir temsildir. Dişil temsil verili veya ön kabullere dayalı şekilde bulunmaz, virtüeldir, bir süreç veya proje olarak sunulur. Bu doğrultuda Irigaray da Deleuze'ün organsız beden kavramsallaştırmasını benimser.[435] Dolayısıyla postyapısalcılık da feminizm de aynı dönemde maddiliği ön plana çıkarır. Her ne kadar feminizmin tarihi postyapısalcılığa nazaran çok daha eski ve kapsayıcı olsa da özellikle postyapısalcı düşüncenin ortaya çıkış ve yükseliş dönemleriyle aynı yıllardaki feminist düşüncenin ciddi ortak noktaları vardır. Zaten feminist düşüncenin tarihsel kategorilendirmesinde de bu yıllara özel vurgu yapılır. Modern dönemin hümanist feminizminin bu yıllarda terkedildiği, yerini moderniteden ve hümanizmden kopan postmodern yönelimdeki ikinci dalga feminizminin aldığı belirtilir.

İkinci dalga feminizmin 20. yüzyılın ikinci yarısında yükselmesi, yüzyılın sonuna doğru gelindiğinde feminist düşüncenin çoğullaşmasını ve ikinci dalgadan kopuşu da beraberinde getirir. 1980'li yıllarda liberal ve kültürel feministlere postmodernistler de eklendi. Kadınların paylaştıkları deneyimlere, tikelliklere

[432] Braidotti, *Kadın-Oluş Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek*, ss. 145-47.
[433] Braidotti, *Göçebe Özneler*, ss. 218-19.
[434] Braidotti, *Kadın-Oluş Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek*, s. 88.
[435] Braidotti, *Göçebe Özneler*, s. 143.

odaklanılması gerektiği vurgulandı. Kadınlara has tikelliklerin araçsallaşmış, otoriter erkek kültürü tarafından değersizleştirildiği ve inkâr edildiği savunuldu.[436]

Feminizm insan-merkezcilik sonrasıdır (post-antroposantrizm). Tüm üniter kimlikleri ve özneleri fallus merkezciliğin, Avrupa merkezciliğin, türcülüğün, antroposantrizmin ve ideal hümanist öznenin bir normu olduğu için eleştirir. Bu süreçte postkolonyal çalışmalardan ve ırk çalışmalarından da yardım alır. Postyapısalcılıktan etkilenerek fark ve ötekilik karşıtlığının geleneksel özne biçiminin bir sonucu olduğunu fark eder. Bunun için aynılığın hiyerarşik yapısındaki sömürgeci öznenin farka dair tutumunu tahakküm merkezli ilişkilerle analiz edip aşmaya çalışır.[437] İnsanlardaki birincil ve indirgenemez ilk bölünme de iki ayrı cinsiyetin olduğunu belirten düalitedir.[438] Geleneksel felsefede cinsel fark, olumsuz ve baskı ile alakalı bir iktidar aracıdır. Cinsel fark cinsiyetlendirilmiş iki zıt kutbun toplumsal uygulaması manasına gelir. Bundan dolayı toplumsal cinsiyet iktidar mekanizması olarak işlev gören bir etkileşim olarak var olmuştur. Deleuze'ün düşüncelerinden yola çıkarak ifade edilebileceği gibi, toplumsal cinsiyet diyalektik olarak ödipalleştirilmiş bir politik ekonominin çıkarlarını tahkim eden çoğunluk konumunu temsil eder.[439] Yani, cinsel fark eşitlikçi göründüğünde dahi kendi yararını gözeten bir baskı aracıdır. Dolayısıyla dikotomik çerçeveden çıkmadan eşitlikçi söylemlere sahip olmanın bir yararı da olmaz.

Feminizm ötekiliğin indirgenemezliği üzerinden temellendirilmelidir. Öznelere toplumsal cinsiyet kazandırılarak kadının erkeğe indirgenemezliğinin tanınması amaçlanmalıdır. Çünkü kadın kendine mahsus sembolik bir boyuta işaret eder. Gelenekte kadın erkeğe bağlı olarak temellenmiş ve tanınmıştır. Dolayısıyla öznenin yıkılmaz birliği kadın için geçerli olsa da erkeğe bağlı olarak temellenmiş bir özne olur. Ancak feminizm kendiliğin ötekinden ve kendinden farklılaşma düzeylerini kesiştirmek amacındadır. Kadın hem bir özne olarak kendini temsil eder hem de kendi başına indirgenmeden bir özne teşekkülü olarak var olabilir. Bunun

[436] Donovan, *Feminist teori*, ss. 349-50.
[437] R. Braidotti, "Feminist Philosophy: Coming of Age", *The History of Continental Philosophy Volume 7*, ed. R. Braidotti, Durham: Acumen, 2010, s. 229, doi:10.7208/9780226740492-134.
[438] Luce Irigaray, *Ben Sen Biz*, çev. Nilgün Tutal Cheviron, Sabri Büyükdüvenci, İmge Kitabevi Yayınları, 2006, s. 11.
[439] Braidotti, *Kadın-Oluş Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek*, s. 88.

için feminizmin amacı özneyi temellendirmekten ziyade, kadının uygun biçimde temsil edilmesini sağlayacak kategorileri geliştirmektir,[440] kadını erkekle eşitlemek değil:

> "Kadınların erkeklerden gerçek ya da hayali farklılıklarına bir itiraz olarak kurulmuş olan eşitlik ilkesi, son yüzyıllarda, kadınların kurtuluş mücadelelerini imkânsız bir seçimle karşı karşıya bırakmıştır. Bir yandan, kadınların siyasal ve toplumsal açıdan tamamen tanınması, onların eril norma uymaları, 'erkekler (gibi) olmaları' gerektiği anlamına gelir. Diğer yandan, kadınların erkeklerden farklılıklarını göz önüne alan bir toplumsal kuruma, 'oldukları gibi' kabul edilmeleri talebi (örneğin annelik, çocuk bakımı), maruz kaldıkları ayrık tutma rejimini güçlendirir ve onları, kadınlar, yani 'eksik erkekler' olarak özgül bir katılma biçimine mahkûm eder. ... eşitlik-farklılık karşıtlığı anlamını yitirmektedir: Bu iki kavramın yeniden kavramsallaştırılması gerekir. Bu noktadan sonra sorun artık, kadınları 'eril' bir çalışma modeline uyarlamak mı gerektiği yoksa kadınlar için 'onların gereksinimlerine' uyarlanmış 'dişil' bir model mi yerleştirilmek gerektiği değildir. Her iki model de aynı emek anlayışının parçasıdır: Bu anlayışta, ev içi bağları ve kısıtlamaları olmayan ve kendi emek gücünün ve zamanının sahibi olan bir emekçi varsayılır."[441]

Eşitlik argümanları yüzeysel bir kültür eleştirisi sunsa da kadınları özgürleştirme noktasında ütopik kalır. Çünkü kadınların sömürüsü cinsel farklılığa dayanır. Çözümü de yine cinsel farklılıkta olacaktır. Cinsiyetin yansızlaştırılmasını savunmak da yine sömürüyü ortadan kaldırmayacaktır, zaten mümkün de değildir. Mümkün olsa da hem insandaki üremeyi, doğurganlığı kaldırarak tarihî radikal bir soykırıma yol açar hem de insanda bulunan aidiyet değerlerini ıskalar.[442] Cinsel fark aşkınlık ve evrensellik meselelerine yöneltilmiş alternatif özne pozisyonlarını ortaya koyma amaçlı bir çalışmadır. Özneyi bilinç temeline oturtan ve bu merkezden hareketle toplumsal cinsiyeti yerleştiren klasik özne otoritesine karşı bedenleşme temelinden hareket eder. Klasik özne anlayışında bedenleşmenin yükü anneye özgü kadına yansıtılarak yerleştirilir. Böylece kadın özne olumsuzlanarak fallus merkezcilikle silinir. Bundan dolayı kadın tek boyutlu öznellik biçimlerinden arındırılarak yeniden tanımlanmalıdır.[443] Feminizm için evrensel bir temelin şart olduğu, küresel bir öznenin bulunması gerektiği yönündeki siyasi varsayım

---

[440] Braidotti, *Göçebe Özneler*, s. 186.
[441] Eleni Varikas, "Eşitlik", *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, ed. Helene Hirata v.dğr., çev. Gülnur Acar Savran, Dipnot Yayınları, 2015, ss. 132-34.
[442] Irigaray, *Ben Sen Biz*, s. 10.
[443] Braidotti, *Kadın-Oluş Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek*, ss. 128-29.

kadınların ataerkil, erkek egemen yapı içerisinde kolayca ayırt edilebilecek tekil bir biçim aldığı görüşüne eşlik eder. Bundan dolayı özne yapımını destekleyen temelci kurgular ve kadınlar teriminin ortak bir kimliği ifade ettiğini varsayan pozisyonlar siyasi bir sorundur. Her ne kadar kadını temsil eder gibi görünse de yeterince kapsayıcı bir terim değildir, yetersizdir. Toplumsal cinsiyetteki sorunların aşılması bu şekilde mümkün değildir. Çünkü toplumsal cinsiyet ırksal, sınıfsal, etnik, cinsel ve bölgesel kimlik halleriyle tarihsel bağlamlarda kesişir. Her zaman üretilip sürdürülen siyasi ve kültürel çatışma noktalarından ayırt edilemeyecek bir durumdadır. Bundan dolayı feminizm kurtuluşunu kolaylaştıracağını düşündüğü siyasi sistemi kendisi kurmalıdır. Bu yüzden özne meselesi aşılması gereken siyasi bir meseledir.[444]

Cinsiyetler arasındaki fark basitçe bir biyolojik veya sosyal fark değildir. Bu fark kimliklerin ilişkiselliğinin ötesine geçer. Cinsel fark başka biriyle, dünyayla ya da diğer ötekilerle ilişkiye girmenin yollarındandır. Kültür tarafından ele geçirip şekillendirilmemiş doğanın kendisiyle iletişim kurmanın yollarından biridir.[445] Toplumsal cinsiyet önceden belirlenmiş varlık kategorisi ya da sahip olunacak mülk olmaktan ziyade her zaman ilişkidir. Bu bakımdan erkeklerden çok kadınlara has olan bir şey de değildir. Çünkü cinsel olarak farklılaştırılmış erkek ve kadın kategorileri; uluslar, kuşaklar, sınıflar, soylar, renkler ve daha pek çok şey tarafından farklılaştırılmış ilişkilerden oluşur.[446] Metafizik gelenekte bir öteki olarak değersizleştirilmiş, temsilin bir zıddı olarak erkeğin karşısına koyulmuş olan kadın, cinsel fark teorisiyle Hegelci olmayan, ötekiyle diyalektik karşıtlık içerisinde bulunmayan çerçeveye göre inşa edilir.

Cinsel fark teorisi eleştirel bir düşünce biçimi olmaktan ziyade toplumsal değişime ve öznenin kökten dönüşümüne yönelik feminist bir politik tutkuyu dile getirir. Bu sebeple feministler kendilerini dişi özne olarak tanımlamaktan ziyade bedensel ve cinsiyetli varlıklar olarak ortaya koyar. Çünkü dişi özne evrensel, nötr ve toplumsal

[444] Judith Butler, *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, 2014, ss. 44-46.
[445] Luce Irigaray, "Why Cultivate Difference? Toward a Culture of Two Subjects", *Paragraph,* c. 25, sy. 3 (2002), ss. 80-83.
[446] Donna Jeanne Haraway, "Mutevazi_Tanik@Ikinci_Binyil", *Başka Yer*, çev. Güçsal Pusar, Metis Yayınları, 2023, s. 265.

cinsiyetin şekillendirdiği özne biçimiyken bedensel ve cinsiyetli özne öznelliğin bedensel köklerini yeniden değerlendiren, arzu politikası güden ve libidinal arzudan ibaret olmayıp ontolojik bir arzu ile özne olmaya meyledendir. Bu nedenle feminist özne cinsiyetlidir. Dişi veya erkek diye sınırı bulunmaz. Çeşitlilik ve fark olumlu bir değer olarak öne çıkarılır. Öznenin öznelliği karşılıklı bağlantılardan oluşan çoklu yapıya sahip olmasıdır. Bundan dolayı doğrusal olmayan, bedenleşmiş ve yapay bir öznellik bulunur.[447] Burada bedenleşmeye dikkat çekmek gerekiyor. Zira bedenleşme varlığın maddiliğine ve aşkın olmamasına göndermede bulunur. Feminizmin materyalist damarı kendisini en çok bedenleşme fikrinde gösterir.

Materyalizm teriminin Latince'de anne ve aynı zamanda köken, kaynak anlamına gelen dişi sözcük *mater* kökünden geliyor olması cinsel fark teorisinde büyük bir öneme sahiptir. Çünkü öznenin kökeninin ilkin maddi olduğunu ifade eder. Aynı zamanda dişi öznenin özgüllüğünü vurgular. Tüm bunların sistematik biçimde ele alınması cinsel fark teorisinin temellerindendir. Maddi olan özneye biçimini veren ilk şey maddedir. Dolayısıyla cinsel fark teorisinde erkek merkezli öznedeki gibi özerk, otonom bir ayrıcalık bulunmaz.[448]

Cinsellik maddenin ilişkiselliğine dair transversal güçtür. Yaşam kuvveti olarak insan arzusunu ve şehvetini organize eden bir prensiptir. Cinsel farklılığın temel prensiplerinden olan çoklu, heterojen kapasitelere gönderimde bulunan bir kuvvettir. Dolayısıyla cinsellik ontolojik bir güç olarak konumlanmış sosyal kodların ötesinde bulunan hiyerarşik karşıtlıkları yıkan heteroseksüel ve üretimsel cinselliğin yapı taşıdır. Cinsellik maskülenliğin ve feminenliğin ötesine geçen transversal bir güçtür. Cinsellik oluşu olumlar ve harekete geçirir. Heteronormatif patriyarkliğin aksine posthümanist cinsellikler, deneyimsel virtüelliklerdir, çoklu yönelimlere sahiptir. Çizgisel değildir, inşa edilmiş değildir, ilişkisel ve bağlantısaldır. Diyalektik değildir, akış içerisindedir. Sabit değildir, dolayısıyla oluşun moleküler bir biçimidir. Farklılıklar iki cinsiyete sıkıştırılmış diyalektik yapıyı ortadan kaldırır. Çoklu karmaşık heterojen varyasyonlara sahip cinselleştirilmiş maddeyi yeniden formüle ederek işleme koyar. Dolayısıyla

[447] Braidotti, *Kadın-Oluş Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek*, s. 68.
[448] a.g.e., s. 69.

farklılık artık negatif bir karşıtlık değil, yaşamın bir modudur (Spinozacı tabirle modusudur). Köksapçı (rizomik) ve göçebe bağlantılara dayalı bir modustur. Posthümanist feminizm de transversal çoklu cinsiyetlere ve çoklu trans kadınsallığa dayanan yeni materyalist bir dönüşümdür. Kuir ve trans cinsellikler kategorilerin ve yapıların ötesine geçerek bilinmeyen farklı bir cinsellik havuzu oluştururlar.[449]

Doğal ile toplumsal kültürel ile biyolojik arasında yapılan ayrım feminist düşüncede kendisini cinsellik ve cinsiyet arasında yapılan ayrımda gösterir. Halbuki bu ayrımların hepsi sorunludur, feminist düşüncenin kendisine doğru bir zemin bulabilmesi için de toplumsal ile biyolojik arasındaki ayrımından kaçtığı gibi cinsellik ve cinsiyet arasındaki ayrımdan da kaçması gerekir.[450] Yeni materyalist posthümanizm açısından cinsellik ve cinsiyet birbirinden ayrışır. Cinsellik ile cinsiyet arasındaki ayrılığın yerine farklılaşma getirilir. Cinsiyet iki cinsiyetin diyalektik karşıtlığı olarak konumlandırılmaz. Bireyler ötesi karmaşıklık ve bir olmama prensibi devrededir. Farklılık posthümanist materyalizmde bu ilişkiler ağının keşfi için yeni yollar açar. Posthümanist feminist perspektiften de bedenler heterojen ve ilişkisel arzulama makineleridir. Cinsellik bireyler ötesinde olan arzuları konumlandıran, insanlarla insan olmayanlar arasındaki ilişkilerin tehlikesini tanımlayan olarak görülür.[451] Cinsellik cinsiyet sisteminin içerisine hapsedilebilecek, biyolojik determinizme ve sosyal inşacılığa göre tanımlanabilecek bir şey değildir. Cinsellik cinsiyetten önce gelir. Çünkü maddenin kendisi cinseldir. Cinsellik canlı ve cansız her türlü varlığın cinselleştirilebileceğine ve cinsel olarak üretilebileceğine dair bir kapasitedir. Cinselleştirilmiş madde, cinselliğe dair bir açık kapıdır ve iki cinsiyete indirgenen patriyarkal sembolik sistemi dekonstrüksiyona uğratır. Cinsellik böylece var olanların en temeline kadar iner. Yaşayan maddenin en temel üretimsel kapasitesidir. İlişkisellikle yükselir, dönüşür ve ilişkiler arasında hareket eder. Cinselleştirilmek farklılaştırılmayı ve arzunun cinsel morfolojisinin tanınmasını sağlar. Cinsel oluş bir etik ve politik projedir. İlişkisel, kolektif öznelerle iş birliği yapan failleri talep eder.[452]

---

[449] Braidotti, *Posthuman Feminism*, ss. 195-97.
[450] Nancy Tuana, "Viscous Porosity: Witnessing Katrina", *Material Feminisms*, ed. Stacy Alaimo, Susan Hekman, Bloomington: Indiana University Press, 2008, s. 189.
[451] Braidotti, *Posthuman Feminism*, s. 182.
[452] a.g.e., ss. 187-88.

Cinsellik maddenin farklılaşmasının önemli bir özelliğidir. Bedenleşmiş (embodied), gömülü (embedded), duygulanımsal, olumlayıcı öznellik içerisinde fark, aşılması gereken veya çözülmesi gereken bir problem değildir. Aksine kadın oluşun çoğulcu başlangıç noktasıdır. Spinoza'nın zihin ile beden arasındaki birlikteliği kurması burada kendini gösterir. Cinsellik, fark ve cinsel farklar bir öz olarak değil, bir fiil olarak, oluşun çeşitlenmesi olarak —Spinozacı manada modus olarak— kurucudur.[453] Cinsel fark maddi bir açılım ve kodlamadır. Maddi farklar kültürel açılımların süreçlerinde ortaya çıkar. Ancak cinsel farka dair olumsuzlukları aşmak için materyalizmi reddetmemek gerekiyor. Çünkü bedenler sabit, tamamen genetik veya biyolojik olarak programlanmış oluşumlar değildir. Yine toplumun, kültürün değerlerinden tamamen bağımsız da bulunmazlar. Bedenler arasındaki farklar deneyim ve öznelliğe dayalıdır. Pratik ve fiziksel kapasitelerde, sosyal ve tarihsel farklılıklarda açığa çıkan bedensel deneyimler belli bir zamana veya kültüre, kişiye, genele indirgenemez.[454]

Feminizmin kadının farklılığının tasarlanamaz alanında olduğunu kabul etmesi ile kişiler ve özneler tek bir temsil kategorisi ile açıklanıp özetlenmekten kurtulur. Feminizmin öznesini dekonstrüksiyona uğratmak için de onu indirgemeci ontolojilerden kurtarıp çoklu temsillerin geleceğine doğru serbest bırakmak gerekiyor. Dekonstrüksiyon için bir diğer önemli nokta da kadının bedeninin ve cinselliğin maddi olduğunun farkında olunmasıdır. Dekonstrüksiyon eleştirisi için beden ve maddilik şarttır. Dekonstrüksiyon ile beraber madde ve beden kavramları reddedilmekten ziyade kullanılmaya ve teori içerisinde tekrarlanmaya devam eder.[455] Öznelliğin yeniden tanımını amaçlayan feminist mücadelenin anahtar terimi beden veya öznenin bedenleşmesidir.[456] Çünkü tüm feminist politikalar aynı zamanda beden politikasıdır[457]:

> "Öznelliğin feministler tarafından yeniden tanımlanması, genel olarak, konuşan öznenin bedenleşmiş, dolayısıyla cinsiyet kazanmış yapısına

[453] Braidotti, *Kadın-Oluş Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek*, s. 31.
[454] Elizabeth A. Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, 1994, s. 190.
[455] Judith Butler, "Contingent foundations: Feminism and the question of 'postmodernism'", *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*, ed. Steven Seidman, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, ss. 16-17, doi:10.1017/CBO9780511570940.011.
[456] Braidotti, *Göçebe Özneler*, s. 175.
[457] Braidotti, *Posthuman Feminism*, s. 144.

> vurgu yapan bedensel materyalizm mefhumunu geliştiren yeni bir materyalizmle başlar. Bunun sonucunda, öznelliğin bedensel kökleri üzerine yeniden düşünmek, epistemolojik göçebelik projesinin başlangıç noktasıdır. ... Başka bir deyişle feminizmin bedenleşme vurgusu, özcülüğün radikal bir şekilde reddedilmesiyle el ele gider. Feminist kuramda, kişi kadın olarak konuşur, her ne kadar 'kadın' özne, bir defada tanımlanmış monolitik bir öz değil sınıf, ırk, yaş, yaşam tarzı, cinsel tercih ve başka üst üste binen değişkenlerce tanımlanan çoklu, karmaşık ve çelişkili olma ihtimali taşıyan deneyimler kümesinin alanı olsa da. Kişi, kadınları güçlendirmek, durumlarında toplumsal-sembolik değişimler meydana getirmek için kadın olarak konuşur: Özcülük-karşıtı radikal bir konumdur bu."[458]

Posthümanizme göre özneler bedenleşmiştir. Ancak bu biyolojik bir tanımlama veya özellik değildir. Bahsedilen bedensel maddilik büyük oranda inşa edilmiş, toplumsal ve sembolik kuvvetlerin karmaşık etkileşimidir. Biyolojik bir öz değildir, semiyotik göstergelerden ve kültürel olarak dayatılan kodlardan da oluşmaz. Bedenler kuvvetler oyunu göstergeleridir. Beden toplumsal ve duygulanımsal kuvvetlerin etkileşiminden oluşur. Bu kuvvetler sadece toplumsal pratik ve söylemlere değil, bilgi teknolojilerine, biyoteknolojiye, bilime, hatta çağdaş evrimci teorilere doğru bir geri dönüş içindedir. Sayıldığı üzere pek çok denklemin ve unsurun yer alması da bedenselliğin bir çelişkiler yığını olarak durduğunu gösterir. Bedeni biyolojik bir varlık veya genetik bir veri bankası olarak görmek yanlış olmasa da onun aynı zamanda biyo-toplumsal bir varlık, kodlanmış, kişiselleştirilmiş anıların tabakası olduğu da yadsınamaz. Bu nedenle beden kısmen hayvan kısmen de makine olarak görülebilir. Ama bu yine de bedeni indirgemek olacaktır. Halbuki çağdaş bilim ve teknoloji verileri altında beden, en içteki katmanlarına ve yapılarına kadar tanımlanıp açıklanabilir. Bunun için bedeni birçok içsel ve dışsal unsurun aktif olduğu bir kendilik olarak düşünmek gerekir. Bedenleşmiş özne ise kesişen kuvvetlerden ve uzay zaman içindeki değişkenlerden oluşan bir süreçtir. Dolayısıyla beden kendisini yapılandıran sınıf, ırk, cinsiyet, milliyet, kültür gibi değişkenleri kapsayıp bunların ötesine de geçen, insanın kendisine özgü kapasitedir.[459] Beden varoluş imkanının kendisidir. Varoluşu

[458] Braidotti, *Göçebe Özneler*, ss. 38-39.
[459] Braidotti, *Kadın-Oluş Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek*, ss. 66-67.

hissetmek ve oluşa katılmak ancak bedenleşmiş halde mümkündür. Bedenleşmenin ötesinde bir varoluş unsuru da bulunmaz.

Feminist bedenleşme bedenin saf ve fiziksel bir şey olmadığını düşündüğü için bedenin söylemlerle maddeselleştiğini ve amaçsallığı kendinde bulunan sabit bir varlık olmadığını belirtir. Çünkü bedenler biyo-iktidarın pratikleri sonucunda maddeselleşen oluşumlardır. Dolayısıyla bedenler eylemsiz değildir. Etkileşim içerisindeki üretken bir tutumla işler. Hem etkiler hem etkilenir. Bu nedenle öngörülemez ve şaşırtıcıdır.

Bedenler diğer bedenlerle ilişki kurar. Uzamsal ve zamansal olarak verili kabul edilen sabit varlıklar değildirler. Tamamlanmamış, sınırları geçişken olan ve diğer akışkan şeylerle kümelenen antik yapılardır. Tarih dışında değillerdir, kültür öncesi değillerdir, doğal nesneler olarak kavranamazlar, tarih boyunca toplumsal baskılar tarafından şekillenmiş yapıları onların sadece doğanın bir sonucu olmadığını, aynı zamanda toplumsallığın da bir sonucu olarak belirdiklerini gösterir. O yüzden feminizm bedenleri yaşayan bir şey olarak kavramlaştırır. Kültür dışı, tarih dışı nesneler olarak ele almaz. Aksine temsil sistemlerinin temel yapı taşları olarak görür. Doğa-kültür diyalektiğinde belli bir tarafı seçen değil, ikisinin sentezi olandır. Kartezyen düşüncedeki zihin-beden, doğa-kültür ayrımları bedeni tanımlamada ve açıklamada isabet edememiştir. Bedeni her türlü dikotomiden kurtarmak isteyen feminist hareketler, bedensel öznelerin doğa-kültür düşüncesiyle doğanın ördüğü karmaşık yapıda üretildiğini belirtecek zemini kurmak isterler. Bu zeminde her beden genç-yaşlı, siyah-beyaz, erkek-kadın, hayvan-insan, canlı-cansız hangi özelliğe sahipse kendi tekilliğinde o şekilde kavranmalı ve tanınmalıdır. Böylece doğanın ve kültürün maddesel etkileşimi öne çıkartılmaya çalışılır. Beden diğer maddesel ve söylemsel bedenlerle etkileşim içerisinde olan heterojen, çoğul, farklı, belirsiz bir oluştur.[460] Hayles de bedenin bilginin oluşmasına imkân tanıyan unsur olduğunu belirtir. Zihin-beden düalitesinin ötesine

[460] Kerim Can Yüzgünoğlu, "Öte-İnsan Bedenleri: Nesneler, Ekolojiler ve Moleküller", *Pasajlar Dergisi*, c. Posthümanizm, sy. 7 (2021), ss. 116-17.

geçerek bedenin kavramsal bir unsur olmaktan ziyade fizikî bir gerçeklik olarak bilinçli ve bilinçdışı unsurlarla bilgi oluşumunu sağladığını belirtir.[461]

Bedene dair felsefi savunuların yanı sıra beden konusundaki farkındalığın artmasında ve düşüncelerin çeşitlenmesinde bilimsel bulguların, gelişmelerin de payı büyüktür. İnsan ve insan-dışı canlı varlıklar konusundaki biyolojik verilerin artması, evrim süreciyle ilgili literatürün zenginleşmesi insan bedeni dışındaki bedenlere ve maddi oluşumlara dair farkındalığı arttırmıştır. Postmodern ve postyapısalcı düşüncelerin birikiminin biyoloji ve teknoloji alanlarındaki hızlı gelişimle birleşmesi, feminist düşüncenin tarihsel olarak yeni bir isimlendirme kazanmasına sebep oldu; üçüncü dalga.

1990'ların ikinci yarısı ve 21. yüzyılın ilk yıllarına gelindiğinde liberal-kültürel feminizm tartışmasının yerini üçüncü dalga feminizmi aldı. Önceki kuşakların aksine üçüncü dalga feminizminin üzerinde anlaşılmış bir tanımı ve yapısı yoktur. Bu da onun akımlara, felsefelere, pratiklere karşı daha kapsayıcı ve çok sesli olmasının sonucudur.[462]

Üçüncü dalga feminizm; ikinci dalganın özgürlük, eşitlik, adalet gibi hedeflerini farklı bir yöntemle dahi olsa devam ettirmeye çalışır. Bunun dışında ikinci dalganın bazı teorik problemlerine önemli taktiksel cevaplar verir. Bunlardan ilki, kadın kategorisinin reddedilmesidir. Çünkü evrensel kadın kategorisi indirgemeci olduğundan dolayı kadınların ve bireylerin kendilerine özgü farklı hikayelerine odaklanmak, çoklu perspektiflere sahip olmak gerekir. İkinci olarak, postmodernizmin yükselişi ile beraber çok sesliliğin söylemleri ve uygulamaları teorik adaletin önüne getirilmiştir. Üçüncü olarak da feminizmin meta-anlatıları reddedilerek kadın politikalarının ve kadın tanımının sınırları bulanıklaştırılmış ve indirgemeciliğe karşı dinamik, hoşgörülü bir politika benimsenmeye çalışılmıştır.[463] Bu yüzden üçüncü dalga ikinci dalgaya göre daha çeşitli ve bütüncül

---

[461] Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics, ss. 201-2.*

[462] Rhonda Hammer, Douglas Kellner, "Third-Wave Feminism, Sexualities, and the Adventures of the Posts", *Women, Feminism, and Femininity in the 21st Century: American and French Perspectives*, ed. Béatrice Mousli, Eve-Alice Roustang-Stoller, New York: Palgrave Macmillan US, 2009, s. 220, doi:10.1057/9780230621312_14.

[463] R. Claire Snyder, "What Is Third-Wave Feminism? A New Directions Essay", *Signs*, c. 34, sy. 1 (2008), ss. 175-76, doi:10.1086/588436.

yapıya sahiptir. Çünkü sadece kadınlar arasındaki ırk, renk, din, ekonomik farklılıklara odaklanmıyor. Tüm farklı kimliklerin kendini ifade etme imkanına odaklanıyor, bu da onu ikinci dalgadan daha geniş bir politik çerçeveye sahip kılıyor. Üçüncü dalga postmodern teoriler tarafından beslendiği ve belli ölçüde şekillendirildiği için evrensel hakikatler ve evrensel kadın kategorisi reddedilir. Marksizm ve radikal feminizm gibi meta-anlatıların ötesine geçilir. Böylece birinci ve ikinci kuşağa nazaran daha az yargılayıcı yapıya sahip olur. Belli sınırlara sahip kadın kategorisi temelci olmayan duruşla değiştirilir.[464] Özcülüğün terkiyle beraber kategoriler arası sınırlar öylesine silinir ki üçüncü kuşaktaki feminist akımlar cinsiyetler arası tutumun da ötesine geçip Ekofeminizm, Siberfeminizm, Zenofeminizm gibi türler arası tutuma sahip akımlar ortaya çıkar.

Üçüncü dalga feminist hareketler bilimsel yaklaşımlarda da teorilerde de değişim gerektiğini ifade ederler. Yine feminist çalışmaların antropolojiye ve primatolojiye yaptığı katkılar sayesinde bedenlere ve toplumlara uygulanan hiyerarşik yapılar ve organizasyonlar çözülmeye başlar. Tahakküm altındaki yapılar yerine uzun süreli sosyal iş birliklerine ve esnek süreçlere göre tavır alınır. Böylece hiyerarşik yapılar arz eden uygulamalar bilimsel teorilerden kurtulunabilir. Özne-nesne ayrımına dayanan saf objektiflik iddiaları reddedilerek ortadan kaldırılabilir.[465]

Ancak burada hiyerarşik tutum dışlandığında elde kalacak pratik uygulanabilirlik tartışmalıdır. Örneğin, normallik kavramını ve organizasyon şemalarını teorik olarak dışarda bırakmak mümkün olsa da bunları pratikte uygulamak ne ölçüde mümkündür? Mesela organsız beden kavramı üniter, organize ve hiyerarşik yapılara karşı bir tepkidir. Ancak pratikte tıp bilimini icra ederken bunu uygulamanın mümkün olmadığı açıktır. Zira organları ve organların işleyişini inceleyip analiz eden tıp bilimi gerekli teşhisi koyabilmesi ve tedavi uygulanabilmesi için normlara, normalliğe ve organizasyon şemasına muhtaçtır, aksi takdirde işleyemez. Tıp ilminde normallik ise sağlıklı olmaktır, her ne kadar engelli çalışmalarını ve engelli kişilerin statülerini korumak ve iyileştirmek için posthümanistler normallik ve sağlıklı olma kavramlarını parçalamaya girişse de

[464] a.g.e., ss. 180-84.

[465] Donna Jeanne Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature,* New York: Routledge, 1991, s. 19.

posthümanist bir doktorun teorik pozisyonunu mesleğine uygulayamayacağı da bir gerçektir. Çünkü insan vücudundaki bir organın yerini anlamak bedenin işleyişini, organizasyonunu ve bazı organların diğerlerine göre daha öncelikli olduğunu kabul etmeye bağlıdır. Yine bir hastalığı tedavi etmek normalliği, yani sağlıklı olmayı kabul etmeye bağlıdır. Bunun gibi evrimsel sürecin de normlara uyumla, yani çevresel koşullara adapte olmanın esas olduğunu kabul etmekle gerçekleştiği söylenebilir. Dolayısıyla biyolojiyi ve tıbbı bir noktada posthümanizmin dışında bırakmak gerektiği ortaya çıkıyor. Peki bir bilimi dışarda bıraktıktan sonra diğerlerini dışarda bırakmayı önleyecek olan nedir? Tıpta normalliği kabul etmekle posthümanizmin engelli çalışmalarından destek alması nasıl bağdaşacaktır?

Bu tür soru işaretleri bulunsa da posthümanist düşünce pratiğe yönelik girişimlerden ve değişim taleplerinden vazgeçmez. Bu yüzden feminizmin bir sosyal teori olma zorunluluğu vardır, kadının sosyal yaşam içerisindeki bedene sahip varlıklardan sadece biri olduğu kabulü üzerinden hareket edilmelidir. Bu yüzden ontolojik ve epistemolojik temellerden hareketle yeni bir sosyal teorinin oluşturulması özelde feminizm, genelde eleştirel düşünce için zorunluluktur.[466] Yakın dönem feminist düşüncenin önemli isimlerinden olan Donna Haraway de sanayi sonrasında öznenin iktidar çerçevesinde nasıl işlediğini daha doğru biçimde anlatma amacıyla yeni bir feminist özne ortaya koyar; siborg. Siberfeminizm olarak isimlendirilen bu akım feminizme, sosyalizme ve materyalizme inanan, ironik, siyasal bir mit kurmaya yönelik çaba olarak tarif edilir.[467]

Siborg kavramını ilk olarak Manfred Clynes ve Nathan Kline dünya dışı ortamlarda hayatta kalabilmesi için geliştirilmiş insana,[468] sib(ernetik) org(anizmaya), atıfla kullanmışlardır. Siborgvari insan-makine melezinin bir sonraki büyük hümanist meydan okumada gerekli olacağını düşünmüşler ve siborgu kendi kendini örgütleyen insan-makine sistemi olarak tahayyül etmişlerdir. Donna Haraway de melezlikle özdeş bu kavramı onlardan devşirmiştir. Haraway'in başını çektiği siberfeminizm teknolojikleştirilmiş bedenlerin dönüştürücü potansiyeline karşı

[466] Susan Hekman, *The Material of Knowledge: Feminist Disclosures*, Bloomington, Ind: Indiana University Press, 2010, s. 86.
[467] Donna Haraway, *Siborg Manifestosu*, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, 2006, s. 1.
[468] Manfred E. Clynes, Nathan S. Kline, "Cyborgs and Space", 1961.

büyük ilgi duyar. Siberfeministler tekno-kapitalist sistemden ve sistemin arzuyu değerden düşürmesinden kurtulmak ister. Bu yüzden de kapitalist, patriyarkal, heteronormatif teknolojik değerleri kimliksizleştirme girişiminde bulunurlar.

2. Yeni Materyalist Yönelimler ve Beden Politikaları

İnsan bedeni, alet kullanmaya adapte olmuş ve kendisini doğa ile bu minvalde alışverişe sokmuş bir canlıdır. Doğayla ilişkiselliği sayesinde elde ettiği aletleri kendi emeğinin ürünü ve kendisine hizmet eden araç olarak gördüğünde kendisini doğaya, doğayı da kendisine yabancılaştırır. Halbuki insanın kendi tarihine özgü yapısı, onun hem doğa hem de teknik araçlara ihtiyacı ile mevcuttur. Bu sebeple insan kendi üretim sürecine ve doğa anlayışına yeni bir şekil verip geleceğe dair doğru bir tavır takınmalıdır. Bedeninin, varlığının hem biyolojik hem sosyal şartlar içerisinde üretilen bir şey olduğunun farkına varmalıdır.[469] Haraway'e göre doğa ne gidilebilecek fiziksel bir mekân ne depolanabilecek bir hazine ne tahrip edilebilecek bir özdür. Doğa gizlenmiş değildir, açığa çıkartılması da gerekmez. Matematiksel veya biyolojik bir metin de değildir. İnsanlara hizmet sağlayan bir öteki de değildir. Ne annedir ne bakıcıdır ne köledir ne de insanoğlunun kendini yeniden üretmesinin kaynağıdır. Tüm bunların ötesinde doğa, sözbilimcinin attığı konu başlıkları anlamında bir başlık, bir basmakalıp, bir ortak mekandır.[470] Dolayısıyla bir kadın doğasından ya da kadınların doğadan almış oldukları özden bahsedilemez. Tabi ki sadece kadınların değil, hayvanların, bitkilerin, aletlerin, teknolojik unsurların da belli bir doğası, özü yoktur.

Postmodernizm ve siberfeminizm organik bütüncüllüğü dayatan kültürleri, organizmaları yıkıp parçalar. Ön kabul olarak verilen doğa nosyonunu da paramparça eder. Batı düşünce geleneğine ait özne düşüncesinin epistemolojisini, politikasını ortadan kaldırır.[471] Bu nedenle siberfeminizm ve postmodernizm Batı'nın ontolojik kurucu eylemlerini çözme noktasında müttefik sayılabilirler.[472] İki düşünce de düalitelerin, ötekiliğin ve farkın kurucu unsuru olan keskin sınırları

[469] Haraway, *Simians, cyborgs, and women*, s. 22.
[470] Donna Haraway, "Ucubelerin Vaatleri", *Başka Yer*, çev. Güçsal Pusar, Metis Yayınları, 2023, s. 123.
[471] Haraway, *Siborg Manifestosu*, s. 10.
[472] a.g.e., s. 21.

bulanıklaştırır. Varlık sahasının nerede başladığı, nerede bittiği bilinmez olur. Var olanların ait bulunduğu kategoriler karmaşıklaşır ve birbiri içine geçer.

Özne ve öteki arasındaki kategorik ayrımların sınırlarının silinmesi, türler arası heteronomluğa ve hibritliğe imkân sağlar. Teknoloji de bu hibrit sürecin merkezindedir. Çünkü teknoloji ile canavarların, makinaların beden olarak adlandırıldığı posthümanist yaklaşıma dair bir imkân bulunur. Yani kimlik; cinsiyet, beden ve teknoloji ile dönüştürülebilir ve hala beden olarak kalır.[473] Bu bedensel özne, yani siborg, melezdir, öznenin bedeni makine olarak işler ve bu şekilde bağlantılar kurar.

Siborg, makine ile organizmadan oluşan, bir yanıyla kurgusal, bir yanıyla toplumsal gerçekliğe ait melez bir yaratıktır. Günümüz insanının ontolojisidir ve onun politikasını şekillendirendir. Siborgun Batı metafizik geleneği anlamında kökeni bulunmaz. Tahakküm sistemlerinin sonuna dair bir ironidir. Benlikleri her türlü bağımlılıktan ve tahakkümden kurtaran uzam içerisinde, yani madde olarak bulunandır. Toplumsal ilişkilerde canlı olarak bulunan ve insanın en mühim politik kurgusunda yer alan bir sibernetik organizmadır. 20. yüzyılın son döneminde kadın deneyimine dair olguyu değiştiren kurgu ve canlı deneyim meselesidir. Artık herkes bir çeşit siborgdur. Makine ile organizmanın birleştiği zeminde, fabrikasyon misali uydurulmuş birer melezdir.[474] Melez olmak onu kökene sahip olmaktan korur, kesin bir aidiyeti yoktur. Bir kategori içerisine hapsedilemeyecek kadar karmaşıktır. Karşılıklı ilişkiselikle kategorik ayrımları kasten bulandırır.

Siborg küresel bir iletişim figürüdür. İnsan-makine, doğa-kültür, eril-dişil, ödipal olan-olmayan arasındaki sınırlar silikleşir. Siborg kadınların yerleştirmeye çalıştığı radikal öznellik biçimleriyle yeni değerler inşa etmenin nasıl uzlaştırılabileceğine dair bir cevaptır. İçinde yaşadığımız yüksek teknolojili dünyada beden-makineye dair olumlayıcı bir görüştür. Ayrıca tüm yeniliği ile epistemolojik ve etik soruların politik mücadele dilini yeniler. Amaç diğer çağdaş düşünce hareketleri gibi insanı bedensel olduğu kadar bütüncül olmayan, yani Kartezyen olmayan, bir özne olarak

[473] Braidotti, *Metamorphoses*, s. 214.
[474] Haraway, *Siborg Manifestosu*, ss. 2-5.

yeniden kavramsallaştırmaktır.[475] Yeni özne, yani siborg, cinsiyetle ve rasyonellikle sınırlanamadığı gibi biyolojik olarak da sınırlanamaz. Özneye belli bir biyolojik tür atfedilemez veya türün sınırları tespit edilemez. Cinsiyet ve rasyonalite ırk ötesi olduğu gibi aynı zamanda tür ötesidir.

Tür tanımı çevresel ve muhafazakâr konumlamaları inşa eden bir kavramdır. Halbuki nesli tehlike altında olan türlerin soyu tükenme ile varlığını sürdürme arasındaki dikotomisi, sömürgeciliğe ve soykırıma maruz kalmış yerli halkların karşı karşıya kaldığı dikotomiyle aynıdır. Tür kategorisi de rasyonel erkek-öznenin karşı kutbunu oluşturan sömürgeleştirilmiş, köleleştirilmiş, tahakküm altına alınmış, sömürülmüş olanları içerir. Bu da ırkçılığın, ayrımcılığın, türcülüğün, sömürünün temelinde yatan hümanizmin asli unsurudur. Tür tanımı daima ırk ve cinsiyet ile var olur. Ancak türler buluştuğunda, birbirileriyle etkileşim içerisine girdiklerinde, farklılıkları aracılığıyla ve farklılıkları ile beraber birbirlerini sardıklarında erkek öznenin kendine ve ötekilere dair tanımları, analizleri çözülmeye başlar.[476] Bundan dolayı insanın etkileşim içine girdiği her şey tıpkı kendisi gibi bir özne, bir faildir. İnsan varlık sahasını etkileşime girdiklerinden daha fazla işgal ediyor değildir. Varoluş bedenlidir, etkileşimlidir. Bedenli olan ve etkileşime girenlerin öznelliği tanınmalıdır. İnsan var olanlara karşı tahakküm kurma gücüne sahip olduğu için varoluşun gerçek boyutunu atlamamalı veya onun maddi boyutunu manipüle etmemelidir.

Nasıl insan bedeni iktidar ve kimlik haritalarından oluşuyorsa siborgların bedenleri de aynı şekilde iktidar ve kimlik haritalarından müteşekkildir. Bir insan bedeni masum olmadığı gibi, yani günahsız bir bahçede doğmadığı gibi, siborg da aynı şekilde masum değildir. Makineler artık canlandırılacak, kendisine tapılacak ya da tahakküm altına alınacak şeyler değildir. Çünkü makine insandır, insanın türevleri, insanın cisimleşmesinin bir yönüdür. İnsan makinelerden sorumlu olabilir. Fakat onlar insanları tahakümleri altına alamaz ya da tehdit edemezler. Sınırlardan insan sorumludur, onlardan insan sorumludur. İnsanlar onlardır[477]:

[475] Braidotti, *Göçebe Özneler*, ss. 281-82.
[476] Donna Jeanne Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008, s. 18.
[477] Haraway, *Siborg Manifestosu*, s. 71.

> "Siborg siyaseti, hayvan ile makinenin gayri-meşru birleşmelerini sevinçle karşılayarak, gürültüde ısrar edip kirliligi savunur. Bunlar, dili ve toplumsal cinsiyeti doğurduğu tasavvur edilen güç olan arzunun yapısını ve bu suretle, 'Batı' kimliğinin, doğa ile kültürün, ayna ile gözün, köle ile efendinin, beden ile zihnin yapısını ve üretim tarzlarını yıkarak, Erkek'i ve Kadın'ı ciddi birer sorunsal haline getiren eşleşmelerdir. 'Biz' esasında siborglar olmayı seçmedik, bilakis, bu seçim, 'metinler'in daha geniş kapsamlı kopyalarından önce bireylerin üremesini tasavvur eden liberal bir politika ve epistemolojiye temel oluşturmaktadır."[478]

Siberfeminizm kadının özgürlük girişimine hiper teknolojik çağda verilmiş cevaptır. Teknolojik gelişmeler ve teknolojik alet edevatlar uzun süredir insan hayatında var. Ancak son yıllarda teknolojik nesneler hayatımızın her yerine tesir etmiştir. Uyurken metabolizmamızı kontrol eden akıllı saatlerden harçlığımızı kendilerinden aldığımız banka ATM'lerine kadar her alanda teknolojik nesnelerle iç içeyiz. Uzay çağı olarak da adlandırılan zamanımızda teknolojik gelişim, küresel ölçekte zorunlu olan ve dünyanın çok farklı yerlerindeki insanları etkileşime sokabilen, ilişkiselliğin kendini çok sık gösterdiği bir uzama sahiptir. Bundan dolayı siberfeminizmin ilişkiselliği önceki asırlardan ziyade, yaşadığımız çağın söylemsel zemininde zuhur eder. Ancak yaşadığımız zamana has olmayan, teknolojik gelişimden çok daha eski olan, maddenin ilişkiselliğini ilk devreye soktuğu yer olan ekolojik ortama dair söylemler, teknolojiye dair söylemlerden daha kapsamlı bir arka plana sahiptir. Bundan da öte ekolojik söylemler teknolojik ilişkisellikten çok daha acil bir krize işaret eder.

İnsan ile insan dışının yaşam alanlarının oluşturduğu dikotomi ise özne anlayışına dair en temel düalist denklem olarak görülebilir.[479] Ekolojik kriz doğal ve dişil olan her şeyi aşağılayan beyaz, Batılı, erkek öznenin felsefi, teknolojik ve üretici sistemleri ile bağlantılıdır. Siyahilerin, yerli halkların, kadınların, hayvanların, sistematik biçimde aşağıda konumlandırılması, Batı metafizik geleneğinin düalist karakteriyle ilgilidir. Kökleri de çokça zikredildiği üzere beden-akıl düalitesine dayanan ve erkeği akılla özdeşleştirirken kadını doğa ile ilişkilendiren geleneksel metafiziğe dayanır. Platon ve Aristoteles'ten başlatılarak günümüzde Freud ve Lacan'a kadar uzanan kadını doğa ile özdeşleştirip erkeğin yarattığı uygarlığın, yani

[478] a.g.e., s. 62.
[479] Susan Hekman, *The Feminine Subject*, London: Polity, t.y., ss. 159-60.

kültürün, karşı konumunda tutan geleneksel ataerkilliğin yaratıcısıdır. Gelenekte kadın doğasına dair ön yargılar ve kalıplaşmış varsayımlar birer doğa yasası olarak kabul edilmiş ve kadının ehlileştirilmesi meşrulaştırılmıştır.

İnsan olmanın tam anlamıyla ne olduğunu bilmek ve insanlığı yanılsamaya düşmeden tanıyabilmek için ekolojinin yapısını insan merkezine düşmeden kabul etmek gerekiyor. Böylece yanılsamaya kapılmadan hem epistemik hem ontolojik bir zemin kurulabilir.[480] Feminist mücadeleye ekolojik mücadelenin de dahil edildiği Ekofeminizm kavramı, 1974 yılında Fransız yazar Françoise d'Eaubonne tarafından kadınların gezegeni kurtarabilmesi için ekolojik bir devrim başlatması gerektiğini söylerken kullanılmıştır. Kavram 1980 yılına gelindiğinde *Woman and Life on Earth* isimli konferansta bir terim olmaktan çıkıp bir harekete dönüşmüştür.[481]

Ekofeminizm kadın üzerindeki patriyarkal egemenlik ile doğa üzerindeki ekolojik tahakküm arasında ilişki olduğunu savunan liberal, kültürel, sosyalist gibi farklı kolları bulunan, 1970'lerde ortaya çıkmış bir akımdır. Bu düşünceye göre feminizmin erkek egemenliğini anlama ve açıklama çabası ile ekolojik hareketin nasıl tahakküm altına alındığını anlama ve açıklama çabası birbiriyle örtüşür. Zaten ekofeminizmin 1970'lerde ortaya çıkması da bu örtüşmeyi açıklayabilecek niteliktedir. Çünkü 1970'ler her türlü ezilen azınlık gruplarının en azından akademik düzeyde temsil edilmediğini açıkladığı yıllara tekabül eder. Ekofeminizm de daha çok aktivistlerin ve eylemci mücadeleleri içerisinde bulunmuş kişiler tarafından ortaya koyulur.[482]

Ekofeminizm tek bir çizgide hareket eden bir akım değildir. Birden fazla ekofeminist hareket vardır. Bunlardan öne çıkanları Kültürel Ekofeminizm, Sosyalist veya Materyalist Ekofeminizm ve Postyapısalcı Ekofeminizmdir. Kültürel Ekofeminizm kadının doğayla, erkeğin kültürle arasındaki farkı kabul edip bu farkı metafizikleştirir ve farkı tersine çevirmeye çalışır. Olumsuzlamayı

[480] Vicki Kirby, "Originary Humanicity: Locating Anthropos", c. 8, sy. 1 (2018), s. 57, doi:10.1353/phi.2018.0002.
[481] Carolyn Merchant, "Ecofeminism", *Terra Femina*, ed. Rosiska Darcy de Oliveira, Thais Corral, 1992, s. 2.
[482] Seçil Mine Türk, "Ekofeminizm ve Düalizm Fikri, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 24 (2017), s. 378.

olumlayarak düalist karşıtlıklar içerisinde erkeği olumsuzlayıp kadını olumlamaya girişir. Ancak bu hareket biyolojik özcülüğe düşer, halbuki biyolojik özcülük toplumsal cinsiyet ayrımlarının devam ettirilmesine katkıda bulunur. Materyalist ekofeminizm ise cinsiyet ve ekolojiyi üretim ilişkileri bağlamında sömürü mekanizmaları üzerinden ele alır. Doğa da kadın da kullanılabilir bir kaynak olarak sömürülen şeylerdir. Doğanın kaynakları sömürülürken kadının doğurganlığı ve emeği sömürülmektedir. Sonuç olarak ikisi de ezilme ve baskı biçimleriyle muhatap olmaktadır. Bu sebeple kadını biyolojik bir varlık olarak değil, toplum içerisinde, üretim ilişkilerinde bulunan bir varlık olarak ele alır. Materyalist ekofeminizm ekolojik tahribatı sömürü ilişkileriyle ele alır, ancak sınıf ayrımının katı olduğu Antik Yunan'da insanlar doğayı sömürmeyip onunla uyumlu içinde yaşamaktaydı. Dolayısıyla tarihsel olarak bu anlayışın yanlışlanabileceği dönemler vardır. Postyapısalcı ekofeminizm ise tüm olumsuzlamaları olumsuzlar, Batı metafiziğinin kurucu metinlerine dönerek düalist parametreleri belirsizleştirir. Doğa-kültür, kadın-erkek arasındaki sınırları istikrarsızlaştırır ve özneleri, kimlikleri sorunsallaştırır. Böylece özdeşleşmeler imkânsız hale gelir. Hem kültürel ekofeminizm realizminden hem sosyalist ekofeminizmin sosyal inşacılığından kurtulur. Sadece kadın kimliğini değil, doğayı sabit gören bütün kategoriler istikrarsızlaştırılır ve ekofeminist tartışmaları kuvvetlendirir. Ancak bu istikrarsızlık teoride ve pratikte br mücadele zayıflığına da sebep olur.[483] Tüm bunların içinde posthümanizmin etkileşimde olduğu postyapısalcı ekofeminizmdir.

Feminist aktivistlerin 1980'li yıllarda ordularla, şirketlerle, enerji üretimi ile alakalı olan anti-nükleer barış hareketleri protestolarına katılması teşvik edilmiştir. 1990'lı yılların ikinci yarısında da ekofeminizm kuir teori ile etkileşime geçerek çalışmalarını ve analiz sahasını çeşitlendirmiştir. Bunun yanında analizleri de teorisi için materyalist bir zemin kurmuş ve insanın insanlarla, hayvanlarla, doğa ile olan ilişki ağını ekolojik ve sosyal hareketler bağlamında incelemiştir. Ekofeminizm feminizmin üçüncü dalgasından sayılabilir. Birinci ve ikinci dalgadan aldığı mirasa post-antroposantrik bakış açısını ekleyerek kendi zeminini oluşturmuştur. Yine de yaklaşık 2010 yılına kadar bazı postyapısalcılar ve diğer

[483] Vehbi Metin Demir, "Ekofeminizm Çevre Olarak Konumlandırılmış Kadını ve Doğayı Birlikte Düşünmek", *Doğu Batı*, sy. 63 (2013), ss. 33-43.

üçüncü dalga feministler ekofeminizmi kadını doğa ile tamamen eşitlediği için özcü olarak eleştirmiştir.[484] Bunun yanında ekofeminizmin Avrupa merkezci küreselliği reddetmesi, faillerin çoğulculuğunu savunması, evrensel hakikatleri ve büyük anlatıları kabul etmemesi gibi özelliklerinden dolayı postmodernist olarak kabul edilebileceğini söyleyenler de vardır.[485]

Ekofeminizm toplumsal ve ekolojik kuramların birleşmesiyle oluşan basit bir kuram değildir. Ekolojiyi ve toplumsal cinsiyet disiplinlerini sentezlerken aynı zamanda ikisinin belli argümanlarına da itiraz eder. Çünkü çevre de toplumsal cinsiyet de inşa faaliyetlerinin eleştirilmesiyle ilgilenmesine rağmen çevre toplumsal cinsiyetten çok daha önce var olmuştur. Toplumsal cinsiyet ilişkileri de çevre sorunlarının tecrübe edilmesinde aktif olmasıyla öne çıkar. Bu yüzden çevre sorunlarıyla toplumsal cinsiyet bir arada düşünülmelidir. Toplumsal cinsiyet kuramları da ekolojiyle ilgilenenler de güçlerini birleştirerek bir araya gelmelidir. Çünkü Batı düşünce sistemi tek boyuta sahip olmayan, çevreyi de kadını da sömüren bir yapıdadır.[486]

Ekofeminizmin kadının adaletini ve eşitliğini talep etmesi yeni değildir. Ancak ekofeminizm önceki feminist hareketlerin diyalektik düşünce sisteminden kurtulamadığını, bu nedenle yeni bir etik ve pratik yaratamadığını savunması bakımından yenidir. Liberal, sosyalist, kültürel feminist teoriler kadın ile doğa arasındaki ilişkiye değinmiş olsalar da düalist düşünce tarzından iki kutuptan birini tercih ederek kurtulmaya çalışırlar.[487] Bu da düalitenin sürmesini sağlar. Halbuki doğa veya kültürden herhangi biri tercih edilmemeli, olaya bütünsel olarak yaklaşılmalıdır.

Ekofeminizmin temel analiz kategorisi doğadır. Doğadaki birbiriyle ilişkili unsurların birbirine tahakküm etme biçimleri kadınların tahakküm kurma

[484] Greta Gaard, "Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism", *Feminist Formations*, c. 23, sy. 2 (2011), ss. 28-40.
[485] Patrick D. Murphy, "Ecofeminism and Postmodernism: Agency, Transformation, and Future Possibilities", *NWSA Journal*, c. 9, sy. 3 (1997), s. 55.
[486] Demir, "Ekofeminizm Çevre Olarak Konumlandırılmış Kadını ve Doğayı Birlikte Düşünmek", ss. 15-16.
[487] Fatmagül Berktay, "Ekofeminizm ya da Yüreğin İyimserliği", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, sy. 4 (2012), s. 75.

biçimlerine ilişkin tarihsel konuların analiziyle birleşir.[488] İçerisinde feminist bakış açısı için kabul edilemeyecek hiçbir varsayım bulundurmayan, kadının geçmişte ve günümüzde ayrıştırılmasının temel noktasını oluşturan ve kültürün karşısında konumlanan doğa kategorisini daha çok dikkate alarak geliştirilmiş bir feminist düşünce olarak belirir.[489] Kadın da doğa da şekil verilmiş halinden kurtarılmalı ve evcilleştirilmemiş haliyle var olmalıdır.[490]

Ekofeminizm doğuran kadın ve erkeğin karşıtı olan kadın modellerini kabul etmez. Çünkü bunların diyalektik ve dikte edilmiş bir kültür modeline göre hareket ettiğini söyler. Doğurgan ve doğurmakla görevli kadın yerine yaratıcı bir şey olarak yeniden tanımlanması gereken kadını savunur. Böylelikle doğa-kültür düalitesini aşmaya çalışır. Ekofeminizm kadının güçsüz ve aşağılanmış bir şekilde doğaya dahil edilmesine karşı politik bir duruştur.

Yapay olmak doğanın hem kurgu hem olgu olarak yapılmış, yaratılmış olduğu anlamına gelir. Eğer organizmalar doğal nesneler değilse yapay olarak adlandırılırlar. Yaşadığımız dünya belirli yer ve zamanlarda, belirli aktörlerin dünyayı değiştiren teknobilimsel pratikleri dahilinde var olur. Küresel teknoloji, postmodern dünya olarak adlandırılan çağda her şeyin doğallığını bozmuştur. Her şeyi üretim ve yeniden üretimin işlenmeye müsait materyali haline getirmiştir. Şeyler teknolojik olarak bağlamlarından soyutlanmış ve bu biçimiyle her gün milyarlarca insanın ve diğer organizmaların gündelik deneyimi haline gelmiştir. Pek çokları tarafından bu durum doğallığın bozulması olarak adlandırılsa da Haraway bunun doğanın belirli bir şekilde üretimi olduğunu öne sürer. Doğanın doğallığının bozulmasından ziyade doğa teknoloji ile beraber yeniden dönüşmüş ve yeniden yaratılmıştır.

Erkek egemen düşünce tarzı okyanusun derinliklerinden ormanlara kadar her yeri aynı zihniyetle ele geçirmeye çalışır. Ancak robotik ve telekomünikasyon teknolojilerindeki gelişmeler erkek egemen zihniyetin beden-zihin ayrımını kökünden sarsacak derecededir. Bundan dolayı feminist düşündüğü için beden-

[488] a.yer.
[489] Val Plumwood, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, 2017, ss. 60-61.
[490] Stacy Alaimo, *Undomesticated Ground: Recasting Nature as Feminist Space*, New York: Cornell University Press, 2000, s. 16.

zihin düalizmini aşmak, kadın-erkek düalizmini aşmak noktasında robotik teknolojiler ve bilişsel gelişmeler önemli bir dayanak noktasını oluşturur.[491] Ekofeministler de doğanın hâkim özne ve insan merkezli düşünce altında görülmemesi gerektiğini belirtir. Bilimsel olarak da doğanın yaratılan bir şey olduğu, sadece insanlar tarafından değil, insan-olmayanlar tarafından da ortak olarak yaratılan bir şey olduğu fark edilebilir.[492]

Toprak anaları, doğurgan hayvanları ve irrasyonel kadınları çağrıştırdığı için geri ve aşağılayıcı bulunma tehlikesiyle karşılaşan ekofeminizme karşı bazı feministler kuşku duymuşlardır. Ancak bu kuşku yersizdir, zira doğaya karşı takınılan genel tavır, hâkim insan öznesinin kabulünden hareketle belirlenir.[493] Bu yüzden doğayı ezmeye yarayan, baskılamaya çalışan geleneğin teşhir edilmesi feministler için de caziptir. Hatta bunun feminist düşünce için merkezi bir konuma geçmesi gerektiği de söylenebilir. Çünkü kadınlara ve doğaya karşı takınılan tavrın altında yatan temel dinamik, doğaya zararlı olduğu gibi feminizme de zararlıdır.

Feminizm ve toplumsal cinsiyet çalışmaları posthümanist öznenin geleneksel metafiziğe ait temel ön kabullerden kopuşunun, aynı zamanda geleneğe dair yöneltilen eleştirilerin ve yeni bir yaratım coşkusunun simgesi olarak görülebilir. Metafiziksel varlığın merkezindeki erkek-insan tüm canlı varlıkların bedenlerine erişim ayrıcalığına sahip bir türdür. Feminizm ise bu konumdan toplu bir göç uygulamak üzere çalışır. Böylece öteki olarak tanımlanan diğer varlıkların LGBTQ+'ların, beyaz olmayanların, hayvanların, bitkilerin, virüs ve bakterilerin, teknolojik cihazların adalet için ayaklanmasına öncülük eder. Feminizmin başka türleri ise bu kopuşu ve göçü çeşitlendirir. Örneğin ekofeministler insan merkezciliğin ötesine geçmenin yanı sıra jeo-merkezciliğin de ötesine geçer ve kendilerini yabancılaştırırlar.[494] Bu da Deleuze'ün felsefesinde sıkça kullandığı yersizyurtsuzlaşmanın ta kendisidir. Feminizm insanı belli bir sabiteye hapseden,

[491] Stacy Alaimo, "New Materialisms, Old Humanisms, or, Following the Submersible", *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, c. 19, sy. 4 (2011), s. 281, doi:10.1080/08038740.2011.618812.
[492] Haraway, "Ucubelerin Vaatleri", ss. 125-28.
[493] Plumwood, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, ss. 35-36.
[494] Braidotti, "Eleştirel İnsanötesi Bilimler İçin Kuramsal Bir Çerçeve", s. 25.

kendini karşıtlarının olumsuzluklarıyla tanımlayan geleneksel metafiziğin ön kabullerine baş kaldırır, Deleuze'ün tabiriyle yerliyurtlulaşmayı reddeder.

Ekofeminizm posthümanist dönüşümü de birkaç farklı etkileşim yolu içerisinde öngörmüştür. Öncelikle doğa-kültür düalitesinin temelinde belirlenen doğallaştırılmış kutupları ve insan-dışı varlıkların farklı etkileşim biçimleri ile kurduğu ilişkiler konusunu tartışmaya açmıştır. Böylece organizmaların, hayvanların, bitkilerin, tüm gezegenin ve daha sonrasında da teknolojik ürünlerin, ağların, kodların, algoritmaların tartışma konusu olması için uğraşmıştır. Hümanist eleştirileri ekolojik boyuta taşımış ve daha sonra buna seksist, ırkçı ve en nihayetinde de türlü ayrımcılıkları eklemiştir. Yine ekofemist düşüncenin post-antroposantrik yapısı, akımın sömürgeleştirilmiş feminist dalgalarla bağlantı kurmasını ve onlardan doğa-kültür ilişkisine dair tartışmaları devralmasını da sağlamıştır.[495]

Ekofeministler feminist etiğin ve politikanın transversal karakterinin doğal dünyaya uygulanmasının da öncüleridir. Böylece patriyarkal hakimiyete dair yapılmış analizleri çeşitlendirmiştir. Doğanın antroposantrik olmadığını ve insan türünün üretilmiş olduğunu belirtilerek posthümanist dönüşüm için metodolojik bir yol açmıştır. İnsanı yeniden doğanın içine katarak yeni materyalist perspektiflere ve transversal ortaklıkların insan ve insan-dışı unsurlarla sağlandığı düşüncesini ikame etmeye çalışır. Böylece doğanın indirgemeciliği, ayrımcı ve hiyerarşik sistemi ekofeminist politikalar ve teorilerle temelci olmayan bir doğallaştırmayla aşılmaya çalışılır.[496] İlişkiselliğin ontolojik zemine oturtulması düalitenin aşılmasında kilit roldedir. Failliğin rasyonel erkek-özneden alınarak ekolojik zemine çekilmesi eyleyen-eylenen dikotomisini iptal eder. Bu düalitenin yerini tüm birimleriyle eyleyenler çokluğu ve eylenenler çokluğu alır, ancak eyleyenler kümesi de eylenenler kümesi de aynı elemanlardan oluşur. Monist bir ontolojik tasavvur için başka türlüsü de beklenemez. Posthümanizmin bir ya/ya da meselesi değil de ve/ve meselesi olması da tüm eyleyenleri böylece adil bir şekilde hesaba katmakla alakalıdır.

[495] Braidotti, *Posthuman Feminism*, s. 74.
[496] a.g.e., s. 81.

Bu noktada kısa da olsa insan-doğa ilişkisine karamsar bir bakışla yaklaşan bir görüşe de değinmek gerekiyor. Patricia Maccormack'e göre insanın doğaya hakkını verme imkânı yoktur. İnsan şu an kendisi dışındaki her tür canlı için de bizzat dünyanın kendisi için de sorun oluşturduğundan dolayı insanların üremesini sağlamak, desteklemek ve insan olarak üremek dünya ve yaşamın kendisi için yapılmış bir iyiliktir. Çünkü insanın şu anki konumu dünyada bir parazit oluşturmaktan ibaret olarak görülür.[497] İnsan bu dünyada daima bir parazit olarak var oldu, hiçbir zaman ev sahibi değildi, hiçbir zaman da doğal olanın peşinden koşmadı, bunu talep etmedi. Bu yüzden insan dünyada var olduğu sürece dünya üzerindeki yaşamın sürdürülebilirliği için net bir çözüm bulunamayacak, insan daima çıkarına göre bir etik içerisinde yaşayacaktır.[498] Bu yüzden insan soyunun tükenmesinde olumlu bir şey ve aktivist bir girişim olarak görür.[499] Dolayısıyla yaşamın ve dünyanın yeri için yapılabilecek en iyi şey insanların görünmez olmasıdır görünmez olmak demek insan merkezciliği terk ederek merkezi insan ve insanın çıkardığını koymadan yaşamını da yaşanıp çıkarlarını koyarak insanın denklemin önemli bir unsuru olarak almadan yaşamaktır

Siberfeminizm ve ekofeminizm gibi posthümanist çizgideki başka bir feminist akım da Zenofeminizm'dir. Zenofeminizm materyalist bir temele sahip, toplumsal ve politik müdahaleler hedefleyen, posthümanist dönemin zorluklarına karşı eleştirel, neşeli ve olumlayıcı bir feminist harekettir. *Posthuman* dönemin çoğulcu yapısına karşı radikal bir feminist dönüşüm önerirler. Küreselliğe, karmaşıklığa ve teknolojiye uygun radikal bir toplumsal cinsiyet politikası güder. Bu sebeple de doğalcılık karşıtıdırlar. Teknomateryalizmi düalist toplumsal cinsiyetin yürürlükten kaldırılmasıyla birleştirirler. Bu minvalde de ev gereçlerinden büyük altyapısal teknolojik sistemlere kadar geniş bir yelpaze üzerinde çalışırlar.

Zenofeminizmin mottosu manifestosunun[500] sonunda vurgulandığı üzere: "Doğa adil değilse doğayı değiştir" cümlesidir. Zenofeminizm günlük yaşantıyı saran

[497] MacCormack, *The Ahuman Manifesto*, s. 98.
[498] P. Maccormack, "Embracing Death, Opening the World", *Australian Feminist Studies*, c. 35, sy. 104 (2020), s. 103, doi:10.1080/08164649.2020.1791689.
[499] Patricia MacCormack, "After Life", *The Animal Catalyst: Towards Ahuman Theory*, London: Bloomsbury Academic, 2014, s. 178.
[500] Laboria Cuboniks, "Zenofeminizm: Yabancilaşma İçin Bir Politika | Laboria Cuboniks", (05.01.2025), https://laboriacuboniks.net/manifesto/zenofeminizm-yabancilasma-icin-bir-politika/.

sanallık ve teknolojik dolayımlara ayak uyduran feminizm inşa etme girişimidir. Bu manada kendisinin eşi benzeri görülmemiş boyutlarda maharetli ve vizyon sahibi olduğunu iddia eder. Temel düşüncesi ise ırk, beceri, ekonomik durum, coğrafya fark etmeksizin her insanın gereksinimlerinin topluca karşılandığı evrenselci bir siyaset oluşturma isteğidir. Bu siyasetin itici gücü ise yabancılaşmadır. Yeni dünyalar yaratmanın imkanını sağlayan yabancılaşma artık herkesin içerisinde bulunduğu bir durum haline gelmiştir. Bunun yanı sıra yabancılaşmış insanlar özgürlüğün de verili olmadığını, özgürlüğün inşasının yabancılaşma ile sağlanabileceğini, özgürlüğü inşa etme emeğinin yabancılaşma ile mümkün olduğunu belirtir. Tartışmaya açık olmakla beraber, zenofeminizmin yabancılaşması Deleuze'ün yersizyurtsuzlaşmasına tekabül eder. Deleuze'de şizo, yerliyurtlulaşmış faşistlikten yersizyurtsuzlaşma ile kaçarken; zenofeminizm de hâkim politik ve epistemolojik paradigmadan yabancılaşma ile kaçar. Kaçış, sabitelerle işleyen geleneksel Batı metafiziğine karşı bir tavırdır.

Hiçbir şey sabit, daimî veya verili değildir. Bu sebeple zenofeminizmin amacı her ufukta yabancılaşma ile beraber bir başkalaşıma yol açmak ve ufuklar arasında bu şekilde hareket etmektir. Verili bir doğanın olmadığı kabulü ile hareket eden zenofeminizm, biyolojik ve doğal normlara uymadığı söylenilen herkesle —yani kuirler ve trans bireyler, farklı fiziksel ve zihinsel yetenekleri olanlar, gebelik ya da çocuk bakımındaki vazifeler nedeniyle ayrımcılığa uğrayanlar— hareket etme isteğindedir. Onlarla beraber ateşli bir doğalcılık karşıtlığında bulunur. Özcü doğalcılığın her yerine teolojinin bulaştığını ve onun ne kadar hızlı defedilirse o kadar iyi olacağını belirtir.

Teknolojik unsurlar dünyayı yeniden düzenlemek üzere stratejik bir uygulamaya dahildirler ve suistimal edilebilir, güçsüzlerin sömürülmesi için araçsal olabilir. Ancak bu riskleri defetmek için onlardan tamamen kurtulmak yerine bu risklere yanıt veren teknopolitik arayüzleri ortaya çıkarmak zorunludur. Teknobilimsel yenilikler kadınların, kuirlerin, toplumsal cinsiyet kalıplarına uymayanların benzersiz bir rol oynadığı, kolektif bir kuramsal ve siyasal düşünceyle bağlantılandırılmalıdır.

Zenofeminizm diğer feminist akımların aksine rasyonelliği savunur. Çünkü akıl ve bilim, yapısı gereği bir cinsiyete sabitlenemez. Erkeklerin tarih boyunca kadınları sömürdüğü gibi aklı da sömürmesi ve aklı meşrulaştırma yöntemi olarak kullanması aklın reddedilmesine sebep olmamalıdır. Bunun için rasyonalizmin kendisi bir feminizm olmaya mecburdur der. Bu noktada felsefi posthümanizmden bir farklılığı olduğu söylenebilir. Ancak bu da tartışmalıdır. Zira bir sabiteyi kabul etmedikten, var olanları sadece maddi unsurların etkileşimleri olarak ele aldıktan, nesnel hakikatleri reddettikten sonra geleneksel manada bir rasyonellikten de söz edilemez. Aklın nörolojik bir unsur ve işe yarar algoritmik bir alet olduğu söylenebilir. Ancak felsefi posthümanizm için de bu pek yanlış değildir.

Dijital çağda çağdaş dünyanın algoritmalarla, bilgisayım ortamlarıyla, ağ tabanlı unsurlarla etkileşimini destekleyen ve kolaylaştıran bir ideolojik altyapısı geliştirilmek zorundadır. Zenofeminizm, teknolojilerin ve toplumsal cinsiyet rollerinin dayatma araçları olarak kullanılmasını ortadan kaldırmak ister. Teknolojik biçimlerin geliştirilmesinin sağladığı radikal fırsatlar sürekli kendisine menfaat sağlama arzusundaki sermayenin çıkarlarının hizmetine sokulmamalıdır. Bu yüzden bilgisayım konusunda yetkin bir feminizm gerekmektedir.

Zenofeminizm bugüne kadar kuir ve feminist siyasetin hoşgörü sınırları genişletilmiş olsa da hak taleplerinin daha da artması gerektiğini savunur. Çünkü toplumsal cinsiyetin hegomonik sisteminin amacı yaşamları ehlileştirmektir. Şimdi bu düzeni tamamen yerle bir etmenin ve elde edilen az miktarda özgürlük için zavallıca özür dilemeyi ve itaat etmeyi bırakmanın vaktinin geldiğini söyler. Bunun için de zorbalığı bir nimetmiş gibi fetişletiren ahlaki taşkınlıklarla, suyu bulandıran utandırma siyasetiyle hiç ilgilenmez. Ne temiz elleri ne de güzel ruhları ne erdemi ne de dehşeti istediğini söyler. Nietzscheci bir tavırla yozlaşmanın üstün biçimlerini istediğini vurgular. Bu yüzden toplumsal cinsiyeti, ırkları ve sınıfları ortadan kaldırma amacındadır.

Cinsiyetlendirilmişliğin karakteristik özelliklerini ortadan kaldırmak ister. Çünkü bunlar iktidarın asimetrik de olsa işleyişine hizmet eden bir sisteme götürür. Örneğin işçi haklarını savunmak, sınıf ayrımının asimetrik şekilde de olsa devam

etmesini sağlar, tüm kategoriler, karakteristik özellikler kaldırılmalıdır. Bu sebeple zenofeminizm kimlik siyaseti için yeni bir dil kurmayı hedefleyen bir platformdur.

Kavramların hiç olmadığı kadar bol olduğu ve hiç olmadığı kadar kolay çıktığı çağımızda üçüncü dalga feminist hareketleri dördüncü dalga izlemiştir. Dördüncü dalga feminizm 2010'lu yılların başında internet etkileşimiyle, özellikle sosyal medyanın aktif biçimde kullanılmasıyla öne çıkar. Dördüncü dalganın amacı toplumsal cinsiyet eşitsizliğini daha görünür kılmak ve yaygınlaştırmak için interneti kullanmaktır. Bu nedenle hareketin tanımlayıcı özelliği sosyal medya aktivizmi, sosyal medya üzerinden cinsel taciz ve şiddete karşı mücadele etme, dijital bilinçlenmeyi sağlama, kadınların bireysel deneyimleri üzerinden beden olumlamadır. Taciz ve tecavüz olaylarını ifşa eder ve bu noktada kadınlarla dayanışma halinde bulunmayı destekler. Feminizmin sadece beyaz, seküler, orta sınıf kadınların gündemini değil, siyahilerin, göçmenlerin, engellilerin ve kuir bireylerin mücadelesini de içermesi gerektiği vurgulanır. Sosyal medya platformlarında beden olumlama paylaşımları yapılır, gündelik hayatın her alanındaki cinsiyet eşitsizliklerine karşı dijital mücadele verilir. Bunun için online kampanyalar, videolar, dijital sanat, blog yazıları, podcastler, yasal düzenleme talepleri, sözleşmelerin savunulması, diziler, filmler, müzikler yoluyla duruş sergileme ve fiziksel protestolarla çevrimiçi protestoların birleşimi yapılır.

Siberfeminizm, ekofeminizm, zenofeminizm gibi posthümanist feminizmler sosyal inşacı feminist teorilerin dikotomik düşüncesinden ayrılarak dekolonyal, türler-arası feminist ekolojiye doğru açılır. Böylece kadının sabit ve net tanımını yapmaktan kaçınarak çevreci bir tavırla her türlü özcülüğü terk eder. Bu yüzden posthümanist feminizm tek bir paradigma değildir. Çoklu kartografilerin çoklu boyutlarıyla ele alınan bir düşünceye doğru evrilir. Bu nedenle sadece sosyo-ekonomik faktörlere odaklanmanın ötesinde doğayı, doğal yaşamı, madenleri, kara üzerinde yaşayan insanları toplu şekilde kucaklar. Böylece yeniden doğallaştırmanın metodolojik yöntemini bulmaya çalışır. Bu da jeolojik, hidrolojik, meteorolojik, ekonomik, sosyal ve diğer her türlü faktörün faillerinin kabul edildiği, türler-arası bir öznellik biçimine yönelmektir.[501]

[501] Braidotti, *Posthuman Feminism*, ss. 104-5.

Ancak üçüncü ve dördüncü dalga feminizmlere ciddi eleştiriler de yöneltilir. Öncelikle şunu belirtmek gerekiyor ki "dalga" terimi feminizme sonradan eklemlenmiş ve tartışmalara yol açmış bir kavramdır. Çünkü feminist tarihi dalga metaforuyla açıklayanların feminist tarihin birikimini görmezden geldiği iddia edilir. Halbuki kuşak terimiyle birikim sonraki kuşaklara aktarılan ve sosyal bilimlerde bir bütün oluşturan mahiyettedir. Üçüncü dalga ile beraber ikinci dalganın "kişisel olan politiktir" anlayışı yerini bireysel özgürleşmeye bırakır. Bu da üçüncü dalganın mikro-politik alanlara odaklanmasına ve giderek bireyselleşmesine, apolitikleşmesine sebep olur. Böylece kadın hareketinin etkileme gücünü kaybettiği söylenir.[502]

Üçüncü dalga feminizmin eleştirileri daha çok popüler kültürün unsurlarına yapmadığı eleştirilere ve ekonomik, etnik olarak ayrıcalıklı kadınlar üzerinden hareket ettiğine dairdir. Bunun dışında 1900'den sonra ortaya çıkan feminist tarihin karmaşıklığını göz ardı etmesi, feminist tarihin Avrupa-Amerikancı bir okumasıyla hareket etmesi de diğer eleştiri konularındandır.[503]

Üçüncü dalga feminizm politik duruştan ve kararlılıktan yoksun olarak değerlendirilir. Yeni nesli feminist harekete çekmek için geçmişle bağını kestiği hususunda eleştirilir. Yeni nesli kazanırken pek çok kadından uzaklaştığı, geçmiş mirası kör kıldığı söylenir. Bu yüzden üçüncü dalga feminizm bir devamlılıktan ziyade bir kopuş olarak göründüğü ve toplu bir hareketten ziyade bireysel özgürleşmeye yoğunlaştığı konusunda eleştirilir. Halbuki feministler bütün kadınların eşit şekilde politik bir sese sahip olmadığının farkında olmalıdırlar. Bunun için üçüncü dalga feminizm kadınların birleşmesinde, politikleşmesinde bir aracı konumuna gelmelidir. Bunun yanında popüler kültürün, medyanın ve kapitalist düzenin kadın sömürüsünde hâlâ etkin olduğunun farkına varılıp bununla ilgili politik analizlere girilmesi gerektiği belirtilir. Çünkü üçüncü dalga feministlerinin aktivistliği ve girişimciliği bıraktığı anlatılmaktadır. Aktivistliği bırakan feminist hareket kendisini daha çok akademik oluşumlarda ve

[502] Jonathan Dean, "Who's Afraid of Third Wave Feminism?: ON THE USES OF THE 'THIRD WAVE' IN BRITISH FEMINIST POLITICS", *International Feminist Journal of Politics*, c. 11, sy. 3 (2009), ss. 346-47, doi:10.1080/14616740903017711.

[503] a.g.e., ss. 343-45.

etkileşimlerde gösterir. Bu da feminizmin sadece Batı dünyasında ve Batı dünyasının etkin olduğu platformlarda var olmasına sebep olur. Dolayısıyla üçüncü dalga feminizm beyaz, orta sınıf ve kısmen zengin olan liberal feministlere hitap eden br harekete dönüşmüştür. Bu da sadece Batı dünyasında belli çevrelerde etkin olmasını getirir. Böylece Amerikan polisi tarafından öldürülen, tecavüze uğrayan Meksikalı kadınlara bile duyarsız kalır. Bu da feminizmin politik yanının —popüler kültüre ve medyaya dair eleştirilerini kenara bıraktıktan sonra— esasında ortadan silindiğini gösterir.[504]

Bunun yanında feminizmin yeni biçimleriyle yakın ilişkide olan posthümanizm de benzer suçlamalara maruz kalır ve tıpkı hümanizm gibi Avrupa merkezci addedilir. Sebebi ise sadece içinden çıktığı kültürü yansıtması değil, tıpkı Avrupa merkezci düşünceler gibi kendisini evrensel ve herkese deva olacak bir ilaç olarak sunmasıdır.[505] Posthümanist düşüncenin herkesin posthümanist özneye evrilmesi gerektiğine dair bir talebi olsa da dünyanın içerisindeki güç ilişkileri ve sosyal dinamiklerden dolayı bazıları posthümanist olmaktan oldukça uzaktır. Çünkü dünyadaki insanların gerek entelektüel gerek maddi ihtiyaçlarını karşılayacak kaynaklara erişimi eşit değildir.[506] Bunun yanında posthümanistlerin insana dair analizlerinin de kısıtlı ve indirgemeci olduğu belirtilir. İnsanın tarih boyunca pek çok anlama ve bağlama sahip bir kavram olduğu, ancak insanın reddinin sadece kısıtlı, belli bir manayı baz aldığı söylenir.[507]

Posthümanizm; Avrupa merkezli, Batı inşası olan bir insan yapısını dekonstrüksiyona uğratmak üzerine kuruludur. Bütün teorisi boyunca hümanizmin insanının neden hatalı bir inşa olduğunu, neden bir zülüm olduğunu göstermeye çalışır. Ancak bir kısım insanlar insan olmaktan daha uzak görülürken onlara posthümanist aktörlüğü vaat etmek hatalıdır. Çünkü posthümanizm için Batı

[504] Deborah Withers, "Third Wave Feminism: A Response to Dominant Theorisations", Text, *Mute*, Mute Publishing Limited, 26.03.2007, https://www.metamute.org/editorial/articles/third-wave-feminism-response-to-dominant-theorisations.

[505] "Review: Rosi Braidotti, 'Posthuman Knowledge'", *Theory, Culture & Society | Global Public Life*, (29.05.2025), https://www.theoryculturesociety.org/blog/review-rosi-braidotti-posthuman-knowledge.

[506] Simon Susen, "Reflections on the (Post-)Human Condition: Towards New Forms of Engagement with the World?", *Social Epistemology*, c. 36, sy. 1 (2022), s. 75, doi:10.1080/02691728.2021.1893859.

[507] Michiel van Ingen, "Beyond The Nature/Culture Divide? The Contradictions of Rosi Braidotti's The Posthuman", *Journal of Critical Realism*, c. 15, sy. 5 (2016), s. 538, doi:10.1080/14767430.2016.1211371.

merkezli insan öznesi, en büyük motivasyonu hakimiyetini başkalarına kabul ettirmek olan, kendisi dışındaki herkese zulmeden, var olmaması, inşa edilmemiş olması gerekendir. Posthümanizm kendi argümanına uygun olarak dünyanın sadece Batı medeniyetinden ibaret olmadığını söylediğinde durum farklılaşmaktadır. Zira nasıl Batı medeniyeti kendi insan inşasına sahipse Batı medeniyetinin dışında kalan insanların da Doğu medeniyetinin de kendine ait bir insan anlayışı bulunmaktadır. Birden fazla fraksiyonu olan Doğu medeniyetinin insan anlayışı gerçekten dekonstrüksiyona uğratılmak zorunda bırakılmalı mıdır? Veya Doğu medeniyetinin insan anlayışı gerçekten kendisi dışındaki canlılara zülüm olarak görülebilir mi? Bu sorulara Batı medeniyeti insan inşasına verilen cevapların aynısı verilmezse posthümanizmin, hatta Fredrich Nietzsche'nin ortaya çıkmasını gerektirecek bir sebep kalmamaktadır. Eğer Doğu düşüncesinin insanı Batı düşüncesinin insanı gibi evreni tahrip edici, kendisi dışındakileri ötekileştirici ve daima çıkar odaklı değilse dekontrüksiyona uğratılmak zorunda da görülmeyebilir. Dolayısıyla Batı medeniyetinin insan anlayışının sahip olduğu özelliklere sahip olunmayan bir noktada posthümanist dönüşümü gerektirecek bir durumun varlığı reddedilebilir. Zira Batı düşüncesinden azade kalmış ve fark olgusunun aşağılanmadığı bir coğrafyada farkın üstünlüğünü ikame etmek fark totalizmi veya fark özcülüğü olarak görülebilir.

Kısacası posthümanizmin de feminizmin yeni dalgalarının da gerçekleştirmek istediği dönüşüm sadece içerisinden çıktığı Batı medeniyetini kapsayacak durumdadır. Ancak posthümanist dönüşümün sadece Batı medeniyetinin hâkim düşünce coğrafyasında değil de diğer coğrafyalarda da hâkim kılınmak istenmesi onu yine Batı despotizmi içerisinde tanımlamaya sebep verir. Posthümanizmin gerçekleştirmek istediği cinsel dönüşüm, kimlik dönüşümü ve toplumsal dönüşüm Batı düşünce dünyasının hâkim olmadığı pek çok coğrafyanın da bulunduğu bir dünya için totalizm veya özcülük olarak değerlendirilebilir. Burada posthümanistlerden dünyanın gittikçe küreselleştiğine, herkesin aynı davranış ve düşünce tiplerine sahip olduğuna dair bir itiraz gelebilir. Ancak bunun sebebi de yine Batı dünyasının hümanist yayılmacılığıdır. Böyle bir durumda da posthümanist dönüşümü gerektirecek bir durumdan ziyade Batı yayılmacılığını durduracak politik analizlere ihtiyaç vardır. Ancak posthümanizmin ve feminizmin

yeni dalgalarının kapitalist sisteme karşı politik analizlerden yoksun olması bu noktada yapılacak analizlerin de önünü kesiyor.

Dördüncü dalga feminizm de doğal olarak üçüncü dalgada yitirilen politik çerçevenin daha yavan sonuçlarına yol açmıştır. Dördüncü dalga feminizminin kadınların yaptığı veya tercih ettiği herhangi bir şeyi koşulsuz şekilde desteklemesi bunun göstergelerindendir. Eğer bir kadın başka bir kadını kendi isteğiyle yaptığı bir şeyden dolayı eleştirirse kadın düşmanlarından daha kötü olduğu şeklinde suçlanır. Çünkü kadının tercihleriyle ve yaptıklarıyla kendisini güçlendirdiğini düşünür. Bu noktada herhangi bir sınır çizilmemesi de farklı sorunları doğurur. Örneğin bir kadının çıplak fotoğrafını paylaşması ve kendini bu şekilde güçlü, özgür hissettiğini söylemesi sonuna kadar desteklenirken bunun kapitalist düzende kadının cinsel obje olarak kullanılması ve porno sektörüne hizmet ettiğini belirtmek, bunlarla ilgili analizler yapmak yasaklanır. Veya bir kadının alışveriş tutkusuyla kendini özgür hissettiğini söylemesi tüketim kültürünün kadını nasıl araçsallaştırdığını analiz etmeyi engeller.[508] Dolayısıyla kadının tercihinin ne olursa olsun desteklenmesi politik analizlerin ve geniş çerçeveli sömürü düzeninin ortaya çıkarılmasını engeller.

Faillerin çokluğunu, farkların çoğulculuğunu kabul etmek ontolojik pozisyonla alakalıdır. Hem çoğulluğu devreye sokabilmek hem de dünyadaki insan dışı varlıkların öznelliğini kabul etmek için ontolojik zemin maddi dünyaya çevrilmek mecburiyetindedir. Dünyanın görüldüğü haliyle kabul edildiği ve ötesinin istenmediği bir denklemde madde, geçerli ontolojik zeminin kendisi olacaktır. Posthümanist öznellik de materyalisttir, ancak klasik öznelliği benimsemediği gibi klasik materyalizmi de benimsemez. Yeni öznellik anlayışıyla beraber yeni materyalist anlayışa sahiptir.

Yeni materyalizm son dönem feminizmiyle ilişkili, feminist hareketleri "materyalist feminizm" veya "yeni materyalist feminizm" olarak adlandırılabilecek kadar onlarla içli dışlıdır. Feministler sadece erkek-kadın ayrımını dile getirmekle

[508] Hadley Freeman, "From Shopping to Naked Selfies: How 'empowerment' Lost Its Meaning", *The Guardian*, (19.04.2016), blm. World news, https://www.theguardian.com/world/2016/apr/19/from-shopping-to-naked-selfies-how-empowerment-lost-its-meaning-feminism.

sınırlı kalmayıp insanın insan-olmayanlarla ilişkisine de materyalist çerçeveden değinir. İnsan-dışı şeylerin de ciddiye alınması ve hesaba katılması gerektiğini belirtirler. Bu, artık feministlerin kadınlığa, iktidara, cinselliğe, ırklara odaklanmadığı manasına gelmez. Tam aksine onların oluşturduğu düşünce biçimine ve temel öğretilere karşı takınılan bir duruşu temsil eder.[509]

B. Yeni Materyalizmin Ontolojik ve Epistemolojik Temelleri

1. Postmodern Ontolojiden Hareketle Yeni Materyalizme

Tarihsel olarak materyalist düşünce büyük çoğunlukla marjinal bir yaklaşım olarak görülür. Çünkü madde hakkında onu merkeze alarak düşünmek maddesel olmayan şeylere dair bir boşluk bıraktığı izlenimi verir. Bilinç, öznellik, faillik, zihin, ruh, hayal gücü, duygular, değerler, anlam gibi unsurlar açıklanamıyormuş gibi gelir. Tüm bunlar maddeden farklıdır ve maddeye, biyolojik unsurlara, fiziksel yetilere öncelikli olarak görülmüştür. Bu idealist varsayıma bağlı değerler materyalist düşünceyi mahkûm etmiştir. Tarihsel olarak ancak son on yıllarda pek çok teori öznelliği ve maddiliği radikalleştirecek düzeyde tekrar ele aldı ve içkin ağları, güç sistemlerini yeniden inceledi.[510]

Eski çağlardan bu yana insan, belli temel ön kabullerin sonucu olarak, kendisini doğadan ayrı ve onun üzerinde hakimiyet kurma hakkına sahip olarak görüyordu. Fail olarak sadece insanın kabul edilmesi ve insanın yaşadığı dünya içerisinde ayrıcalıklı konumda olduğunu düşünmesi, bu zeminin asli düşüncelerindendi. İnsan merkezci zemin, yerini insanın merkezden çıkarıldığı anlayışla değiştirdiğinde karmaşık, ancak her biri birbiriyle alakalı pek çok perspektif çıkar. Maddi dünyanın ontolojik olarak yeniden kavramsallaştırılması insanı fail olmaktan çıkarmaz. Ancak failliği sadece insana has kılan ve insan merkezci şekilde geliştiren bir kavram olmaktan çıkarır.[511] Gerek faillik kavramının dönüşümünde gerek yeni materyalizmin ortaya çıkışında birden fazla gelişmenin etkisi vardır.

---

[509] Myra J. Hird, Celia Roberts, "Feminism Theorises the Nonhuman", *Feminist Theory*, c. 12, sy. 2 (2011), ss. 111-15.

[510] Diana Coole, Samantha Frost, "Introducing the New Materalims", *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Duke University Press, 2010, ss. 1-2.

[511] Melinda Benson, "New Materialism: An Ontology for the Anthropocene", *Natural Resources Journal*, c. 59, sy. 2 (2019), ss. 252-53.

Yeni materyalizmin ortaya çıkışında etkili olan unsurların öncüsü olarak 20. yüzyıldaki doğa bilimlerindeki gelişmeler sayılabilir. Tıpkı Marx, Nietzsche, Freud gibi düşünürlerin kendi dönemlerindeki fizik ve biyoloji çalışmalarının ürünlerinden etkilenmesi gibi yeni materyalistler de içinde bulundukları dönemin bilimsel verilerinden oldukça etkilenmiştir. Tabi ki gelişmeler sadece bilimsel verilerle sınırlı değildir. Çünkü bilimsel veriler etik ve politik sorunları da beraberinde getirmiştir. İklim değişikliği, küresel kapitalizm, nüfus artışı, genetiği ile oynanmış organizmaların biyo-teknolojik mühendisliği ve dijital dünyanın sunduğu imkanlar günümüz teorisyenlerini yeni etik ve politik sorunlarla ilgilenmek zorunda bırakır. Son olarak gündelik yaşamın ve sosyo-ekonomik yapıların oluşturduğu ilişkiler ve bunun politik ekonomi üzerinden yansıması, yeni materyalizmin ortaya çıkışını etkileyen diğer bir unsurdur.[512] Dolayısıyla yeni materyalizmin ortaya çıkışı materyalistlerin ortaya çıkan gelişime ve verilere yönelişinin bir sonucudur. Kendilerine ulaşmış birikimlerin sunduğu verilere ve verilerin sonucunda sorulan sorulara cevap verme girişimidir. Bir başka deyişle yeni materyalizm, eski tip bilgeliği yerinden ederek güncel bilim dostu bir yaklaşım olarak ortaya çıkar. Bu da insana ve sosyal bilimlere dair anlayışların kökten değişmesi demektir.[513]

Yeni materyalizmin önceki materyalist anlayışlardan temel farkı maddi dünyayı indirgemeci mekanist anlayış içerisinde, fiziksel kanunların zorunluluğuna bağlı olarak hareket eden bir şey olarak görmemesidir. Batı felsefe geleneği içerisinde yer alan materyalist akımlar, maddenin fiziksel yasalara, geometrik ve matematiksel unsurlara uygun şekilde, zorunlu olarak hareket etmesi gerektiğini düşündükleri için ve maddenin nesne pozisyonunda konumlanmasını benimsediği için yeni materyalistler tarafından idealist olarak suçlanırlar. Çünkü yeni materyalizm maddeselliğe herhangi bir zorunluluk dayatmadığı gibi, onları nesne olmaktan ziyade şey olarak görür ve onların varoluşunu tanır. Maddeyi ideallikten veya haritası belli olan bir zorunluluktan azad etmeye çalışır.[514] Madde dışarıdan kendisine uygulanan fiziksel kanunlar sonucunda hareket eden bir şey olarak

[512] Coole, Frost, "Introducing the New Materalims", ss. 5-7.
[513] Vicki Kirby, "Matter out of Place: 'New Materialism' in Review", *What if Culture was Nature all Along?*, ed. Vicki Kirby, New Materialisms Edinburgh University Press, 2017, s. 11,
[514] Bruno Latour, "Can We Get Our Materialism Back, Please?", *Isis*, c. 98, sy. 1 (2007), ss. 139-40.

görülmez. Bu bakımdan yeni materyalizm eski materyalist anlayışların mekanikliğine ve düaliteler için keskin sınırlar çizen pozitivist belirlenimciliğine[515] karşı çıkar. Madde mekanik ve hareketsiz olmaktan ziyade dinamik ve ilişkiseldir. Yine önceki materyalist geleneklerde bilgi, belli bir araştırmanın ürünü olarak görülürken yeni materyalizmde bilgi, maddenin ilişkisel dinamiklerinden kaynaklanan bir şeydir. Bilgi etkileşim biçimlerinden kaynaklanan bir veridir. Bu da ontolojinin epistemolojiden ayrı olmadığı bir anlayış sunar. Böylelikle şeyler ve ilişkiler arasında keskin sınırlar olmaz. Her şey dinamik ilişkilerin bulunduğu süreçlerden ibarettir.[516] Bu yüzden tek fail insan değildir. İnsanın ayrıcalıklı bir pozisyonu yoktur. Dolayısıyla yeni materyalistlerin ilk ön kabullerinden biri insan merkezciliğin reddidir.

Posthümanist düşüncenin önde gelen isimlerinden Braidotti'ye göre materyalizmin sadece bilimsel fikirler doğrultusunda değil, aynı zamanda ileri kapitalizmin değişimlerine karşı yapılan eleştirel sorgulamalar bağlamında da yeniden tanımlanması gerekiyordu. 1968 sonrası düşünürlerin hem Marksist mirasa sadık kalabilmesi hem de değişen koşullara materyalizmi uyarlayabilmesi için eleştirel ve yaratıcı bir pozisyon benimsemesi gerekiyordu. Bu pozisyon hem bir zorunluluk hem bir sıradanlık hali olmalıydı.[517] Yeni materyalizmin ortaya çıkış sebeplerini sıralayan Braidotti, aynı zamanda bu akımın öncülerindendir:

> "Manuel DeLanda ve Rosi Braidotti 'neo-materyalizm' ya da 'yeni materyalizm' terimlerini ilk kez 1990'ların ikinci yarısında birbirinden bağımsız olarak, kültüre öncelik tanımayan ancak Donna Haraway'in 'doğakültürler' olarak adlandıracağı veya Bruno Latour'un kısaca 'topluluklar' olarak atıfta bulunacağı durumlara odaklanan bir kültür kuramı için kullanmaya başladılar. Terim (post-)modern düşüncemizin merkezinde bulunan ikicilikleri radikal bir şekilde yeniden değerlendiren ve her zaman (doğa ve kültür, madde ve zihin, insan ve insan olmayan arasındaki) bu karşıtlıkların eylem halinde nasıl oluştuğunu analiz etmekle işe başlayan bir kültürel kuram önerir. Bu nedenle, yeni materyalizmin değişimin biçimselliğine derin bir ilgisi vardır ve ikici düşünceler tarafından çok ihmal edilen maddeye (maddiliğe, maddileşme süreçlerine) özel ihtimam gösterir."[518]

[515] Tuğşat Güzeloğlu, "Eleştirel Teori ve Pozitivizm Eleştirisi", *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 19, sy. 1 (2021), s. 102, doi:10.18026/cbayarsos.595420.
[516] Benson, "New Materialism", ss. 257-59.
[517] Dolphijn, van der Tuin, *Yeni Materyalizm: Görüşmeler ve Kartografiler*, s. 25.
[518] a.g.e., s. 126.

Yeni materyalizm tarihsel materyalizmden birçok noktada ayrılır. Her ne kadar insanın ötesindeki bir maddi gerçekliğe atıfta bulunarak Marksist ontoloji ile örtüşür gibi görünse de yeni materyalist ontoloji, maddenin çeşitliliğine, karmaşıklığına, heterojenliğine, istikrarsızlığına dikkat çeker. Tüm bunlara ek olarak madde yatay olarak değerlendirilir. Yani Marksizm'deki gibi katmanlaşmış bir ontoloji anlayışına sahip değildir. Ayrıca yeni materyalist anlayış maddenin tanımını geliştirerek ortak bir maddeye vurgu yapar. Bütün maddi olanları birbiriyle özdeşleştirir. Madde bir durum olmaktan ziyade bir süreçtir, canlı ve dinamiktir. Bundan dolayı varoluş süreci Marksizm'deki gibi gözle görülmeyen mekanizmalar sonucu ortaya çıkan olaylar silsilesi değildir, ancak maddenin maddeleşmesindeki etkileşimin sonucudur.

Marksist kuramın hedefi, toplumsal üretim ve yeniden üretimin maddi koşullarıdır. Bu sebeple maddeyi yeniden tanımlama girişimine de başvurulmaz. Odak noktası da insan üretiminin tarihsel gelişiminin maddi koşulları, nesneleri, failleri, koşulları içerisindeki biçimler ve doğa ile girilen ilişkidir. Önemli olan maddenin soyut niteliği değil, fakat toplumsal pratiğin somut doğasıdır. Bundan dolayı Marksist materyalizm toplumsal üretim koşullarına, tarihsel güç ilişkilerine odaklanır. Bunların dışında Marksizm'de fail, toplumsal güç ilişkileri etkisi altında eylemde bulunan insandır. Halbuki yeni materyalizmde fail, yaratıcı ve kendi kendini örgütleyen maddedir, faillik sadece insan eylemiyle sınırlı değildir. İnsan olmayan birçok şey de fail olarak değerlendirilir. Tarihsel materyalizmde dünya ve madde kendi kendini dönüştürür. Yani dünya kendi kendine evrimleşir. Ancak bu anlayış genellikle ekonomik üretim faaliyetleri ile sınırlı kalır.[519] Manuel de Landa'ya göre de Marksist siyasi iktisat a priori olmasından ve değer kuramının antroposantrik olmasından dolayı eleştirilir. Çünkü buhar makineleri, kömür, diğer madenler, sanayi düzeni sadece insan gücü merkeze alındığında bir değer kaynağıdır.[520]

Batı metafizik geleneğinde madde durağan, hareketsiz, üzerinde tahakküm kurulabilecek, pasif öz olarak görülmüş ve özgürlüğü kısıtlayan bir nesne olarak değerlendirilmiştir. Halbuki yeni materyalist düşüncede madde pasif olmanın

[519] Faruk Yalvaç, Yelda Erçandarlı, "Geç Kapitalizmin İdeolojik Söylemi Olarak Yeni Materyalizm: Metalaşmış 'Şeylerin' Egemenliği", *Mülkiye Dergisi*, c. 44, sy. 2 (2020), ss. 270-75.
[520] Dolphijn, van der Tuin, *Yeni Materyalizm: Görüşmeler ve Kartografiler*, s. 53.

aksine hareketli, dirimsel (vitalist) yapıdadır, üzerinde hakimiyet kurulacak bir şeyden ibaret değildir. Dirimselcilik, Antik Çağ'dan Modern Çağ'a kadar canlı unsurları cansız unsurlardan ayırmak ve canlı unsurlara onların canlılığını bahşedenin maddi olanın ötesinde olduğunu savunmak için kullanılmış bir görüştür. Ancak yeni materyalizmde dirimselcilik, Spinozacı ve Deleuzecü jenoloji ile maddenin genel karakteri için kullanılmaya başlanır.[521] Madde insansız şekilde var olabilir. Zaten onun yapısı da yaratıcı ve ilişkileri oluşturucudur. Görünürde inorganik olan maddeler dahi hareketli ve aktiftir. Bu sebeple bugüne kadar etkili olan materyalist anlayış ve maddeye genel bakış açısı geride bırakılmalıdır. Onun yerine maddenin dirimsel olduğu bir ontolojiye geçilmelidir. Bu ontolojide sabit varlık yoktur, onun yerine varoluş vardır. Dünya, içini insan ve insan-olmayanların oluşturduğu etkileşimler alanıdır. Varoluş sürekli, kaçınılmaz şekilde çok boyutlu, çok hareketli ve karmaşıktır. Madde merkezli yeni ontolojide varlıklar hiyerarşik olarak sınıflanmaz. Bundan dolayı dikey ontolojinin yerine yatay ontoloji ikame edilir. İnsan ve insan-olmayan, toplumsal ve doğal olanlar arasında simetrik bir yapı bulunur. Bu yapıdakiler etkileşimler sonucu ortaya çıkar.[522] Maddenin dirimsel yapısı nedenselliğin önüne geçirilir. Böylece madde indirgemeci mekaniklikten ve zorunluluktan kurtulur. Tıpkı insan faaliyetlerinin kestirilememesi gibi dünyadaki eylemlerin kontrolünü sağlamak da imkansızdır. Dolayısıyla maddeleşme süreci bilinemez, kestirilemez ve yorumlanamazdır. Bu yüzden lineer ilerleme ve fiziksel yasalar reddedilirken olumsal olana vurgu yapılır.[523]

Yeni materyalizm Lucretius, Hobbes, Spinoza, Marx ve Nietzsche gibi materyalist anlayışlara sahip düşünürlerden etkilenmenin ötesinde Deleuze ve Guattari'nin öbekleşme teorisinden, Bruno Latour'un aktör ağ teorisinden, Manuel de Landa, Jane Bennett, Rosi Braidotti, Brian Massumi, Karen Barad gibi düşünürlerin kuram ve kavramlarından etkilenmiştir.[524] Dolayısıyla da maddenin merkezinde fark kavramı yer alır. Fark, maddedeki bir eylem ya da varoluş süreci olarak konumlanır. Tek bir ortak bloğun içinde sadece yer, zaman çeşitleri veya değişimler bulunur.

[521] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 160.
[522] Yalvaç, Erçandarlı, "Geç Kapitalizmin İdeolojik Söylemi Olarak Yeni Materyalizm", ss. 266-68.
[523] Dolphijn, van der Tuin, *Yeni Materyalizm: Görüşmeler ve Kartografiler*, ss. 145-46.
[524] Yalvaç, Erçandarlı, "Geç Kapitalizmin İdeolojik Söylemi Olarak Yeni Materyalizm", ss. 263-64.

Durum tamamen tekrarlama biçimlerine ve farka ilişkindir.[525] Farka dair çalışmalar ise postmodern düşüncenin bir özelliğidir. Dolayısıyla yeni materyalizmin kökleri yüzyıllar öncesine uzanmanın aksine daha yakın tarihli, daha çağdaş çalışmalardadır.

Yeni materyalizm postmodern düşüncenin 21. yüzyıldaki kültürel kuramı olarak tanımlanabilir.[526] Latour'a göre de modern düşünce, düalist yapısından dolayı 21. yüzyılda kendisi üzerinden ontoloji kurulmasına uygun değilken[527] postmodern düşünce en azından dekonstrüksiyonist anlayışından ötürü kendi düşüncelerini devam ettirme imkanını hak eder.[528] Dolayısıyla yeni materyalist düşüncenin postmodernizmin devamı olduğuna dair anlayış marjinal bir görüş değildir. Keza hem posthümanist düşüncenin hem yeni materyalizmin temsilcilerinden olan Braidotti de Derrida'nın dilsel referans çalışmalarından ötürü yeni materyalizme yol açanlardan biri olduğunu söyleyerek[529] postyapısalcılığın yeni materyalizm üzerindeki etkisine değinir. Ancak posthümanist düşüncenin ontolojik zeminindeki diğer unsurlarına yaptığı etki gibi burada da en büyük etkiyi Deleuze yapmıştır.

1970'lerde ortaya çıkan insan merkezci geleneğe karşı olan eleştirel akımlar sonraki on yıllarda gittikçe gücüne güç katmış ve belli bir birikim ortaya koymuştur. Feministlerin ve postkolonyalist teorisyenlerin çokça katkıda bulunduğu, hümanizm ve antroposantrizme dayalı kıta felsefesini ve sosyal bilimleri eleştiren akımlar 1990'lara gelindiğinde Rosi Braidotti ve Manuel de Landa gibi farklı arka planlara sahip olmasına rağmen aynı düşüncede, yani yeni materyalist çizgide, birleşen düşünürlerin çıkmasını sağlamıştır. İki düşünürün ortak noktası ise Deleuze etkisidir. Kantçı rasyonalitenin etkisiyle Batı düşünce geleneğini uzun süre etkisi altına almış rasyonelliği, öznelliği etkileyen düşünce biçimi aşılmaya çalışılır. Dünya, içeriden hareket edilip dışarıyla bağlantı kurularak oluşturulan bir mekân olmaktan kurtarılmaya çalışılır. Yahut Kartezyen düşünce gibi bilinen bir temel noktadan hareket ederek ilişki kurmayı temellendiren biçim arkada bırakılmaya

[525] Dolphijn, van der Tuin, *Yeni Materyalizm: Görüşmeler ve Kartografiler*, s. 36.
[526] a.g.e., s. 151.
[527] Bruno Latour, *Biz Hiç Modern Olmadık*, çev. İnci Malak Uysal, Norgunk Yayıncılık, 2008, s. 170.
[528] a.g.e., s. 159.
[529] Danielle Sands, "Returning to Text: Deconstructive Paradigms and Posthumanism", *Philosophy After Nature*, ed. Rosi Braidotti, Rick Dolphijn, 2017, s. 196.

çalışılır. Bu noktada Deleuze'ün çizgisi takip edilir. Bir temelden veya içeriden dışarıya doğru hareket etmek yerine, bizzat dıştaki ilişkilerden ve süreçlerden başlanarak düşünce biçimleri oluşturulmaya çalışılır.[530] Kartezyen düşüncede "düşünüyorum" ile temellendirilen konumda, her şey muhtemel ile olan ilişkisi bağlamında ele alınırken Deleuzecü pratik felsefede var olan, var olunduğu konumun ilişkileri bağlamında ele alınır. İlişkinin önceliği, düşünce biçiminin başlangıç noktasıdır.

Deleuze'ün başka bir kavramı olan organsız beden de aşkın bir hakikate değil, maddi enformasyon akışlarının etkin yetilerine özel yapının doğuşunu anlama çabasıyla ortaya çıkar. Deleuze ve Guattari bu kavramla kalıcı biçimler doğuran, ancak bir öz gibi biçimleri sabitleştirmeyen, dolayısıyla temsil metafiziğine izin vermeyen yapı süreçlerini tanımlarlar. Organsız bedenle her tür yapılandırılmış biçimin askıya alınması ve maddesel enformasyonun resmedilebilmesi sağlanır.[531]

Deleuze ve Guattari'nin ekolojik problemlerle ilgilenmesi de dirimselci bir ekoloji üretme amacından kaynaklanır. Bu ekolojide sosyal, politik, etik, estetik boyutlar barındırılır. Etiği, özgürlüğü, politikayı, estetiği yeniden inşa etmek amaçlanır. Yöntemi ise kategoriler arasında transversal bağlantılar oluşturmaktır.[532] Guattari'nin *Üç Ekoloji* kitabında da artık özneden bahsetmek yerine, her birinin kendi hesabına çalışan öznelliğin bileşkelerinden bahsetmek gerektiği belirtilir. Birey ile öznelliğin arasındaki bağın zorunlu olarak yeniden incelenmesi ve bu kavramların birbirlerinden ayrılması gerektiği vurgulanır. Öznelliğin zorunlu olarak bireyden geçmediği, bireyin esasında grupların, sosyo-ekonomik bütünlüklerin, bilgisayar verilerinin süreçleri içerisindeki varış noktasında bulunduğu söylenir.[533] Kısacası yeni materyalist düşünürlerin maddenin özünden ziyade onun ilişkiselliğine dair kavrayışları, Deleuze ve Guattari'nin etkisinde oluşmuştur. Gerek posthümanizmi gerek yeni materyalizmi biçimlendiren

[530] Rick Dolphijn, "The Non-Human, Systems, and New Materialism, *The Bloomsbury Handbook of Posthumanism*, ed. Mads Rosendahl Thomsen, Jacob Wamberg, Bloomsbury Academic, 2020, ss. 49-50.
[531] Manuel De Landa, *Çizgisel Olmayan Tarih*, çev. Ebru Kılıç, Metis Yayınları, 2006, ss. 335-37.
[532] Rosi Braidotti, *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Polity Press, 2006, s. 123.
[533] Felix Guattari, *Üç Ekoloji*, çev. Ali Akay, Hil Yayınları, 1990, s. 16.

Deleuzecü pratik felsefe, 21. yüzyılda farklı isimlere sahip akımlarda kendini sürdürür.

Posthümanist ve yeni materyalist yaklaşımlar, maddeye dair anlayışı radikal biçimde yeniden şekillendirir. Madde karmaşık etkileşimler içerisindeki bir unsur olarak algılanır ve böylece hem bilgiyi hem de dünyayı girdiği ilişkilerle şekillendirir. Bu yüzden madde dinamik, interaktif bir unsur olarak görülür. Yaygın kabulün dışında tanımlanan maddeleşme, evren içerisindeki ilişkilerin potansiyelinde bulunan temel unsur olarak ele alınır. Böylelikle şeyler arasındaki sınırlar ortadan kaldırılır. Dolayısıyla atom altı parçacıklardan insanın ve insan-dışı varlıkların bedenlerine, hatta daha geniş ölçekte dünyanın ve doğanın yapısına kadar her şeyi kapsar ve her şeyin başlangıç noktasında bulunur.[534] Maddenin böylesine radikal şekilde tüm ilişkileri, yaşamı ve bilgi biçimlerini yeniden şekillendiriyor olması posthümanizmin yeni materyalist görüşü neden benimsediğini ortaya koyar niteliktedir.

Yeni materyalizmin etiği bizzat fizik ve biyoloji ile bağlantılıdır. Çünkü bir bedenin neler yapabileceği ve nasıl bir kapasiteye sahip olduğu, onun potentia veya conatusunu, etik görevini, gücünü, arzularını ve anlayışını belirleyen şeydir. Bundan dolayı, *potentia* etik bir kavram olarak görülür.[535]

Her ne kadar yeni materyalizm bilimsel gelişmelerle sıkı ilişkide olsa da bilim ile politika arasına yeterince bağ kurmadığı için eleştirilir. Yeni materyalistler Marksistlerin insanın doğaya hükmettiğine dair kabulünü reddederler. Halbuki bilhassa teknolojik gelişmeler üzerinden politik dünyanın istekleri ve yaptırımları doğayı şekillendirmektedir. Dolayısıyla bilim ve politikayı teknolojik çağda birbirinden ayrı tutmak küresel ölçekteki gelişmeler ve doğayı anlayamamakla sonuçlanacaktır. Faillik anlayışıyla teknoloji, bilim ve doğayı politika dışında bırakmak hem onların sömürüsüne hem de dünyadaki gelişmeleri analiz edememekle sonuçlanır.[536] Yeni materyalistlerin bilim ile politikayı belli bir

[534] David T Mitchell, Sharon L. Snyder, "Disability, Neo-Materialism, and the Biopolitics of the Project of Western Man: Toward a Posthumanist Disability Theory", *The Bloomsbury Handdbook of Posthumanism*, ed. Mads Rosendahl Thomsen, Jacob Wamberg, 2020, s. 197.
[535] Braidotti, "İnsan Sonrası Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri", ss. 77-78.
[536] Simon Choat, "Science, Agency and Ontology: A Historical-Materialist Response to New Materialism", *Political Studies*, c. 66, sy. 4 (2017), ss. 11-14, doi:10.1177/0032321717731926.

mesafede tutmasının motivasyonu da faillik anlayışındadır. Faillerin eşitliği ve monist evren tahayyülü ister istemez politik analizlerin önünü kapatmaktadır.

Felsefi postümanizmin ontolojisi, çoğulcu monizm veya monistik çoğulculuk olarak görülebilir.[537] Yaşamsal materyalizm özcü değil, pragmatik ve içkindir. Her şeyi kapsayan bir yaşam kavramı değil, sadece pratikler ve oluşlarla işler, karmaşık öbekleşmeler ve heterojen ilişkileri öne sürer. İdealleştirilmiş aşkınlık yerine virtüel çokluk savunulur. Kendini örgütleyen madde olarak yaşam görüşü sürdürülebilir kılınır. Monist ontolojiyle felsefenin, bilimlerin ve sanatların tüm farklı dallarıyla yeni bir ittifak içerisinde, bir kez daha birleşme imkânı elde edilir. Türler arası keskin sınırlarla kısıtlanmayan yaşamsal materyalizm, insan-olmayan ama üretken bir kuvvet olan zoe kavramını öne çıkarır. Bu posthümanist pozisyon, zoe merkezli yaklaşımla kapsamlı bir oluş eko-felsefesi geliştirmek üzere insanı insan-olmayanlarla bağlantılandırır:

> "Yaşamın insan olmayan yaşamsal kuvveti zoe transversal bir varlıktır ve bize birbirinden ayrılmış türler, kategoriler ve uzmanlıkların sınırlarını aşarak düşünme imkânı verir. Zoe merkezli eşitlikçilik, ileri kapitalizmin transtür yaşamın metalaştırılmasına direnmek için bize ilham olabilecek insan sonrası eğitim pratiğinin esasıdır. Transversallik, hayvanlıkla eşit ve rizometrik koşullarda (ki bunlara hayatta kalma bölgeleri, jeolojileri, ekolojileri ve teknolojileri de dahildir) bağ kurmayı kolaylaştırır. Hem öğrencileri hem de öğretmenleri, hakkında bilgi sahibi olmaya çalıştıkları dünyanın ta kendisine yerleştirir."[538]

Yaşam bir süreç ve hareket halinde bulunan, eş zamanlı oluşlara sahip kozmik bir enerjidir. İnsan-dışı bir ucubelikte akıp giden zoe'nin gücüdür. Mutlak bir dirimsellik ile her türlü olumsuzluğun ve acının ötesindedir. Hümanist insan için kabullenmesi zor olan bu durum, gerekirse *amor fati* olarak görülerek benimsenmeli ve ona adapte olunmalıdır. Daima bir süreç içerisindeyizdir, bazen süreçlerde zarar görürüz. Hatta bu zararı karşılayamadığımız durumlar olur. Bu da ölümün kendisidir. Ancak ölüm de bir pozisyon değişikliğidir, mutlak bir son değildir. Çünkü zoe durmaz, devam eder.[539] Yaşam, oluşun sonsuz içkinliği olarak tüketilemezdir. Zoe ise hümanist perspektifleri ve beklentileri aşan bir kuvvet

[537] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 167.
[538] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 186.
[539] Braidotti, "Locating Deleuze's Eco-Philosophy", s. 109.

olarak, ileri kapitalizmin yeniden yerliyurtlulaştırmalarına direnç kaynakları sunar. Bu kaynaklar başka türlü öteki-oluş ile alakalı alternatif güçlendirme biçimlerinin tohumlarıdır. Yaşam insanın derininde, aşağısında, ötesindeki üretken kuvvettir. Merkezinde ise zoe, jeo, tekno perspektiflerin direniş hali bulunur. Direnişin kaynağı bizzat zoe'nin dayanıklılığıdır. Olumlayıcı etik insanın ötekileştirdiği ve aşağıladığı hayatları da kapsayacak şekilde açılır. Yaşamsal yeni materyalist çerçevede zoe *potentia* olarak, yaşam gücü olarak kabul edilir. Ki bu da bizzat Spinoza'nın conatus dediği şeye karşılık gelir.

İçkinlik felsefesi, varoluş koşullarını anlamaya yönelik epistemolojik bir mecburiyete işaret eder. Koşulları hesaba katmak, değişen şartlara cevap vermek için olumlayıcı bir etkileşime ve etik göreve işaret eder. Pratiğe yönelik felsefi sorunlarla ilgilenir. Bu minvalde de öznellik sorununu yeniden formüle eder. İktidar ilişkilerine yönelik yeni kavramlar üretir. İçkinlik sınırları belli, farklılaşma içermeyen, düz bir ontoloji değildir. Aksine maddenin birliği ya da içkinliği farklılaşma ilkesi olarak belirir. Çoğulculuğa ve bireyleşmeye alan tanınırken insanlardan insan-olmayan kuvvetlere bağlanır. Herkes, her şey aynı maddeden pay alır. Maddenin kendini örgütleyen dinamik yapısı onun kaotik niteliğine baskın çıkar. Yani yaşamsal materyalizm ne spiritüel bir bütüncüllük ne de bir belirlenimciliktir, farksızlığa indirgeyici bir tavra sahip değildir. Aksine insanı merkezden çıkararak onu olduğu haliyle, kendi özgürlüğü ve değerinde güçlendirmeye çalışır. Dolayısıyla yaşam artık bios değildir, yaşam zoe'dir. Ne insan merkezci ne de insan biçimlidir. Düşünme ve bilgi üretme kapasitesi sadece insanlara özgü bir ayrıcalık olarak tanınmaz. Tüm canlı maddeler ve kendini örgütleyen teknolojik ağlar arasında paylaşıldığı kabul edilir.

Posthümanizmin içkinliğe yaptığı vurgu, evrenselciliğin zihin-beden düalitesine işaret eder. Tüm madde tek ve içkin olmakla birlikte insan-olmayan organizmalar da zeki ve kendi kendini organize eder. Yaşamsal madde conatusun, yani içkin özgürlüğün, ifade edilmesine yönelik ontolojik arzu tarafından yönlendirilir.[540] Bu madde anlayışıyla insan, insan-olmayanlarla ilişki halinde bütünleşir, somutlaşır ve posthümanist bilgi öznelerinin bileşimini canlandırır. Yaşamsal yeni materyalizm

[540] Braidotti, "Eleştirel İnsanötesi Bilimler İçin Kuramsal Bir Çerçeve", s. 19.

posthümanist bilimler için ontolojik bir temeldir. Bu zeminde yaratıcı ve olumlayıcı yeni kartografiler ortaya çıkarılır. İnsan kendisi ve dünya hakkında farklı düşünme becerisini kazanabilir, olaylar ve olgulardaki ilişkiler ortaya çıkarılır.

Barad, posthümanist ilişkiyi daha iyi anlatabilmek için etkileşim yerine *intra-action* kavramını önerir. Çünkü etkileşimde özne de nesne de ilişkiden ayrı olarak vardır, ikisi bir araya geldiğinde ilişkiyi meydana getirirler. Halbuki bu yeni kavramda ilişkinin unsurları ancak ilişki sayesinde var olurlar, yani ilişki dışarısında ne özneden ne nesneden bahsedilebilir. İlişki vardır, bir ilişkinin unsurları ancak ilişki ile var olurlar.[541] Yine Niels Bohr'un kuantum fiziğine dair çalışmalarından yararlanarak *agential realist ontology*'yi, yani eyleyici realist ontolojiyi ortaya atar. Bu ontolojiye göre insan ve insan dışı bir şey ilişki içerisinde olduğu unsurlardan soyutlanamaz.[542] İlişkiyi öne çıkarmak için bir diğer girişimi ise temsil düşüncesi yerine performatifliği geçirmektir. Butler'ın cinsiyet ve beden üzerine uyguladığı bu kavramı tüm maddeye uygulanarak maddenin yapısının belli bir özden değil, ilişkilerden ortaya çıktığı savunulur.[543] Aynı minvalde söylem-madde veya anlam-madde de birbirlerinden ayrıştırılabilir değildir, hepsi ilişki içerisinde ortaya çıkar ve ilişkiden ayrı var olamaz. Dolayısıyla kendi başına madde veya kendi başına anlam diye bir şey yoktur. Anlam ve madde bir ilişki içerisinde, aynı anda, eşit ölçüde ortaya çıkar.[544] Bu düşünce yapısı da her tür dikotominin açılmasını sağlar, ilişkiden ayrı tasavvur edilebilecek varlıklar bulunmadığında her şey ilişki ontolojisi içerisinde, eşit derecede var olan ve birbirine hiyerarşi buyurmayan monist bir düzleme çekilmiş olur.

Stacy Alaimo ise Barad'ın *intra-action* kavramından etkilenip ona paralel yeni bir kavram olan *trans-corporeal*'ı (beden-ötesi) ortaya atar.[545] Bu kavramla farklı bedenlerin birbirleri arasındaki değiş tokuşların ve etkileşimlerin kuruculuğu vurgulanır. Bu da esasında hem insanın hem diğer maddi unsurların hem de

[541] Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, 2007, s. 33.
[542] a.g.e., s. 171.
[543] Karen Barad, "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, c. 28, sy. 3 (2003), ss. 802-4, doi:10.1086/345321.
[544] a.g.e., s. 821.
[545] Stacy Alaimo, *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*, Bloomington: Indiana University Press, 2010, s. 111.

istenmeyen şeylerin öngürülemezliğini ve ortaya çıkışını açıklar niteliktedir. Dünyanın bedenler arasındaki etkileşimlerle kurulması sadece insanın merkeze alınamayacağını, maddi olan veya bedene sahip olan her şeyin insan kadar etkin olduğunu anlatır. Bu yüzden kavram, insan merkezci düşünce biçimlerine ve bilimsel çalışmalara karşı maddi unsurların lehine getirilmiş bir alternatiftir. Madde bedenlerin, çevrenin ve tüm maddi unsurların birbirleriyle etkileşimi sayesinde daima değiştiren, dönüştüren bir faildir. Maddenin farklı tavırlarının birbiriyle etkileşime girmesi, ilişkiler kurmasıyla inşa edilen dünya, posthümanist ontolojinin hümanist düşünceyi devre dışı bırakması için yeterlidir.[546]

Trans-corporeal yeni materyalist ve posthümanist insan anlayışına sahip, insanın çevresel failler ve unsurlarla bağlantılı olarak akış içerisinde olduğunu savunan bir anlayıştır.[547] Bundan dolayı kavram ekolojik materyalizmin bir unsuru olarak görülebilir ve kavram bedenselliğin önemine dair ve var olanların ifşasına dair bir etik çağrıdır. Bedenin maddenin ve öz olarak ithaf edilen şeyleri maddenin her türlü formuyla iç içe olması ve birbirine geçmesi ile ilgilidir.[548]

Monizm, yaşayan bütün maddelerin birliği ve yeni öznelliğin referans noktası olarak posthümanist anlayışla doğrudan ilişkilidir. Monist öncüller ile klasik hümanizme dayanmak zorunda kalmadan posthümanist bir öznelliğin yapı taşı oluşturulabilir. Maddenin birliğine yapılan vurguyla bilimsel gelişmelerdeki maddenin kendini örgütleyen yapısına yapılan vurgu, birlikte güçlü bir zemin oluşturur. Biyolojik bilimler, sinir bilim, bilişsel bilimler ve enformasyon sektöründeki ilerlemeler sürekli katkıda bulunur.

Hayles bu konuyu ifade etmek amacıyla *Bütüncül Bilişsel Model/Integrated Cognitive Framework (ICF)* isimli bir düşünce geliştirir. Bu model bilişsel işlemlerin beden, çevre, teknolojik sistemler ve maddesel ortamlarla birlikte bütüncül bir yapıda işlediğini ileri sürer.[549] Böylece güncel kuantum mekaniğini, evrimsel biyolojiyi ve teknik gelişmeleri kullanarak insan bilincinin insan ve insan

[546] a.g.e., s. 154.
[547] Stacy Alaimo, *Exposed: Environmental Politics and Pleasures in Posthuman Times*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016, ss. 112-13.
[548] a.g.e., s. 78.
[549] N. Katherine Hayles, *Bacteria to AI: Human Futures with Our Nonhuman Symbionts*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2025, s. 12.

olmayanların bilinçleriyle ilişki içerisinde bir biliş olduğunu anlatmaya çalışır. Bu sayede farklı türde bilişsel kapasiteler ile ortaklık kurulur ve beden-zihin düalitesi aşılır. Bilgi de bilişsel eylemlerin ve kimyasal reaksiyonları oluşturduğu maddi süreçlerin birleşimidir. Dolayısıyla Sanayi devrimi ile son derece hız kazanan maddi süreçlerle bilişin harmanlanması, zaman içerisinde bilişsel süreçlerin karmaşıklaşmasına ve evrimleşmesine sebep olur ve 2000'lere yaklaşıldığında kendi kendini idare eden makineler ve insanların dahil olmadan birbiriyle bağlantı kurabilen bilgisayar ilişkilerine ulaşılır.[550]

Moleküler biyolojideki veriler, maddenin kendini örgütlediğini, yani *otopoietik* olduğunu, göstermiştir. Monist felsefe de maddenin ilişkisel, yani pek çok ortama bağlı, olduğuna dair düşünceyi maddenin canlı bir kuvvet olduğu düşüncesiyle birleştirir. Materyalistler yaşamın mucizevi yaratılışından kaçmak için her şeye yaşam verirler.[551] Canlılığın akıllı olması, kendini örgütleme kapasitesi, insan benliğine mahkûm edilmeyen yapısı toplumsal ekolojik ortamlarla etkileşim haline geçerek maddeyi akıllı kılar. Maddenin akıllı olması da insan merkezli tanımlanmaması gerektiğini ortaya koyar. Dolayısıyla öznellik sadece insan türünü değil, tüm maddiyatı kapsamaktadır. Bu nedenle madde, toplumsal inşacı yöntemle tanımlanmak ve sınırlandırılmak yerine zoe olarak belirtilen, yaşamın insanî olmayan kuvveti ile iş görür. İnsan diğer türler karşısındaki tek pozitif kutup olmadığını kabullenmek zorundadır. Ön plandaki insan değil, bizzat yaşamın kendisidir. Yaşam süreci interaktif ve açık uçludur. İster organik ister yapay ister söylemsel olsun zoe olarak bilinen geniş yaşam alanı maddenin ve yaşamın esas yeridir. Yaşam zoe merkezli düşünüldüğünde dikotomik tüm türler, kategoriler, alanlar yerinden edilir. Her şeyi birbirine bağlayan transversal bir kuvvet ortaya çıkar. Zoe merkezli eşitlikçilik posthümanist anlayışın dönüm noktasıdır.[552] Maddenin kendini örgütlemesi dış dünya diye bir şeyin olmadığı, özne ile nesne arasında ayrım yapılamayacağı gibi eşgüdümlü bir ontolojinin ortaya çıkmasını sağlar.

---

[550] a.g.e., ss. 2-11.
[551] Quentin Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm Varlık, Zaman, Adalet, Din, Bilim*, çev. Kağan Kahveci, Pinhan Yayıncılık, 2022, s. 47.
[552] Braidotti, *İnsan sonrası*, ss. 82-83.

İnsanlar arasındaki farklar da bir dikotomi içerisindeki karşıtlık olarak değil, akıl sahibi ve kendini örgütleyen maddeselliğin şekillenmeleri olarak görülür. Nasıl Spinoza için etik yaşam, insanın kendisini varlığın bütünselliğinin ayrılmaz parçası olarak görmesinden geçiyorsa posthümanist düşünce için de maddi dünya içsel bağlantılı bütüne bedenlerimizin ve zihinlerimizin dinamik bir şekilde iliştirilmesiyle ilgilidir. Dirimsel materyalizm katı bir biçimde yeni Spinozacı siyasi monizm ontolojisine ve radikal içkinliğe dayanır. Posthümanist durumun insan-dışı vasıflarına karşı durarak transversal bir ilişkisel etik yaratır. Zoe'nin kendini örgütleyen yaşamsal vasfına odaklanmak yaşayan ile ölü arasındaki keskin ayrımı dahi ortadan kaldırır. Bu onun posthümanist bir olumlayıcı yaşam kuvveti olarak tecelli etmesidir.[553]

Posthümanist içkin özne kendini hem madde hem de düşüncenin birbiriyle bağlantılı bütünselliğinin parçası olarak kavrar. Posthümanist özneler şeylerin maddi bütünselliğini, yani maddenin bir olduğunu, akıl taşıdığını, kendini örgütlediğini, kabul ederken buna teknolojiyi de dahil ederler. Teknolojik aygıtlara ikinci doğa vasfını yüklerler. Yaşamı bios olmaktan çıkarıp zoe olarak tanımlarlar. Yaşam ne insan merkezli ne de insan biçimli, yani antropomorfiktir. Jeolojik ve teknolojik eşitlikle zekâ, düşünme ve bilgi üretme insana has bir ayrıcalık olmaktan çıkarılır. Düşünce sadece cogitoya sahip rasyonel özneye ait bir eylem değil, bedenleşmiş ve ilişkiselleştirilmiş öznelerin potansiyelleri içerisinde gerçekleştirilir. Gerçeklik ve varoluş bu şekilde anlaşıldığında başkalarıyla üretken kesişmeler yakalayabilmek de mümkün hale gelir. Böylece düşünmek, hayatta olmak hissi ile aynı şey olur, yani üretken kesişmelerde buluşmak.[554]

İnsan-dışı maddelerin nesneler olarak değil, etkin failler olarak tanımlanması, insanın failliğinin yeniden gözden geçirilmesini mecbur kılıyor. Ancak bu insanın gücünün yok sayılması veya yetersiz olması ile alakalı değildir. İnsanın gücünün dirimsel maddecilikle (vitalizm) oluşmasıyla alakalıdır. İnsanın gücü bir nevi şeylerin gücünün bir türüdür. Çünkü insan çeşitli maddi parçalardan oluşur. İnsanı oluşturan dirimsel maddeler, insan gücünün maddenin gücü olduğunu ortaya koyar.

[553] a.g.e., s. 149.
[554] Braidotti, "İnsan Sonrası Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri", s. 149.

Ancak bu, insanın kemikleriyle derisi veya midesiyle beyni arasında bir fark olmadığını söylemek değildir. Sadece insanın beyniyle onun kemikleri arasında ontolojik bir hiyerarşi oluşturacak fark bulunmadığını belirtmektir. Her insan dirimsel maddenin heterojen bileşimlerinden meydana gelir. Maddenin kendisi canlıdır ve özne-nesne ayrımı gözetmeksizin çalışır. Her şeye, herkese aynı mesafededir.[555] En küçük bir beden veya organizma dahi belli bir dirimselliği, failliği, Spinozacı tabirle conatusu ihtiva eder. Asla tek başına eylemde bulunmaz. Onun etkisi ve etkileyişi daima iş birliğine, etkileşime ve başka bedenler ve güçlerle bağlantı kurmasına bağlıdır. Bu yüzden faillik sosyal inşacı olmaktan ziyade, dirimsel maddecilikle alakalıdır. Bu düşünce biçimi Spinoza'da duygulanımsal beden olarak, Deleuze ve Guattari'de öbekleşme (asamblaj) olarak kendini gösterir. Spinoza'nın conatusçu bedeni sosyal bir varlık olarak görülebilir. Çünkü daima diğer bedenleri etkiler ve onlardan etkilenir. Bu etkileşim Deleuze'e göre karşılıklı ve ayrılamaz bir potansiyelin dışavurumudur. Bu nedenle eylemde hem bir eyleme hem de etkilenme bulunur.[556] Bu bakımdan Spinoza'nın dirimsel maddeciliği heterojen asamblaj düşüncesini oluşturma noktasında etkilediği söylenebilir.[557]

Spinozacı çerçevede ölüm bile yaşamın ve ölümün ötesine geçen üretken kuvvete vurgu yapan bir olgudur.[558] Ölüm bir son değil, yaşamın nihai aktarımıdır. Her ne kadar korkulan, temsil edilemeyen, düşünülemeyen bir kara delik gibi gelse de ölüm bile akışların, enerjilerin, oluşun yaratıcı sentezidir. Korkutucu gelen ölüm bireysel egonun silinmesi ile bağlantılıdır. Halbuki gerçekte ölüm egonun ötesindedir. Her daim önümüzde olan, ortaya çıkacak enerjinin eşiğini işaretleme görevine sahiptir. Posthümanist bir yaklaşımla bakıldığında yaşamın kişisel olmayışına yapılan bir vurgudur. İnsanlar ölümlü olduğundan ölüm veya yaşamın faniliği kalbimizde yatar. Ancak ölüm esasında bir limit değil, bir eşik olarak çerçevelenen olaydır.[559] Yaşamın teleolojik istikameti olarak görülmekten ziyade bizleri ileri iten ontolojik bir mıknatıs olarak görülmelidir. Çünkü bireysel olmayan haliyle ölüm zaten gerçekleşmiş ve bilinç düzeyinde çoktan olmuş olandır. Bireysel

[555] Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, 2010, ss. 10-13.
[556] a.g.e., s. 21.
[557] a.g.e., s. 23.
[558] Braidotti, *İnsan sonrası*, s. 156.
[559] a.g.e., s. 168.

bir hadise olarak bedenin fiziksel yok oluşu biçiminde düşünüldüğünde ölüm, gelecektir. Ancak orada oluşumuzun kesintisiz akışına dair sorumluluğun farkındalığı anlamında bir olay olarak ölüm çoktan olmuştur. Hepimiz ölümle senkronize haldeyiz. Ödünç alınmış bir zamanda yaşadığımızdan ölüm, yaşayışımızın zamanıdır. Ölümün zamansallığı bizzat zamanın ta kendisidir.[560] Bu yüzden ölümsüzlük imkanını sağlayan da yine içkinliktir. Ölümsüzlük ahirete, dine inanmakla değil, dinsiz olmakla mümkündür. Çünkü dinin aksine içkinlik felsefesi sorumluluk düşüncesinden değil, ölümsüzlük etiğinden geçer.[561]

Posthümanist anlayışta ölümsüzlük de yaşam da şimdidedir. Şimdinin içerisinde tüm varlıklar süreç halindeki, transversal öznelerdir. Sürekli hareket ederler, kendilerini düzenlerler ve maddenin ilişkisel içkinliğinde var olurlar. Deleuzecü tabirle söylenecek olursa yaşam şimdinin paralel yaylaları içerisindedir. Oluş toplumsal, kültürel durumlarda var olur ve akar. Gelecek tam anlamıyla şimdi ve buradadır. Zamanın farklı bölgelerinde olmayı bıraktığımız şey de oluş sürecinde olduğumuz şey de kendini ortaya çıkarır.[562] Yaşamsal materyalizmde özgürlük ve akıl otonom bir bilişsel beceri değildir. Toplumsal, çevresel ve ruhsal etmenler topluluğunun bir sonucudur. Maddenin kendini örgütleyen bütünlüğünün parçasıdır. Bu sebeple akılla beraber düşüncelerin de dünyada konumlandırılmasını ve dünyadaki sürekliliğini, zamansallığını, çizgisel olmayan şekilde genişlemesini fark etmek gerekir. Yaşam şimdidedir.

Yaşamda her şey radikal şekilde olumsaldır, nedensizdir. Düşünceler şeylerin nihai hakikatine erişmekte acizdirler. Var olan şeylerin başka türlü değil de neden bu şekilde olduklarını ispatlamak mümkün değildir. Ayrıca onların ispatlanamaması onların hakiki nedenini bilememizin bir sonucu olarak değil, aksine her şeyin fiili neden yokluğunun bilgisine erişebildiğimizin göstergesidir. Çünkü nihai hakikat yoktur. Her şeyin kendisi bizzat kendi hakikatidir. Her şeyin nedensizliğine varıp dayanıldığında bilginin bir sınırına çarpmış olunmuyor. Fakat bilginin mutlaklığıyla karşılaşılıyor. Şeylerin nedensizliği varlık bakımından varlığın örtüsünü açar. Her şeyin varlığı hangi türden olursa olsun bir nedene boyun

[560] a.g.e., s. 170.
[561] Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm Varlık, Zaman, Adalet, Din, Bilim*, s. 59.
[562] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, ss. 86-88.

eğmeyen kaostan ibarettir. Kaos içinde bulunduğumuz evreni nedensizce ortaya çıkartmış, onun yasalarını yine aynı şekilde bildirmiştir. Tüm bu iddialar olumsallık zemininde temellenir. Olumsallık tüm çağdaş anti-metafiziklerin vazgeçilmez işlemcisidir. Ne türden olursa olsun tüm kategorileri olumsallık mutlaksızlaştırır. Her şey göreceli bir şekle bürünür. Olumsallık her şeyin mutlak zorunluluğudur. Her şey olumsaldır, ancak şeylerin olumsal olması olumsal değil, mutlaktır. Zorunlu olduğu belirtilen fiziksel yasalar dahi esasında olumsaldır. Çünkü Hume'un belirttiği gibi, onların daimî olduklarına dair bir kanıt yoktur, sadece bir süreklilik vardır[563]:

> "Çünkü dünyayı kapsayan aşkın bir düzen yoksa, hiçbir şey —yani hiçbir yasa, hiçbir kısıt— onun zuhur (surgissement) gücüne, yaratıcı çoğalmasına sınır çekemez. Ve dahası, dünyayı yönetmek için dünya yasalarının ötesinde eğer hiçbir yasa yoksa, böyle yasalar olmadığı içindir: Yasalar oluşu yönetmezler, bir güç yasası olmayan bir oluşa tabidirler; daima sürmeleri için bir nedenleri yoktur."[564]

Guattari'ye göre de ontolojik olumsallık kendini örgütleyen maddelerin dolayımıyla mümkündür. Bir şeyin bilişsel varoluşa girebilmesi için kendine ait bölgesinin var olması gerekir. Evren kozmos boyunca tüm kendini örgütleyen makinelerin dirimsel oluşuyla var olur. Evrenin parçacıkları galaksilerden inşa edilmiş, kendini örgütleyen bir teşekkül veya kuarklar öncesinde oluşmuş bir bilişsellik olabilir. İkisi de bir ontolojik tutarlığa sahiptir. Aşkın gösterenlerle dolayımsallıklar tek anlamlı bir ontolojik temel üzerine kurulmazlar. Varoluş yersizyurtsuzlaşma süreci olarak şeyler-arası etkileşimli özgül bir işlemdir. Bu işlemin ise genelleştirilebilir bir haritası bulunmaz. Varoluş diyalektik ya da temsil edilebilir değildir, ancak yaşanabilirdir.[565] Doğa olarak adlandırılan kavramlar da iddia edildiği üzere öze sahip değildir. Aksine varoluş içerisinde bulunan heterojenlik ve karmaşıklıktır. Deleuze ve diğer postmodernistler de diyalektik işletim sistemiyle işleyen, verili doğa ön kabulleriyle hareket ederek oluşturulan cinselleştirilmiş, ırksallaştırılmış hiyerarşilerin kolektif arzusunu eleştirerek Avrupa felsefesini faşist etkilerden kurtarmaya çalışır. Her organizma insan-dışı dirimsel oluş akışlarının aktüelleşmesidir. Yaşam aşkın bir şey olarak

[563] Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm Varlık, Zaman, Adalet, Din, Bilim*, ss. 61-63.
[564] a.g.e., s. 11.
[565] Guattari, *Kaozmos Etik-Estetik Bir Paradigma*, ss. 131-32.

açıklanmamalıdır, sistemlerin üretici gücüne vurgu yapılarak ve yaşamın tek bir sistem olmadığı vurgulanarak süren akışlardan ve kuvvetlerin birbirine dönüşmesiyle açıklanmalıdır. Yaşam jeolojik, teknolojik, zoolojik sistemlerin birbiriyle karmaşık ilişkisidir. Bu zeminde her şey transversal, karmaşık ilişkiler içerisinde bulunur.

Deleuze ve Guattari'nin minör-oluş veya hayvan-oluş projeleri de dünyanın bağlantısal ve ilişkisel yollarla paylaşılan bir mekân olduğunu belirtir. Dolayısıyla dünya çoklu ekolojilerin mekanıdır. İnsan da bu mekânda iş birliği yapan unsurlardan biridir. Özne olarak bahsedilen şey ise hareket halindeki ortamla zaman içerisinde bulunan ne tahakküm edebilen ne de otonom davranabilen bir öbekten ibarettir. Hayvan-oluş projesinin bedenleşmeye yönelik bir öznellik olması hayvanı nesne konumunda tutan dış çevreden kurtarır. Onu dünyada, doğada etkin olan, ilişkisel bir varlık haline getirir. Öznellik insan-dışı varlıklarla ilişki içerisindedir.

2. Yeni Materyalist Etik ve Posthümanist Yönleri

Posthümanizm gibi madde merkezli çağdaş akımlar terimler karşısında ilişkiye öncelik verir. Çünkü insan-olmayan yaşamı maddi, sembolik, somut ve söylemsel kuvvetler arasındaki transversal bağlantılardan ibaret olduğunu göstermek ister. Posthümanist bilimsel pratik, bu düşünce merkezinden hareketle öznenin ilişkisel bir tanımını yapma işine girişir. Bilgiler ve toplumların işleyişleri etkin ilişkilerde temellendirilerek açıklanmaya çalışılır.

Yeni materyalist perspektifte özne olmak, artık otonom şekilde hareket eden, nesnelere güç uygulayan fail olmak anlamına gelmiyor. Aksine failliği diğer öznelerle paylaşan ve otonomluğunu kaybeden manasına geliyor. Bundan dolayı bugün öznellikle alakalı bilgiler, beklentiler ve tahakküm hayalleri geride bırakılmalıdır. Çünkü insan-dışı varlıklara yaklaşıldığında tahakküm imkânı sunan böylelikle fail olmaya izin veren nesneler görülmez. Tam tersine bu anlamda bir nesnenin bulunmadığını fark etmek gerekir. Dünya artık Kartezyen nesnelerden arındırılmıştır. Özne-nesne diyalektiği artık mümkün değildir. Kant, Hegel ve Marx'ın çalışmaları bu noktada terk edilmek zorundadır.[566] Doğaya biçilen

[566] Bruno Latour, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, çev. Catherine Porter, Oxford: Polity Press, 2017, s. 62.

geleneksel rol artık yeniden tanımlanmak zorundadır. Çünkü antroposen tanımlaması, dikkati doğanın ve toplumun daha büyük bir sistem içerisinde birleştiği bir bütünlüğe çeker. Doğa ile toplumun diyalektik bir karşıtlık olmadığı, doğa ile toplumu ayıran keskin bir çizginin bulunmadığı fark edilmelidir. Çünkü doğada insanın izine rastlanırken insanî olan ve insanların yaptığı çalışmalara bakarken de doğanın izleri görülür. Bu yüzden doğa ile toplum, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki sınırlar kaldırılmak zorundadır.[567] Toplumsal olgulardaki unsurlar ne sadece toplumdan ne de sadece doğadan oluşmaktadır. Öznellik bir bireye dönüşmeyi ve içsellik kazanmayı sağlayan daha incelikli başka kanalların akınını ön plana koyarak mümkün olur.[568]

Ancak gerek bilimlerarası gerek türlerarası sınırları kaldırmak, dünyada olup biten şeylerin, ortaya çıkan sorunların kökenine inmeyi de engellemektedir. Bu engel Marksist materyalizm ile yeni materyalizm arasındaki en temel farklardandır. Marksist materyalizm, toplumsal ve teknolojik unsurların politik analizini yaptığından ve insanın iradeli şekilde ortaya koyduğu davranışlardan dolayı insanı sorumlu tuttuğundan bürokraside, teknolojide, bilim dünyasında ve politikada ortaya çıkan sorunları adaletsizlik ve eşitsizlik kaygısıyla kolayca eleştirebiliyordu. Fakat yeni materyalizmin faillik anlayışı politik analizlerin önünü kesmektedir. Marksist düşüncede rahatça suçlanabilen devlet düzeyindeki büyük şirketler, endüstriyel gelişmeler, yeni materyalizmin materyalist failliği devreye girdiğinde — pek çok failin müdahalesi kabul edildiğinde — suçlamalardan uzak kalabilmektedir.[569] Halbuki otonom, düşünen bir özne yoksa onun fiillerini çok fazla ciddiye almaya da gerek yoktur.[570] Dolayısıyla küresel ısınma, antroposen çağ gibi konularda da insanın eylemlerini tekrar gözden geçirmek gerekir. Eğer insan kurucu fiiller inşa etmekten uzak bir varlıksa, evrendeki tüm unsurlar onunla eşit düzeyde bir failse dünyadaki gelişmelerden, doğadaki bozulmadan, okyanuslardaki çözülmelerden insanı sorumlu tutmak için bir sebep bulunmayacaktır. İnsanın

[567] a.g.e., s. 120.
[568] Bruno Latour, *Toplumsalı Yeniden Toplama: Aktör-Ağ Teorisine Bir Giriş*, çev. Nüvit Bingöl, Tellekt, 2021, s. 291.
[569] Stuart Newman, "Marxism and the New Materialism", *ResearchGate*, sy. 1 (2022), s. 4, doi:10.56063/MS.2208.01205.
[570] Paul Rekret, "A Critique of New Materialism: Ethics and Ontology", *Subjectivity*, c. 9, sy. 3 (2016), s. 228, doi:10.1057/s41286-016-0001-y.

suçlandığı hususlardaki sorumluluğu evrendeki dirimsellik üstlenecektir. Dolayısıyla faillik anlayışıyla beraber sosyolojik çerçeve de değişir.

Yeni materyalistlerin dirimsellik anlayışı sadece madde algısına yönelik değişiklikleri doğurmaz. Aynı zamanda sosyolojik sonuçları vardır. Klasik sosyolojide özne; canlı, eyleyen ve akıllı varlık olarak insan ile insanın oluşturduğu topluluktur. Ancak canlılığı, eyleyiciliği ve aklı insana mahsus kılmayıp maddenin asli unsuru olarak belirledikten sonra sosyolojinin öznesi de değişmek zorunda kalır. Toplumu ve toplumsalı belirleyen sadece bireylerin ve kitlelerin eylemleri değildir. Tüm maddi unsurlar bir bütün olarak toplumsalı inşa eden ve etkin bir unsur olarak onda bulunandır. Toplumsal algıyı veya toplumsaldaki normatif davranış biçimlerini belirleyen bazen bir virüs olabilirken bazen bir teknolojik gelişme bazen de hayvanların veya bitkilerin davranış biçimi olur. Dolayısıyla ne insanın kendi eylemi ne de toplumsal hareketler ve normlar otonom bir canlı olarak insanın tek başına belirlediği şeyler değildir. Aşkın bir dünyadan getirildiği söylenen sabitelerin kurduğu normlar bile esasında bir içkinlik unsurudur. Normlarla kendi kendini düzenleyebilen eylemler ortaya çıkmaktadır.[571] Toplumsal olgular sadece insanların eylediklerinden değil, maddi bütün unsurların eylediklerinden oluşur. Yeni materyalist teorisyenler de bu doğrultuda bazı teoriler ve kavramlar geliştirir. Bruno Latour sosyolojik bir girişim olarak Aktör Ağ Teorisi'ni/AAT (Actor Network Theory/ANT), Manuel de Landa Deleuze'den miras aldığı öbekleşme (asamblaj) kavramını, Quentin Meillassoux ise korelasyonizm ile hem maddi dünyanın olumsallığını hem de maddi dünyadaki ilişkiselliğin keyfiyetini anlatmaya çalışır.

Latour *socius* kelimesinin kökenine inerek sosyolojiyi toplumsalın bilimi olarak değil, ortaklıkların izinin sürülmesi olarak tekrar tanımlamaya girişir. Böylece toplumsal, şeyler arasındaki bir şey değil, klasik sosyolojide toplumsal olmayan şeyler olarak bilinenlerin arasındaki bağlantı türünü belirtir. AAT kapsamında *socius*, kimyasal bağlardan yasal ilişkilere, atomik kuvvetlerden tüzel kuruluşlara, fizyolojik düzeneklerden siyasal belirtilere kadar her türlü kümelenmeyi içerir.

[571] Vicki Kirby, "SUBJECT TO NATURAL LAW", *Australian Feminist Studies*, c. 23, sy. 55 (2008), s. 11, doi:10.1080/08164640701827162.

Bilinen sosyolojik düşünme biçiminden çok farklı olduğu için ilk başta şüphe uyandıran bu anlayış, tüm heterojen öğeleri bir araya toplayabilme ve kafa karıştırıcı toplumsal cephelere dair soru işaretlerini giderebilme imkânı sunar. Yeni bir aşının çıkması, yeni bir iş tanımının veya siyasi hareketin oluşması, keşfedilen yeni bir gezegen sistemi, yürürlüğe giren yeni bir yasa veya patlak veren bir felaketin tüm kavrayışı değiştirmesi, kafa karıştırıcı toplumsal cephelere örnektir. Bu da toplumsal bağların görünmeyen bağlarla bağlı olduğunu gösterir.[572] Halbuki sosyalin sosyolojisi kendisini toplumsal alanda kısıtlar ve incelenecek nesneyi toplumsal ilişkilerden oluşan başka bir malzeme ile ikame eder. Böylece toplumsal açıklamalara en iyi yanıtı sunduğunu düşünür. Latour ise odağı toplumdan çeker, canlı cansız her şeyin ilişki içerisinde olduğunu ilan ederek kolektif bir vurgu yapar gibi görünse de Latour'da Marksizm'deki gibi politik olarak kolektif bir bilinç söz konusu değildir. Hatta Marksist toplumsal anlayışı zayıflattığı, kapitalist düzenin politik analizleri üzerinde durmadığı için de liberal düzenle uyum içinde olduğu söylenebilir.[573]

AAT gibi ortaklıklar sosyolojisinin aksine, sosyalin sosyolojisi toplumun tanımını yaparken öncelikle grubun sözcüsü olarak görülen bir şeyi öne çıkarır. Daha sonrasında grubun sınırının izini sürmek, kökenine inmek için farklı gruplaşmalarla karşılaştırır. Diğer gruplaşmaları boş, arkaik veya tehlikeli olarak adlandırılır. Bu anti-gruplaşmalar sınırların çizilmesi için mutlaka gereklidir. Sonrasında grupların sınırları işaretlenir, ana hatları çizilir. Böylelikle gruplar sabitlenir. Grup tanımının kendisi de bu şekilde sonlu ve kesin bir şey olarak tanımlanır. Son olarak ise grubun kendisinden tamamen bağımsız olan nesnel bir bilim ortaya konmaya çalışılır. Gruplara sosyal bilim enstrümanı eklenir, toplumsal farklar, toplumsal kategoriler ve her tür kısıtlama bu enstrümanlarla yapılır.[574] Grupları tanımlayan ve sınıflandıran düşünce biçiminin gerisindeyse faillik tanımı yatar. Grupların eyleyiciliği failliğin sınırının çizilmesi sonrasında oluşur. Faillik otonom, rasyonel özneye, yani insana has kılındığı için gruplar da sosyoloji de sadece insan ve insanın eylemleriyle kısıtlıdır. Halbuki faillik maddenin kendisine atfedildiğinde

[572] Latour, *Toplumsalı Yeniden Toplama*, s. 19.
[573] Vehbi Metin Demir, "Laboratuar Yaşamının Antropolojisi: Bruno Latour'un Bilim İncelemeleri ve Metafizik Sonuçları", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 36 (2014), s. 191.
[574] Latour, *Toplumsalı Yeniden Toplama*, ss. 52-55.

sosyolojinin tanımı da kapsamı da değişir. Eylemler sadece insana has değildir. Toplumsallıkta ilişkisellik eylemlerin kendisinde de geçerlidir.

Eylemler hem yabancı güçler tarafından ele geçirilir hem eylemin yeri değiştirilir hem de başka eylem tarzlarına nakledilebilir. Bundan dolayı toplumsal eylem olarak görülen eylemler de nesne olarak görülenleri içerir. Nesneler klasik sosyologlar gibi sosyalin sosyolojisini yapanlar tarafından hiçbir role matuf görünmezken; yeni materyalistler gibi ortaklıkların sosyolojisini yapanlar için aktörler ve failler olarak görülürler. Eylem rasyonel öznenin niyetli, anlamlı şekilde yaptığı, sınırları belli, kısıtlı bir şey değildir. Eylemlerin içerisinde maddi ve simgesel aktörler, failler de bulunur. Bundan dolayı toplumsal herhangi bir eylemin veya olgunun açıklanabilmesi için eyleme kimin ve neyin katıldığı meselesi detaylı bir şekilde incelenmelidir. Maddi dünya ile toplumsal dünya arasında bir sınır bulunmaz. İkisinin birbiriyle olan ilişkisi soyutlanamaz. Maddi dünya ile toplumsal dünya ayrımı yapmak toplumsal olgulardaki ilişkileri reddetmek manasına gelir. Bu yüzden toplumsal olgular incelenirken diyalektik ayrımlardan kaçınılması gerekir.[575] Toplumsalı inceleyebilmek, anlayabilmek ve onun ilişkilerini ortaya dökebilmek için şeyleri doğal-toplumsal, özne-nesne, maddi-simgesel gibi diyalektik kutuplar olarak tanımlamamak gerekir. Maddi olgular doğanın organikliğine hapsedilmekten kurtarılmalı ve özgürleştirilmelidir. Yoksa indirgemecilik içerisinde tıkalı kalınıp toplumsalın ilişkilerini anlamak mümkün olmayacaktır.

Bruno Latour'un AAT kapsamında aktör olarak tanımladığı faillik, ister insan isterse başka bir varlık olsun, asla otonom bir eylem biçiminde bulunmaz. Öznellik sınırlanmayıp tüm maddi unsurlara has kılındığı gibi eylemsellik de hiçbir zaman bir varlığın kendine özgü alanında gerçekleşmez. Eylem de "aktör" de diğer birçokları tarafından eyleme geçirilendir:

> "Eylem daima ele geçirilmiştir... eylem öteki tarafından ele geçirilmiştir [other taken]. Böylelikle başkaları tarafından sürdürülür ve kitlelerle paylaşılır. Gizemli bir şekilde yürütülür ve aynı zamanda başkalarına dağıtılır. Dünyada yalnız değilizdir. 'Ben' gibi 'biz' de bir arı kovanıdır. Rimbaud'un dediği gibi 'Je est un autre', yani 'ben bir başkasıdır'.

[575] a.g.e., ss. 103-10.

> Fakat bu sezgiden —eylemin ele geçirilmişliğinden — toplumsal bir kuvvetin eylemi ele geçirdiği yönündeki genel sonucu geçişte dev, aşılamaz, dipsiz bir uçurum vardır. AAT birincisinin mirasçısı olmayı istiyorken, ikinci adımı engellemek ister; öncül ile sonuç arasında dev bir mesafe, tam bir ilgisiz sonuç olduğunu göstermeyi amaçlar."[576]

Öncül ile sonuç arasında bulunan dev mesafeyi kapatabilecek olan ise olumsallıktır. İnsan da diğer organizmalar gibi olumsal ve tarihsel bir üründür. Ancak insan doğası gibi indirgemeci ve totaliter şeyler bir yanılsamadır. Deleuze'ün *assamblage* yani öbekleşmeler kavramı dışsal ilişkiler ile nitelenen organik tümlüklere dair kuramsal bir alternatiftir. Bir öbekleşme bileşeninden ayrılıp başka bir bileşene katılabilir. Öbekleşme ilişkileri içerisindeki terimler özerktirler, terimler değişmeksizin ilişkilerin değişmesi mümkündür. Bu yaklaşımın bir diğer kabulü ise bileşenlerin ilişkileri açıklamaya kâdir olmamasıdır. İlişkiler onları kuranların özelliklerine sahip değildir, tıpkı bir parçanın bütününe ait özelliğe sahip olamaması gibi. Çünkü bütün, parçaların özelliklerinin bir toplamı değil, onların kapasitelerinin pratik sonucudur. Bütünde ortaya çıkan özellikler bir kapasitenin zuhurudur. Ancak bir parçaya indirgenemeyecek mahiyettedir. Dolayısıyla öbekleşmeler hem parçaları ayırabilmeyi hem de parçaların ilişkisiyle bir senteze ulaşmayı sağlar. Öbekleşmelerin sunduğu ilişkiler mantıklı olarak zorunlu ilişkiler olmaktan ziyade, olumsal olarak gerekli ilişkilerdir. Çünkü olumsallık iki türün birlikte evriminin tarihi gibi ampirik soruların bir açıklamasını da gerektirir. Bu aynı zamanda bileşenlerin heterojen olduğunu gösteren başka bir özelliktir. Ekosistemler de bu şekilde kendilerinin değil, binlerce farklı bitki ve hayvan türünün öbekleşmeleri olarak ortaya çıkar.[577]

Öbekleşmeler sabit değildir, öbekleşmenin bir birimi çıkarılıp başka bir öbekleşmeye dahil edilebilir, statik değildir, sürekli devam eden süreçlere işaret eder. Öbekleşme hem bir araya getirmeyi hem de bir araya getirilen şeyi ifade eder. Ama parçalarıyla var olan bütünü veya bir araya gelen parçaları belirtmez. Ancak rastgele ve belirsiz biçimde kurulan bağlantıları ve bağlantıları bir araya getiren oluşumu belirtir. Sürekli yeni ilişkiler ve dönüşümle başka bedenlerle bağlantılar oluşturulur. Bağlantılar politik, sosyal, maddi, fiziksel ve soyut varlıklardan,

[576] a.g.e., s. 71.
[577] Manuel De Landa, *Yeni Bir Toplum Felsefesi: Öbekleşme Kuramı ve Toplumsal Karmaşıklık*, çev. Sercan Çalcı, Kolektif Kitap, 2018, ss. 25-26.

insanlar ve insan-olmayanlardan oluşabilir. Sürekli bir değişim ve dönüşüm içerisinde olan insanlar, olaylar, maddeler, şeyler bir araya gelerek bedenleriyle dolanık ilişkiler içerisinde tanımlanırlar. İlişkilerde hiyerarşik bir düzen bulunmaz, ancak bedenlerin yan yana bulunma durumu vardır.[578]

Öbekleşmeler yine bir başka Deleuze kavramı olan yerliyurtlulaşma ve yersizyurtsuzlaşma süreçleri ile alakalıdır. Öbekleşmelerdeki eksenlerin bir ucunda maddi rol, diğer ucunda ifadesel rol denilen değişik türde roller vardır. Roller değişir ve birbiriyle etkileşime girebilir. Dolayısıyla farklı kapasitelerdeki rollerin bir karışımı sergilenebilir. Öbekleşmedeki homojenlik düzeyi ve sınırlarındaki katılık arttırılarak yerliyurtlulaşma sağlanırken onu istikrarsızlaştıran ve heterojenleştiren durum ise yersizyurtsuzlaştırmadır. Aynı öbekleşmede hem değişmeye zorlanan hem de farklı bir öbekleşmeye götüren bileşenler var olabilir.[579]

Şeylerin sınıflandırılması ve kategorilendirilmesi öbekleşme felsefesinde kendine yer bulamaz. Çünkü öbekleşme şeyleştirmeden kaçınarak onları üreten tarihsel süreçlere odaklanır. Buradaki tarihsel terimiyle insanın tarihi değil, kozmolojik ve evrimsel tarih kastedilir. Tarihsel olarak ele alındığında da herhangi bir düzeydeki öbekleşmenin kimliği daima bir süreçtir, yani yerliyurtlulaşmanın ürünüdür. Bu süreç daha sonrasında yersizyurtsuzlaşma ile istikrarsızlaştırılır. Böylece kararsız bir kimliğe sahip olarak devam eder. Bunun için ister büyük ister küçük olsun tüm öbekleşmelerin ontolojik statüsü her zaman eşsiz tekil bireylere ait bir statüdür. Cinsler, türler ve bireyler ayrı ontolojik kategoriler olarak sınıflandırılmaz. Bu taksonomik özcülüğün aksine öbekleşmelerin ontolojisi tıpkı Deleuze'ün yaylası gibi yataydır. Farklı niteliklerdeki bireysel tekillikler dışında bir şey içermez. Her biyolojik tür kendisini meydana getiren organizmalar kadar eşsiz ve tekildir. Ancak zamansal, mekansal ölçekte daha büyük bir bireysel varlıktır. Birey ve organizmalar genel bir kategorinin veya doğal bir türün üyeleri değil, daha büyük bir bireysel bütünün oluşturucu parçalarıdır.[580] Öbekleşmeler sürekli tekrarlayan

[578] Gülşin Çiftçi, "Öbekleşme", ed. Başak Ağın, Z. Gizem Yılmaz, Kapadokya Üniversitesi Yayınları, 2023, ss. 355-58.
[579] Landa, *Yeni Bir Toplum Felsefesi*, s. 27.
[580] a.g.e., ss. 53-54.

süreçlerle üretilir ve bu da öbekleşmelerin daima nüfuslar dahilinde var olduğunu gösterir. Bir öbekleşme başka bir öbekleşmenin nüfusunu kendi bileşenleri olarak kullanıp daha büyük ölçekli öbekleşmeler oluşturabilir.

İster organik ister inorganik isterse toplumsal olsun her öbekleşmenin ontolojik statüsü tarihsel açıdan olumsal olan eşsiz ve tekil bireyin statüsüdür. Birey kavramı ise insanlara, kişilere atıf yapan bir manadan çok, ontolojik olarak sınırlanamaz bir gerçekliğe sahiptir. Bir çiçek, bitki organizmalarının üyesi olduğu genel kategorilere ait değildir, organizmaların bileşeni olduğu büyük ölçekli bir bireysel varlıktır. Daha büyük öbekleşmeler ise yine varlıkların bu ontolojik statüsüne aittir. Bireysel ağlar ve koalisyonlar, bireysel örgütlenmeler ve hükümetler, bireysel şekiller ve ulus devletler gibi özlere veya eşleştirilmiş genelliklere sadakat duymadan tüm bireysel varlıkların zihinlerimizden bağımsız nesnel bir varoluşa sahip olduğunu bilmek gerek. 17. ve 18. yüzyıllarda Avrupa'da birçok örgütlenmenin geleneksel meşruiyet temelli bir formdan rasyonel hukuki prosedürlere dayalı başka bir forma doğru dönüştüğü görülür. Bu değişimde devlet bürokrasilerini hastaneler, okullar, hapishaneler takip eder. Ancak detaylı incelendiğinde kasti bir plan görmek de mümkün değildir. Değişim 200 yılı aşkın bir zaman içerisinde gündelik rutinler dizisinin bir başka rutinle yavaş yavaş ikame edilmesiyle gerçekleşir. Birbirini taklit eden kişilerce bir örgütlenme nüfusunun üyeleri arasında tekrarlanan etkileşimlerin ürünü olarak ortaya çıkar.[581]

Her ne kadar aşkın bir hakikate vurgu yapmamak için olumsallık ve nedenler zincirinin reddi savunulsa da evrendeki fiziksel, kimyasal, biyolojik ilişkilerin nedensel ağda tutarlı olduğu görülmektedir. Hume'un görüşü bu noktada teorik bir imkân sunsa da pratikteki neden sonuç örgüsünü göz ardı etmek için yeterli değildir. Aşkın hakikat fikrini spekülatif realizm ile atlatmak ilk başta mümkün görünse bile evrendeki nedensellikle düzeni yok saymak ve tümevarım yönteminin kullanılmaması gerektiğini belirtmek için yeterli ikna unsuru yoktur. Yeni kavramlar üreterek ve teorik boşlukları kullanarak kaosu kozmosa tercih etmek işe yarayabilir. Ancak pratikte uygulanabilirliği sorunludur. Bu da posthümanizmin en

[581] a.g.e., ss. 74-75.

büyük eleştirilerinden biri olan pratiğe yönelik uygulanabilirliğin ontolojik düzeyden başladığını göstermektedir.

Latour ve de Landa'nın aksine Meillassoux maddelerin failliğine daha temelci, daha kavramsal bir yaklaşımla değinir. Dış dünyadakilerin gerçekliğine ve onları insanın nasıl algıladığına dair düşünceleri ele alır. İdealizmin ve realizmin yaklaşımlarını değerlendirir. Spekülatif Materyalizm dediği korelasyonel olgululuk pozisyonunu benimser. Amacı dünyanın maddi gerçekliğini ontolojik bir temele oturtmaktır. Çünkü Balanuye'nin tabiriyle felsefe düşünürleri son zamanlarda ontolojiye gereken değeri vermemiştir. Bu durumdan memnun olmayan da ontolojiye hak ettiğini verme gayretindedir:

> "Bu düşünürler, gerçekliği terk etmeye niyetleri olmadığını söylüyorlar. Dahası, gerçekliği arama çabasının terk edilebilir olmadığını, gerçekliğin kimi unsurlarının (social objects) dil içinde ve dil dolayımıyla kurulmakla birlikte, tüm gerçekliğin dilsel bir temsilden ibaret sayılamayacağını, felsefenin de hakikat arayışından uzak durması gereken bir dil oyununa dönüşmemesi gerektiğini ileri sürüyorlar. Bu düşünürlerin her birinin şu ya da bu ölçüde birbirinden farklı ontoloji denemesi var; çünkü, üstte anlatılanlardan çıkarılacağı üzere, hiçbiri ontolojiyi epistemolojiye indirgemekten yana değil. Gerçeklik yanılmaz, bizim bilme çabamız yanılgılarla doludur... Öyleyse, bilme çabamızın yanılabilirliğini akıldan çıkarmadan, bilme çabasının daha az yanılgılı arayışlarını sürdürmek gereklidir."[582]

Meillassoux'nun problemi insan zihni ile dış dünya arasındaki ilişkinin mahiyetidir. Bu sorun tabi ki Kantçı düşünce biçiminin etkisinde incelenmektedir. Meillassoux'nun çözümü korelasyonizmdir. Korelasyonizm insanın ancak düşünce ve varlık arasındaki korelasyona erişiminin olabileceği ama bu iki kavramın herhangi birine birbirinden bağımsız erişemeyeceği kabulüdür. Düşünce ve varlık arasındaki korelasyon, böylece hem düşünce hem de varlığın kendisini insanca bir soruşturmanın dışında bırakarak, insana yalnızca korelatif bir dolayım olanağı tanımaktadır.

Meillassoux'ya göre idealizmin iddia ettiği mutlak hakikat iddiası yanlıştır. Öznenin bizzat kendisinden inşa edileceği, varlığın kendisine dayandırılacağı, ontoloji ve epistemolojinin değer ölçütü olacağı mutlak zemin iddiaları yanlıştır.

[582] Çetin Balanuye, "The Kantian Tension of New Realism", *Mavi Atlas,* c. 5, sy. 2 (2017), s. 291.

Buradaki asıl husus mutlak bir şeyin asla var olmadığı değil, mutlak olarak ortaya koyulan iddiaların yanlış olduğudur. Meillassoux mutlak olana erişim imkanının olmadığını söylemez, mutlak olana eriştiğini söyleyen rasyonel düşünceleri yanlışlar.

Klasik Dönem filozofların ikincil nitelikler adı verdiği şeyler ile özne arasındaki ilişki, duyusal olanın kendini gösterdiği yegâne şeydir. İster duygulanım ister algı boyutunda olsun duyusal olan sadece ilişki olarak dünya ile özne arasındaki bir ilişki olarak vardır. Bu ilişki ne öznededir ne de ilişkiye girdiği şeydedir, şey ile özne arasındaki ilişkidir.[583] Korelasyonizm nesnelerin sadece girdikleri ilişki içerisinde bilinebileceğini söyleyen nesnelliğe ve daha özel olarak bilimsel nesnelliğe öznelerarasılık getirir. İnsanın ne sadece düşünceye ne de sadece var olana bir erişimi vardır. Ancak düşünce ve varlık arasındaki korelasyona erişebilir. Öznellik katmanlarını ve nesnellik katmanlarını birbirinden bağımsız değerlendirmeye dayalı her türlü iddia bu şekilde yürürlükten kaldırılır. Özne-nesne ilişkisinden yalıtılmış biçimde kendinde nesne olarak bir şeyin kavranamayacağı tekrar edilir. Ayrıca öznenin de nesne ile olan ilişkisinden ayrı kavrayamayacağı öne sürülür.

Özne ile nesnenin kendi başlarına otonom olarak varlıklarını sürdürdükleri ve aralarındaki ilişkinin onlara sonradan eklendiğini düşünmek doğru değildir. Çünkü ilişki önce gelir. Dünya, dünya-olma anlamına bize dünya olarak tekabül ettiği için sahiptir. Kant'tan beri de felsefenin temel problemlerinden biri kökü düşünmek değil, korelasyonu düşünmek olmuştur. Kant ve sonrası filozoflar kimin hakiki sözü düşündüğünden çok, en kökensel korelasyonu kimin düşündüğü sorusunda yoğunlaşmıştır. Özne-nesne, noetik-noematik, dil-referans, korelasyonları son yüzyılların başlıca güzergahlarını oluşturmuşlardır.[584]

Ancak dikkat etmek gerekiyor ki Meillassoux'nun zemini korelasyona dayanmıyor, korelasyonun olgululuğuna dayanıyor. Korelasyonun kendisi değil, korelasyonun olgusallığı mutlaktır.[585] Her şey olanaklıdır, zorunlu bir şey hariç herhangi bir şey

[583] Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm Varlık, Zaman, Adalet, Din, Bilim*, s. 2.
[584] a.g.e., s. 8.
[585] a.g.e., s. 72.

meydana gelebilir. Çünkü zorunlu olan, var olanın kendisi değil, olgusallığıdır. Olan daima olgusal kalır, asla zorunlu olmaz, zorunlu var olan olanaksızdır.[586] Fakat korelasyon dışında bir şeyin kavranamayacağı düşüncesi de ilişkiselliği varlık veya töz gibi bir temele veya aşkın bir konuma yerleştirmez. Çünkü korelasyon metafizik değildir. Aksine tüm metafizikleri engellemek için korelasyon fikrinden yardım alınır. Kendi kendine varlığını sürdüren olarak düşünülmekten uzaktır. Çünkü korelasyon ufkunun dışına çıkılamaz, korelasyonun bedenleşmeden bağımsız olarak kendi kendine var olabileceğini söylemek, verilen korelasyon ve bedenleşme dışında bir şeyden söz etmek mümkün değildir. Korelasyon hiçbir şeyin kendi geçerliliğini aklî bir gerekçelendirmeye dayandırmamasını sağlar. Böylelikle mutlak bir hakikate veya temele ulaşmak da mümkün değildir.

Korelasyonda akıl ve düşünme de karşılıklı ilişki içerisinde var olabilir. Bu da esasında düşüncenin kendi kendisiyle karşılıklı olduğu bir andır. Dolayısıyla korelasyondaki düşünce biçimi temsil metafiziğiyle aynı şey değildir.[587] Yine de korelasyonun olgululuğun temelinden hareket etmesi, onu özcü olduğuna dair eleştirilerden kurtaramaz. Zira her şey korelasyonun olgululuğuna dayanırken korelasyonun olgululuğu verili olarak gelir. Bu sebeple korelasyonizm Tanrı'nın yerine insanın yerleştirildiği bir onto-teoloji olarak görülür.[588]

Yukarıda düşünceleri aktarılanlar dışında farklı materyalist düşünce biçimleri de vardır. Nesne Yönelimli Ontoloji/NYO (Object Oriented Ontology/OOO) da bunlardan biridir. NYO da posthümanist düşünce gibi özne-nesne düalitesini post-antroposantrik duyarlılıkla reddeder. Çünkü insanın merkezde olmadığı bir dünyada insan-olmayan canlılar, varlıklar, hatta bedenin kendisi insan kadar değerlidir. Bu yüzden antroposantrik tutum post-antroposantrizm ile değiştirilir. Ancak NYO yeni materyalizmden de posthümanist düşünceden de ayrılır.

NYO ontolojik açıdan var olan şeylerin arasında özsel bir ayrım yapmaması noktasında posthümanizmle de uyuşur, ancak nesnelerin özcülüğünü vurgular. Her nesne, canlı veya cansız fark etmeksizin kendi varoluşuna dair içkin bir öz taşır ve

[586] a.g.e., s. 90.
[587] a.g.e., s. 69.
[588] Levi R. Bryant, *The Democracy of Objects:*, Open Humanites Press, 2011, s. 40.

bu öz, özneler tarafından tam olarak tüketilemeyecek ve nüfuz edilemeyecek, açığa çıkarılamayacak mahiyettedir. Bir nesnenin tüm niteliklerini algı ve düşünceyle kavramak mümkün değildir. Dolayısıyla ilişkilerde ve düşünme faaliyetinde nesnenin sadece belirli yönleri açığa çıkar, nesnenin tüm boyutları ilişki içerisinde zuhur etmez. Nesnelerin, nesneler arası ilişkilerin kendilerine ait bağımsız bir gerçeklikleri vardır. Bu sebeple posthümanist anlayışla NYO'nun arasındaki en belirgin fark ontolojide ortaya çıkar. NYO'da nesne merkezli bir yol izlenirken posthümanizmde ilişkisel yol izlenir. NYO nesne merkezliyken posthümanizm korelasyoncudur. Yine NYO'da her şey nesne olarak görülürken posthümanizm her şeyi özne ve fail olarak görür. NYO teknolojisi de insan bilgisinin sınırlılığını ve nesnenin erişilmez yönlerini öne çıkartır. İnsan veya diğer herhangi bir varlık, başka bir varlık veya nesne hakkında belirli bilgiler üretse de karşıdaki nesnenin mahiyetine dair kavrayamayacağı bir öz bulunur. Dolayısıyla nesnelerin birbiriyle girdiği ilişkide nesnelerin etkisi, gerçekliği kısmen yansıtır veya bir nesne başka bir nesneyi olduğu gibi değil, kendi perspektifinden bir tasavvur geliştirerek, kendisinde temas ettiği şekliyle bilir. Dolayısıyla bilme sürecinde daima bir epistemolojik kopukluk vardır. Bilgi anti-korelasyonisttir. Halbuki posthümanizm ontolojik özneler çokluğunu ve bilginin ilişkisel pratiğini öne çıkartır. Ortaya çıkmayacak veya mutlaka gizli kalacak bir öz bulunmaz.

NYO'nun materyalist olmadığının, hatta maddeye hiç ilgi duymadığının belirtildiğini söylemek gerekir.[589] Nesnelerin ilişkilerde kendilerini geriye çeken bir kısmı vardır ve bu kısım hiçbir şekilde tam olarak keşfedilemez, ortaya çıkarılamaz, tanımlanamaz, betimlenemez. Dolayısıyla ilişkiler ve korelasyon nesnenin kendisini temsil etmez.[590] Nesneler gerçekliğin kendisidir, her biri ayrı bir gerçekliktir. Eğer her nesnenin gizli bir özü olmasaydı, nesneler bir makinenin parçaları gibi mekanik şekilde devirdaim ederdi. Halbuki bu, gerçekliğin mümkün olmadığı bir durumdur.[591]

[589] Graham Harman, *Nesne Yönelimli Ontoloji Her Şeyin Yeni Bir Teorisi*, çev. Oğuz Karayemiş, Tellekt, 2020, s. 211.

[590] Graham Harman, *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, Chicago: Open Court, 2005, ss. 76-77.

[591] Timothy Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013, ss. 43-44.

Her ne kadar NYO, yeni materyalizm gibi geleneksel epistemolojilere eleştirel olarak yaklaşsa da epistemolojinin epifenomenal şekilde gerçekleştiğini söyler. Yani bilgi süreci fiziksel olandan zihinsel olana doğru tek yönlü bir şekilde ve nedensel olarak işler. Ancak yeni materyalizmde epistemoloji maddenin failliğinin sonucudur. Dolayısıyla yeni materyalizm zihin ile bilgi, özne ile nesne arasında ayrım yapmadığı ve ikisi arasında sınır çizmediği için epistemolojik açıdan NYO'dan farklılaşır.[592]

Deleuze'ün mirasını devralırken kapitalist dünya sistemiyle arasına mesafe koymayan posthümanist düşünce, bu tutumunu feminist ve materyalist anlayışında da sürdürür ve her boyutuyla liberal dünya düzeniyle uyum içindedir. Posthümanizmin neoliberal dünya düzenine ayak uyduran bir anlayış olduğu fikri, Baudrillard'ın simülasyon ve yeniden üretim düşüncesiyle de bağdaşır. Cinsiyetçilik ve özcülükten kurtulan felsefi düşünce, kendisine yeni bir zemin bulmak için sürekli yeni bir üretime koyulur. Nietzsche'yi takip eden Deleuze'de bu durum "kavram yaratımı" olarak kendini gösterir. Aynı çizgiyi takip eden posthümanizm de kavramları yeniden yaratma ve farklılığı, ötekiliği merkeze alma çabası taşır. Bu, Baudrillardcı anlayışta bir "yeniden üretim" faaliyeti olarak görülebilir.

Felsefi düşüncede görüşlerin yeniden üretimleri — farkında olarak ya da olmayarak — dünya sisteminin ekonomi politiğine uygun biçimlerde tasarlanır ve bu sayede kitlelere ulaşacak imkânı elde eder. Dolayısıyla Baudrillardcı bir bakış açısıyla yaklaşıldığında, posthümanizmi neoliberal kapitalist dünya düzenine ayak uyduran bir "yeniden üretim felsefesi" olarak görebiliriz:

> "Şeyler, göstergeler ve eylemler; düşüncelerinden, kavramlarından, özlerinden, değerlerinden, göndermelerinden, kökenlerinden ve amaçlarından kurtuldukları zaman sonsuza dek kendilerini yeniden üretirler. Düşünce çoktan yok olmuşken, şeyler işlemeyi sürdürür; hem de kendi içeriklerini hiç umursamadan işlemeye devam ederler. Paradoks da zaten bunların bu koşullarda bu kadar iyi işliyor olmalarıdır."[593]

[592] Rebekah Sheldon, "Form/Matter/Chora: Object Oriented Ontology and Feminist New Materialism", *The Nonhuman Turn*, ed. Rİchard Grusin, University of Minnesota Press, 2015, ss. 196-97.
[593] Jean Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 2020, ss. 12-13.

Bu bağlamda teknoloji de materyalist ontolojide önemli bir yer kaplamasına rağmen mahiyeti ve bağlamı ıskalanan unsurlardandır. Yeni teknolojilerle insan hayatı ve emek ile tüketimin yeni formları dönüşüme uğratılır ve sonunda kişinin kendisinden ve toplumdan yabancılaşması sağlanır. Posthümanist düşüncenin atladığı en önemli hususlardan biri, kapitalist sermayenin teknolojiyi bu şekilde dizayn ettiği gerçeğidir. Teknolojinin hayatı ve insanı yeniden tanımlayıp yeniden şekillendirmesinde merkezi bir rolde olduğu analiz sıklıkla ıskalanır.

Dolayısıyla teknolojinin insan hayatına, emeğine etkisi ve yeni faillik biçimleri doğurması, kapitalist dünya düzeninin sosyal ilişkileri ve sosyal düzeni derinden değişime uğratmasıyla da bağlantılıdır. Ortaya çıkan yeni teknolojiler, kapitalist amaçlarla çok sıkı şekilde birbirine bağlıdır. Hatta bu teknolojilerin ortaya çıkış sebepleri kapitalist yeniden üretimin işleyişini sağlamaktır. Bu bağlamda teknoloji ile kapitalizm insanı ve insan hayatını farklı bir şekilde işgal etmenin yolunu bulmuştur. Posthümanist düşünce ise bu analizlerin üzerinde yeterince durmayarak günümüzde teknolojinin ana amacının ne olduğunu analiz etmeyi başaramamıştır.[594]

Kısacası Marksist materyalistlerin posthümanistlere ve yeni materyalistlere ekonomi-politik bağlamında yönelttiği eleştiriler doğru görünmektedir. Varlığın dirimselliği ve şeylerin failliği noktasında piyasaları ve kapitalist düzeni örnek olarak gösterebilen posthümanist düşünce, sermayenin teknolojiye, doğaya, insanlara ve yeryüzüne olan etkisini analizde anormal derecede etkisizdir. Her ne kadar sermayenin ve sermaye sahiplerinin dünyayı dizayn etmesi, teorik açıdan monist evren ve yatay ontoloji ile tevil edilebilse de uygulanabilirlikten ve tutarlılıktan uzaktır.

Postmodern gelenekten gelmelerinin yanı sıra, teorik tutarlılığı sağlamak için de kapitalist ekonomiye cephe almamaları posthümanist düşüncenin hem teorik hem pratik konumunu karmaşık bir hale büründürmektedir. Bu durum posthümanist düşüncenin eklektik ve disiplinlerarası, disiplinlerüstü bir hareket olmasıyla

[594] Amel Benia, Abdullah M. Dagamseh, "Capitalist Dreams, Posthuman Nightmares: AI and the Neoliberal Reordering of Humanity in Ian McEwan's Machines Like Me and Kazuo Ishiguro's Klara and the Sun", *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, c. 66, sy. 1 (2025), ss. 120-22, doi:10.1080/00111619.2024.2434160.

savuşturulamayacak karmaşıklıktadır. Zira posthümanistler liberal dünyayla uyumu sağlamak için postmodern gelenekten geldiklerini kabul etmeyecek ve onlardan ayrıldıklarını belirtecek olurlarsa bir kopuş noktasını ve teorik düzlemdeki keskin bir ayrımı öne sunmak zorundadırlar ki böyle bir ayrım görülmemektedir. Postmodern gelenekten geldikleri açık olmasına rağmen bu geleneğin en temel savunmalarından olan kapitalist dünya düzeninin reddini benimsememeleri onları ileride zeminsizliğe düşürecek derecede bir tutarsızlığa işaret etmektedir. Felsefi olarak birbirleriyle uyuşmayacak hareketleri kendisine ekleyen posthümanist düşüncenin dönemsel bir moda olmadığını ortaya koyabilmesi ve kalıcı olabilmesi için postmodern gelenekten getirdiği mirasın liberal düzenle uyum içerisinde bulunmasındaki zıtlığı çözüme kavuşturması elzemdir.

Posthümanist düşüncenin ontolojik temelinde bulunan ilişkisel, monist, transversal maddecilik tüm varoluşu şekillendirir. Maddesellikten ayrılarak, daha doğrusu ilişkisel, transversel, monist maddecilikten ayrılarak değerlendirilebilecek en ufak bir unsur dahi yoktur. Dolayısıyla her şey iç içedir, yatay bir düzlemde, başı ve sonu olmayan sıralılıkta her şey ontolojik olarak aynıdır. Başta özne-nesne düalitesi olmak üzere tüm düaliteler iptal edilmiştir. Var olanlar arasındaki aşağılayıcı farkı oluşturan hiyerarşik mesafeler ortadan kaldırılmıştır. Maddenin dirimselliği de failliği, dolayısıyla öznelliği ele geçirmiştir. Ontolojik temeli yaşamın, oluşun ve maddi dirimselliğin oluşturması öznenin ne olduğunu belirler.

C. Hümanizm Sonrası Yeni Varlık Biçimlerine Doğru: Posthümanist Öznellik

Posthümanizm öznellik anlayışını yeniden düşünme girişimini içeren bir felsefi yaklaşımdır. İnsan öznelliğini de bir öbekleşme veya makinelerle, hayvanlarla ortak-evrimleşme (co-evaluation) olarak ele alır. Bu aynı zamanda yaşamın insan-olmayan yanının daha ahlaki ve etik yaklaşımlarla içerimlenmesi anlamına gelir. Bunun için posthümanizm yaşam formlarını hiyerarşik düzenden çıkarmaya çalışan net bir politikaya sahiptir. Normatif öznellik hayvanı, bitkiyi ve tabi ki insanı belli bir merkeziyet ve ötekileştirme düşüncesi içerisinde ele alırken posthümanizm insan merkezcilikle kadınların, etnik grupların, hayvanların, ötekileştirilen grupların, hatta laboratuvar deneklerinin arasındaki bağlantıları ortaya koyar.

Transhümanist hareketin insan bedenleşmesini aşmaya çalışmasının aksine felsefi posthümanizm bedenleşmeyi sahiplenir. Bedenleşme yaşamın, çevrenin, organizmaların, var olan tüm maddenin zorunlu zeminidir. Ancak bedenleşme yaşamın, organizmaların, hayvanların, bitkilerin ve makinelerin içerisinde bulunan bir mekân düzleminde gömülüdür(embedded). Bu nedenle bilişsel bilimler, biyoloji ve felsefe beraber kullanılarak insan anlayışının karmaşık yapısı tüm ayrıcalıklarından ve özgünlüklerinden soyutlanır. İnsanı kayırmak yerine insanı içinde yaşadığı çevrenin imkanlarına açar. İnsanın kökeniyse türler arası semiyotik ilişkilerin çeşitli formlarındadır. Bu sebeple ortak evrimleşme, semiyotik etkileme ve etkilenme anlayışının, otonom ve merkezi ayrıcalıklığın yerine geçer. İnsan ve insanın tüm deneyimi çevresindeki organizmaların etkileri ve deneyimleriyle şekillenmiştir. Bunun için insan deyince zeki, otonom, bilişsel olarak ayrıcalıklı bir varlık yerine, maddi ve maddi-olmayan (immateryal) tüm verilerin birbirleriyle etkileşime girmesinin sonucu olarak ortaya çıkan hibrit bir canlı anlaşılmalıdır.[595]

Nietzsche'deki Tanrı'nın ölümünün Tanrı'nın ortaya çıkmasıyla yazgısal hale geldiği düşüncesinden ilham alınarak, insanın ortaya çıkmasıyla posthümanist durumun kaçınılmazlığının yazgısal hale geldiği, insan için kaçınılmaz bir tarihsel durak olduğu söylenebilir.[596] Bu yüzden posthümanist-oluş, ortak ve paylaşılan bir dünyayla dünyaya bağlılığı kentsel, toplumsal, ruhsal, ekolojik, hatta gezegensel anlamda yeniden tanımlama sürecinin tam kalbindedir. Bir nevi dünya-oluştur. Bundan dolayı posthümanist yaklaşımda çokluğa, heterojenliğe, maddi olarak gömülü, farklılaşan perspektiflere uygun bir hareket sahası bulunur.

Posthümanizm insan-dışıcılık değildir. Aksine insan-sonrası etik öznelliktir. Hiyerarşik dikotomilerin üstesinden gelen ve dikotomiler yerine çok yönlü ilişkiselliğe ve iletişim türlerine vurgu yapan bir projedir. Öznellik gelenekten gelen hâkim normlar ve değerlerle müzakereleri, hesap verebilirlik biçimlerini içeren kendini örgütleme ve kendini şekillendirme sürecidir. Bundan dolayı

[595] Nayar, *Posthumanism*, ss. 19-20.
[596] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 202.

posthümanizm hümanizmin sonu anlamına gelmekten ziyade, belli bir insan anlayışının sonuna işaret eder.[597]

Posthümanist düşüncede insan reddedilmeye, yok oluşa veya yoksullaştırılmaya tâbi tutulmaz. Aksine insan materyalist içkinlikle yeniden oluşturulur. Yeniden oluşturulan insan tek taraflı veya evrensel bir varlık olarak değil, konumlu ve perspektivisttir. Diğer insanlarla dayanışmayı, insan-olmayanlarla kucaklaşmayı kabul eder:

> "İnsan sonrası olmak, insanlara karşı kayıtsız olmak veya insanlıktan çıkmak demek değildir. Aksine etik değerleri, kişinin alanıyla veya çevresel karşılıklı bağlarını da içeren genişlemiş bir topluluk hissinin refahıyla birleştirmek üzere yeni bir yol demektir. Bu, klasik hümanizmin standart çizgilerinin tanımlandığı haliyle bireysel bir öznenin çıkarlarından veya Kantçıların ahlaki evrenselliğinden ve insan haklarını bütün türleri, virtüel teşekkülleri ve hücre bileşenlerini içerecek şekilde genişletme dertlerinden tamamen farklı bir etik bağ biçimidir. İnsan sonrası kuram, aynı zamanda etik ilişkiyi, ortak projelerin ve faaliyetlerin olumlu zemininde temellendirmektedir, ortak kırılganlığın olumsuz veya tepkisel zemininde değil."[598]

Posthümanist yaklaşım ne ileride oluşması beklenen ütopik bir konum ne de Silikon Vadisi gibi insan biyolojisini aşmayı ve ölümlülüğe meydan okumayı hedefleyen kâr amaçlı fütürist bir geliştirme programıdır. Doğrusal da değildir tek yönlü de değildir. Ancak tüm maddi varlığın neye dönüşebileceğine dair çok yönlü bir deneydir. Bütünleşmeyi savunur, oluşu ve oluşun aktüelleştiği yolları fark ederek dünyaya içkin olunduğunu anlamaya çağırır. Oluşun aktüelliği dışsal koşulları sağlarken öznellik oluşumu da içsel koşulları sağlayarak içkin bir referans sisteminde birbirlerine eklenir. Sonuçta her şeyin, maddi bileşenlerin katlanma ve açılmalarının karşılıklı üst üste binme süreci olduğu anlaşılır. İçsel olanlar ile dışsal olanlar bir çatışma halinde olmanın aksine karşılıklı olarak birbirine bağlı, birbirini transversal şekilde bağlayan çoklu katmanlardır:

> "O halde iki şeyi savunuyorum: Birincisi insan sonrası yakınsama çoktan başladı. İkincisi, bu yakınsama ölümcül bir kriz değil, tersine üretken, canlı ve karşılıklı ilişkiseldir. Bana göre insan sonrası özne, dinamik ve karmaşık toplumsal ve söylemsel süreçleri irdeleyen yeni materyalist bir

[597] Braidotti, *İnsan sonrası*, s. 131.
[598] a.g.e., s. 240.

> gerçekçi (grounded) düşünürdür; toplumsal ve politik adalet konularına son derece duyarlı, olumlayıcı etiğe bağlıdır."[599]

Posthümanist konum ahlaki rasyonellikten, bütüncül kimliklerden, aşkınlıktan, doğuştan gelen evrensel ahlaki değerlerden radikal biçimde yabancılaşmayı içerir. Bunun yerine hem özne oluşumlarının hem de mümkün etik ilişkilerin nötr ilişkisel yapılarıdır. Sağduyuya dayalı bir inanış olmaktan ziyade pratiğe yönelik temellendirilmiş ortak projedir. Ontolojik rolü bütüncül olmayan ilişkisel öznellikte bulunur. Tıpkı Guattari'nin ekolojiyi toplumsal, siyasi, etik, estetik boyutları arasındaki transversal bağlantılarla toplumsal ekoloji olarak açıklaması gibi.[600] Toplumsal ekoloji transversal bağlantılar kurar. Örneğin küresel ısınma, kadınlara karşı adaletsizlik, ırkçılık, yabancı düşmanlığı, tüketim çılgınlığı arasındaki bağlantıları ortaya çıkarmak gibi. Gerçeklikler tek başlarına ele alınabilecek, tek bir alana hapsedilip işlenebilecek şeyler değildir, hepsini aralarındaki transversal bağlantılar ile ele almak gerekir. Çünkü bu ilişkilerdeki özneler çok seslidir. Özne bir dizi mutasyona uğramış yeniden-yaratmayı arzu edendir. Karşılıklı bağımlı olan özneler temsil metafiziği olarak belirme yerine ilişkilerde belirirler. Öznellik kendi kendini şekillendirir ve hem organik hem de inorganik maddeleri içerir. Maddeler hem zeki hem de üretken olacak şekilde yeniden tanımlanır.

Öznelliği kuran ilişkisel kapasite, her bir varlığın kendine has ölçüde sahip olduğu öteki varlıklara doğru genişleme kabiliyetidir. Genişleyen ilişkisel özneler merkezi bir özne ve o öznenin getirdiği geleneksel bilgi sistemi hiyerarşisi olmadan var olurlar. Bu yüzden Deleuzecü tabirle ağaçsı değil, köksapsıdırlar. Hem bedenli hem de gömülüdürler. İlişkisel ve duygulanımsal güçlere sahiptirler. Her birinin farklı yetenekleri, farklı oluş hızları, süreçleri vardır. Transversal ilişkisellik ile liberal bireyler olmaktan kurtulurlar ve yine Deleuzecü tabirle an-oluş olurlar. Böylelikle hem antroposen sonrası hem de birey öncesi bir konumda bulunarak ilişkiselliklerinin çoğulluğu içerisinde gömülürler.

Posthümanist öznellik anlayışı transversal ittifakların kurulması için gerekli imkânı sağlar. Maddeler kendi aralarında da kendi değişim biçimlerinden istifade ederler. Özne insan merkezcilik sonrası ortaya çıkan ilişkisel beceriler ile donanır. Kendine

[599] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 67.
[600] Braidotti, *İnsan sonrası*, ss. 119-23.

ait zamansallığa sahiptir, nesiller boyunca geliştirdiği kendine ait virtüelliği vardır. Dolayısıyla öznellik sadece insana has ve insana dönük değildir.

Özne doğa-teknoloji, dişi-erkek, siyah-beyaz, yerel-küresel, şimdi-geçmiş dikotomileri arasında, akış halinde ve düaliteleri birbirine bağlayan alanlarda var olur. Sabit konumda olmamasıyla temsil metafiziğini yerinden eder. Doğrusal olmayıp zikzaklar yaptığı, süreç odaklı olduğu için özne anlayışlarında olumlayıcı, aktif alternatifler oluşturabilir. Doğrusal olmayan, zikzak yapan öznellik anlayışı hem bilimin hem de küresel ekonominin ilerlemeci değil, dağınık, çok merkezli ve ağ biçimli olduğunu savunur. Bu nedenle de varlıklar ilişkisellik ile çok yönlülükle açıklanır:

> "O halde insan sonrası özne gömülü ve bedenlidir; ilişkisel duygulanım hali, paylaştığımız ortak dünyaya yönelik ortak bir aidiyet duygusu ve o dünyaya dair bilgi üretir. İlişkisellik bizi oluşturan çoklu ekolojilerin tamamını kapsar. Bu tür ilişki ve müzakere ağları dünyaya aşina hissetmemizi sağlar ve bizim ekozofik varlıklar olduğumuz gerçeğini ortaya koyar; yani doğa-kültür sürekliliği içerisinde paylaştığımız karşılıklı toplu bağlantılar vasıtasıyla ekolojik olarak birbirine bağlanmış varlıklar olduğumuzu gözler önüne serer. İnsan sonrası öznenin içsel çatlakları olabilir ama aynı zamanda teknoloji ile dolayımlanmış ve küresel olarak birbirine bağlanmıştır. Yaşamsal materyalizm dünya ile duygulanıma dayalı bir yakınlık ilişkisine, sürekli değişen ilişkilerden ve daimî oluş halinden mürekkep bir ağ ile etkileşimde olma hissine vurgu yapar. Dünya ile yakınlık bir gün bizim dünyayı yeniden idrak edip ona yeniden bağlanmayı becerimize, dolayısıyla 'evimizi' onun içinde bulunma kapasitemize işaret eder."[601]

İnsan merkezciliği ve hümanizmi terk etmek eş zamanlı yok oluş ve yeniden doğuşla, insanın neye dönüşmeye kâdir olduğuyla ilgilidir. Posthümanist olabilmek hümanizmin hümanist erkek öznesinin artık yeterli olmadığı farkındalığıdır. Hümanist birliği terk edince yok oluşa gidilmeyeceği gibi, beraber-özne-oluşun bir sonraki evresinin yapı taşı olunduğu fark edilip Nietzscheci tabirle "insanca, pek insanca" kalınabilir.[602] Alternatif beraber-özne-oluş yöntemleriyle insan diğer insanlarla ve insan-olmayanlarla olan bağını kavrayabilir ve böylece epistemolojik ve etik bir dönüşüm geçirebilir.

---

[601] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, s. 68.
[602] a.g.e., ss. 98-100.

Posthümanist öznelliğin kurucu üyesi olan farklılaşma ilkesi, fark kavramının özcü olmayan yapısını fark edip onu benimsemenin aciliyetini belirtir. Posthümanizm insanı yaşamsal ve karşılıklı ilişkiler bağlamında başka var olanlara bağlar, böylece öznelliğin derininde yatan bir olumlamayı veya fark ilkesine katlanmayı teşvik eder. Bu da ancak ilke, birlik, bütünlük, üniter olma gibi üst anlatılardan geri dönülemez şekilde kopmakla mümkündür. Üniter özne anlayışından bir olmama veya fark anlayışına yönelmek başkalığa çoklu ve dışsal, başkalarına karşı da etik bir bağlanmayı sağlar. Dolayısıyla posthümanist göçebe siyasi kuram, insan merkezcilik sonrası yerleştirilmeye çalışılan biz kavrayışını ikame etmek amacıyla ontolojik ilişkisellikle donanır ve materyalist fark siyasetindeki oluşlarla çalışır.[603] Bu sebeple posthümanist öznellik bireycilik, doğallık ve bütüncüllük karşıtıdır.

Posthümanist öznellik pratikleri çağdaş öznelerin olumlu bir fark yaratma girişimlerine varoluş imkânı sağlayabilir. Hem milliyetçiliği hem Avrupa merkezciliği reddeder. Bunun yerine gezegen ölçeğinde çeşitliliği savunur ve farklılaştırılan, marjinalleştirilen düşünce imgeleri posthümanist düşünceyle hareket imkânı bulabilir. Posthümanist düşüncede bilim belli bir milliyet veya kıta eksenine değil, yeryüzü bağlamındaki göçebe ağına toplumsal olarak kaydedilir ve ekolojik olarak bütünleşir. Bu yüzden posthümanist düşüncede oluş, kişilerin kendi bağlılık hislerini ortak bir dünyaya atfetme sürecini yeniden tanımlamadır. Kentsel, toplumsal, ekolojik ve gezegen ölçeğinde bir oluştur. Öznelerin hükmettikleri ve sahip oldukları ancak bir topluluk veya yığın içerisinde kat ettikleri bir yaşam alanındaki öbekleşmedir.

Özne insan-olmayanların ağına tamamen karışmış, içkin, transversal bir oluşumdur. Bedenli özne kendisini çevreyle, ekolojiyle, insan-olmayanlarla, ki buna teknoloji de dahil, tüm çeşitliliğiyle yaşam içerisindeki karşılıklı dirimsel bağlantılarla çevrilir. Haraway insanların beraber evrimleştiği, beraber oluşa katıldığı, yaşam içinde sürekli bağlantı içerisinde olduğu insan-olmayan unsurlarla insanları "yoldaş türler" olarak isimlendirir. İnsanlar, köpekler, nesneler, hepsi bu sürecin içerisinde yoldaş tür olarak etkindir. Yoldaş tür olmak benlikle ötekinin, kültürle doğanın ve her türlü diyalektiğin üstünde yer alır. Diyalektik yöntemleri bir krize sokarak

[603] Braidotti, *İnsan sonrası*, ss. 129-31.

normları, değerleri, söylemleri istikrarsızlaştırır. Böylece karmaşık bir etiği ortaya çıkarır.[604] Yoldaş türler etkileşim içerisinde birbirlerini değiştirir, şekillendirir, hatta kısmen birbirlerini oluştururlar. Yoldaş türlerin açtığı bu imkana makineler, moleküller, bilimciler, avcı toplayıcılar, köpekler ve her soydan, cinsten, türden dişiler katılır.[605] Yoldaş türler posthümanist öznellik kuramının kendi kendini örgütleyen, sürdürülebilir bir maddesellik mefhumunu ve post-antroposantrik ilişkilere dair transversal bir genişlemeyi çok güzel yansıtır. Zira öznellik insan-olmayan failleri içeren öbekleşmedir, antroposa münferit bir imtiyaz tanımaz. Aşkın dünyaya ait bir akla bağlı değildir. Temsiller dikotomilerle belirlenmez ve özneler ilişkilerin içkinliğine dayanır. Dolayısıyla insanlar da hayvanlar da robotlar da organizmalar da hayali karakterler de bütünüyle yeryüzünü kapsayan transversal bir oluşum olarak görülür. Mevzu bahis kapsayıcılık düşünüldüğünde posthümanist öznelliğin ahlaki ve bilişsel evrenselciliği reddetmesine rağmen evrenselliğe talip olduğu söylenebilir. Tekil özneler kuvvetli bir kolektif-oluşa ve ilişkiselliğe dayanır:

> "İnsan sonrası yakınsamanın öznesi 'Erkekinsan' değil yeni bir Kolektif öznedir; 'biz-(hepimiz)-bu-işte-beraberiz-ama-biz-bir-değiliz' türünden bir öznedir. Bu, insanlığın hem yaralanabilir hem başkaldıran bir kategori olduğu anlamına gelir. İnsan sonrası öznelliği ikili karşılıklılıklar üzerinden anlayamayız, aksine kendini içkin bir oluş süreci olarak anlayabiliriz. Bu, hümanizmin Homo Universalis'ten başka bir şeye veya insanmerkezciliğin Antropos'tan başka bir şeye dönüşümüdür."[606]

Posthümanist öznellik tek bir cümle ile özetlenecekse bu kesinlikle: "Biz-(Hepimiz)-Bu-İşte-Beraberiz-Ama-Hepimiz-Aynı-Değiliz" cümlesidir. Ancak "biz bu işte beraberiz" anlayışındaki beraberlik belirli bir şey değildir, inşa edilmesi gerekir. Posthümanist öznellik post-kimlikçidir ve öznelliğin olumlayıcı etiği de insan-olmayana saygı temelinde bulunan zoe, jeo, tekno eşitliktir. Yaşam araçsallaştırılmak yerine yaşamın kendisi olumlanır. Nesne olarak görülen şeyler liberal kapitalist anlayışın aksine kâr amacı gütmeden yaşam deneyimleri olarak el üstünde tutulur. Özneler kendini örgütleyen ama kaotik olmayan yaşamsal bir karşılıklı bağlantı içerisindedir. İnsanlar, insan-olmayanlar, bilgisayar ağları

[604] Donna Haraway, "Siborglardan Yoldaş Türlere: Teknobilimde Akrabalığı Yeniden Şekillendirmek", *Başka Yer*, çev. Güçsal Pusar, Metis Yayınları, 2023, s. 242.
[605] a.yer.
[606] Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, ss. 76-77.

ilişkilerin karışımını gerektiren bir etik pratiğe sahiptir. Öznellik yaşamsal materyalizm içerisindeki neşe etiğinde konumlanır. Böylece özneler ilişkisel kapasitelerini idrak edebilir, yaşamın bir etki etme ve etkilenme süreci olduğu fark edilerek oluş ve yaşamsal yaratıcı güçler olumlanır.

Posthümanist düşüncedeki "biz insanlar" ifadesindeki "biz", birliği ve aynılığı ifade etmez. Çünkü insan maddi olarak gömülü, bedenli, farklılaşan, duygulanımsal ve ilişkisel bir varlıktır.[607] Öznenin maddi olarak gömülü olmasıysa soyut evrenselliğe mesafe almak demektir. Bedenli ve beyinli —bilinçli değil, beyinli— bir varlık olmasıysa aşkın bilinç fikrinin merkeziliğini yıkmak anlamına gelir. Farklılaşan varlık olması, farklılığı olumsuz ve değersiz anlamına indirgemeden zıtlık ve diyalektik mantıktan çıkarmaktır. Çünkü fark içkin, olumlu ve dinamik bir kategoridir. Son olarak duygulanıma ve ilişkiselliğe yapılan vurgu ile bireyci özerklik reddedilir. Tüm bu birlik ve aynılık düşüncelerini reddetmek evrenselcilik denen Avrupa merkezli Aydınlanma düşüncesinin hegemonik ve emperyal insan anlayışlarını reddetmek manasına gelir. Bu yüzden "biz insanlar" ifadesindeki topluluk üniter ve kendinden menkul kategoriye duyulan inancı askıya almak için kullanılır. İnsanın bedenli, gömülü, duygulanımsal bir zemine sahip olması hem etik sorumluluk hem de epistemolojik yollar bulma açısından bireysel ve kolektif kapasiteyi zenginleştiren bir bilgi biçimidir.

Posthümanist düşüncenin üç temel kolu vardır. İlki tepkisel posthümanist biçimi oluşturan ahlak felsefesinden gelir. İkincisi analitik posthümanist biçimi oluşturan teknoloji çalışmalarından gelir. Üçüncüsü ise eleştirel posthümanist anlayışı oluşturan hümanizm karşıtı öznellik felsefeleri geleneğinden gelir. [608] Ahlak felsefesinden gelenler posthümanist etiği oluştururken hümanizm karşıtı öznellik felsefelerinden gelenler hümanist insanı dekonstrüksüyona uğratır. Teknoloji çalışmalarından gelenler önceki iki kısmın da içine giriyor. Çünkü bilimsel gelişmeler ve teknolojik çalışmalar her ne kadar yeni bir öznellik anlayışı oluşturulmasına ciddi katkılar sunsalar da öznelliğin hangi çıkarımlara dayandığını önemsemezler. Çalışmaları boyunca öznelliği ve buna bağlı olarak politik analizleri

[607] a.g.e., s. 24.
[608] Braidotti, *İnsan sonrası*, s. 55.

dışarıda tutarlar. Felsefi posthümanizm burada devreye girerek bu ciddi açığı kapatmaya girişir. Posthümanist düşünceye göre bilimsel ve teknolojik gelişmelere paralel olarak öznellik anlayışına değinmek elzemdir. Çünkü sağlam felsefi temele dayanan öznellik, pek çok sahaya dağılmış verileri bir araya getirme imkanını sunar. Bilimsel gelişmeler ve teknolojik çalışmalar yok saysa da normlar, değerler, toplumsal ilişkiler, sosyalleşme biçimleri ve politik yönetim unsurları belli bir özne biçimini varsayar ve ona göre davranır. Bu noktada da bilimsel ve teknolojik sahanın görmezden geldiği eksiği, posthümanist düşünürler farklı sahalardaki disiplinlerarası unsurları bir araya getirerek giderir.

Günümüzde sermayenin, verilerin, bilginin ve mülkün bitler, baytlar şeklinde küresel olarak dolaşımı da posthümanist öznellik biçiminin etkileşimleriyle şekillenir. Tüketiciler her adımda çoklu seçme özgürlüğüne sahip tercihlerle karşı karşıya kalır. Önceden zorunlu olarak banka şubesine gitmekle veya banka şubesine telefon açmakla meydana gelen işlemler günümüzde otomatların üstlendiği, önceden kaydedilmiş bir dizi algoritmaya sahip posthümanist bir cevaplama sistemi ile yer değiştirmiştir. Artık internet üzerindeki etkileşimlerle şekillenen ekonomik sistem, kıtalar ötesi hatlardan ve otomat yanıtlarından ayrılamaz konumdadır. Ekonomik düzenin teknobilimsel yapısı her şeyi bilimsel ve iktisadi olarak kontrol altına almaya yatırım yapar. Bilimsel ve teknolojik çağda yapılan genetiğe dair çalışmalar da bunun bir göstergesidir. Ürün olarak hayvanların genetiği üzerine yapılan çalışmalar, hayvanların sadece yoldaş tür bakımından değil, organik-yapay dikotomisini yerinden etmesi bakımından da posthümanist düşünceye etki eder.

Örneğin ilk klonlanan hayvan olan koyun Dolly doğa-kültür anlayışını bulanıklaştırır. Çünkü Dolly organik olarak tanımlanamaz, bundan dolayı onu doğaya atfetmek de zorlaşır. Dolly anne rahmine düşmemiştir, bir anne ve babadan ortaya çıkmamıştır. Aksine laboratuvarda üretilmiş, organizma ile makinenin heterojen bir karışımıdır. Dolly etinden, sütünden ve yününden elde edilecek gelirler sisteminin bir ferdi olarak ortaya çıkmamıştır. Kendi türünün hiçbir üyesinin kızı değildir, aynı zamanda yetim ve kendisinin annesidir. Yeni bir cinsiyetin ilk üyesi, ataerkil akrabalık sisteminin, cinsiyet dikotomilerinin ötesindedir. Böylece postmodern simülakr düzen mantığını nihai sapkınlık noktasına taşır. Hem insanlık hem gezegen tarihinde yer alan kadim bir hayvan olan

koyun türünden olması onu arkaik kılarken laboratuvar ortamında üretilmiş olması da onu hipermodern kılar. Böylelikle Aydınlanma ilerlemeciliğinin düalitesi dumura uğratılır. Geçmişten miras gelen kategoriler bulanıklaşır, düşünceye derinlik, yoğunluk ve çelişki katılır. Artık hayvan olmayan ama tam bir makine de olmayan bu teşekkül posthümanist durumun ikonu olarak görülebilir. Yine posthümanist bir özne olarak tanımlanabilecek Onko-fare dünyanın ilk patenti alınmış hayvanıdır. Araştırma amaçlı yaratılmış transgenik bir organizmadır. Onun yaratılış amacı laboratuvarlar ve piyasalar arasında kâr amaçlı işlemleri, patent ofislerini, araştırma tezgahlarını birbirine bağlamak ve onların arasındaki ilişkiselliği sağlamaktır. Onko-fare meme kanserinin tedavisini bulmak için bir dizi işleme tabi tutulmuş, hayatını da bu sebeple kaybetmiştir. Bu manada pek çok kadının yaşamını kurtaran, İsavâri bir figür olarak dahi görülür. Doğmamış ancak imal edilmiş bu canlılar, doğal düzeni kirleten varlıklar olmaktan ziyade, yerleşik kodları yerle bir eden ve böylece posthümanist öznenin istikrarını bozan ve onu yeniden inşa eden siber varlıklardır.[609]

Bu noktada şuna da dikkat etmek gerekiyor ki hayvanlar ve diğer var olanlar için konuşmaya çalışan insan —her ne kadar bakış açısını ve sorumluluğunu genişlettiğini söylese de— yine sadece insan olarak ve insan türü için konuşmaktadır. Çünkü bir hayvanın bir insan gibi ahlaki yükümlülükler talep etme yetisi bulunmaz. İnsan kendi acıma duygusunu ahlaki yükümlülüklerle beraber değerlendirirken türler arası bir analiz yaptığı sanrısına kapılır.[610]

Her ne kadar kediler, köpekler gibi bazı hayvan türleri insanlar için endişelenip onları korumaya çalışsa da genel olarak hayvanların ve diğer canlıların hiçbiri başka canlıları, insanları veya dünyayı kendilerini özne konumuna koyarak, bilişsel, ahlaki ve estetik açıdan tasavvur edemez. Aynı şekilde kendilerini diğer türlere karşı sorumluluk sahibi olarak da konumlandırmazlar. Dolayısıyla canlıların tümünü baz aldığımızda, evrensel olarak geçerli bir sorumluluk ve öznellik söz konusu değildir. İnsanlar hayvanlara karşı sorumlu, duyarlı ve ahlaki görevler edinerek yaklaşsa da hayvanların çoğunluğu için böyle bir şey söz konusu değildir.

---

[609] a.g.e., ss. 98-99.

[610] Cora Diamond, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, Mass.: Bradford Books, 1996, s. 333.

Hayvanlar, insanlara da diğer canlılara da hatta kendi türlerine de saygı göstermek gibi bir zorunluluk hissetmezler. Dolayısıyla posthümanizmin faillik anlayışının gerçek manada uygulanabilir olduğu şüphelidir. İnsan olmanın ne olduğunu düşünürken insan merkezciliğinin ve insan ayrıcalıklılığının ötesine giden posthümanist anlayış hümanizmden kopmaya çalışsa da insan doğası ve insan paradigması çerçevesinde analiz yapar. Posthümanist temsillik ve ontolojik iddialar sadece insanları kapsayan mahiyettedir. Hiçbir hayvanı, bir ağacı ya da bir taşı bu argümanlarla sorumlu tutamaz veya bu argümanları onlar için geçerli kılamaz.[611]

Posthümanizmin çelişkiye düştüğü en belirgin hususlardan birisi insanı ahlaki bir varlık olarak tanımadığını belirttikten sonra insanın dünyaya, doğaya hatta cansız varlıklara, makinelere güç uygulamaması, onlar üzerinde tahakküm kurmaması gerektiğine dair bir ödev çıkarmasıdır. İnsan ahlaki bir varlık değildir, insan otonom bir varlık değildir, insan tüm faillerle beraber bir arada olan bir faildir. Ancak yine de insan kendine hâkim olup doğaya, makinelere, hayvanlara ve diğer insanlara karşı tahakküm kurmaktan uzak durmalıdır. İnsan tüm varlıklar arasında eşit düzeyde bir fail ise insana böyle bir görev, böyle bir ödev nasıl yüklenebilir? Eğer insan ahlaki bir varlık değilse ona bir şeyleri buyurmak, bir şeylerden elini çekmesi gerektiğini söylemek ne kadar doğrudur? Bir yandan insanın ontolojik statüsünü, failliğini, varlığının önemini tüm her şeyle eşitlemek, diğer yandan varlığın çobanıymış gibi davranıp insanın kendisi dışındaki her şeye dair farkındalığa sahip olmasını istemek, posthümanist felsefede sık göze çarpan bir çelişkidir. Tüm bu tutarsızlıklara ve uygulanabilirliğe dair soru işaretlerinden ötürü posthümanizm yavan ve basma kalıp söylemlere sahip[612] bir ontolojik pasifizm[613] olarak nitelendirilebiliyor.

Posthümanist teori ve ontoloji yaygın kabule ulaşsa bile büyük balık küçük balığı yutar güdüsüyle hareket edilip edilmeyeceği meçhul kalacaktır. Çünkü kendilerini evrenin diğer parçalarıyla eşit düzeyde failler olarak tanımlayanların doğal hayattaki işleyişi kendisine dayanak yaparak güç merkezli hareket etmeleri

[611] Kate Soper, "The Humanism in Posthumanism", *Comparative Critical Studies*, c. 9, sy. 3 (2012), ss. 375-76, doi:10.3366/ccs.2012.0069.
[612] "Against the Theoretical Avant-Garde, Some Thoughts against Rosi Braidotti's PostHumanities", *Mark Carrigan*, 31.03.2020, https://markcarrigan.net/2020/03/31/against-the-theoretical-avant-garde/.
[613] van Ingen, "Beyond The Nature/Culture Divide?", s. 537.

meşrulaştırılabilir. Zira Afrika savanasında kendi yararı için hareket eden bir aslanın tehdit olarak algıladığı her canlıya tahakküm kurması posthümanist teorisyenler için diğer varlıklarla eşit ölçüde bir faillik olduğundan aslanın hakimiyet güdüsünü meşrulaştırıp insanın hakimiyet güdüsünü meşrulaştırmayan ana unsuru bulmak gerekecektir. Eğer bunun için insanın düşünce yapısından, vicdani, ahlaki veya etik duygularından bir dayanak çıkartılacak olursa yine insanın ayrıcalıklılığı üzerinde konuşulmaya başlanabilir. Veya bunlara başvurmadan insanın evrimsel bir sürecin kendisini getirdiği nokta sebebiyle öyle davranması gerektiği söylenirse de bu defa insan dışındaki canlıların evrimsel durağının bu noktaya varacağına dair deliller öne sürülmek zorunda kalınır.

Yine de posthümanizm insanı aşmanın performatiflikle ve doğrusallıkla yaratılması gereken bir pan-insanlık olmadığını söyler. Daha ziyade ontolojik ilişkisellikle birbirine bağlanan bedenli, gömülü, transversal benliklerdir. Maddi dünyaya derinlemesine yerleşik olmak, bedenli ve ilişkisel olmanın kaynağıdır. Varlıklar birbirine bağlı ve birbirinden farklı olabildiği için de transversaldir. Hem insanla hem insan-olmayanla yapısal olarak akrabadır. Her şey esasında aynı maddenin varyasyonlarından ibarettir. Çevresel de olsa toplumsal da olsa ilişkisel de olsa madde içindeki birlik ile tanımlanır. Her şey maddi birliğin altında farklılaşarak var olur. Var olanlar etkileme ve etkilenme kapasitesine sahip olarak ilişkiselliklerini sürdürür. Yani insanlar sırf akıldan ya da zihinsel yetilerden ibaret değildir, bunların üzerine de temellenemezler. İlişkisel bağlarla aktüelleşen dirimsel bir kuvvet olarak duygulanımın otonomisi üzerine temellenirler. Duygulanım ise bireysellikten kopuktur. İnsanlar ve insan-olmayanlar ilişkisel evrenin karmaşıklığı ile birleşiktirler. İnsana mahsus olmayan yaşam bireyselliğin engellerini ortadan kaldırarak ilişkiselliği destekler.

Topluluk ağları ve kurumsal örgütlenmeler bedenlerin öbekleşmeleridir. Fakat bu sadece insanların, şehir ve devletlerin hiyerarşik örgütlenmelerinden ve kişiler arası ağlarından ibaret değildir. Bedenlerin öbekleşmelerine besin ve fiziksel emekten basit aletlere, karmaşık makinelerden binalara değin kendi fiziksel muhitleri olarak iş gören başka madde bileşenleri de dahildir.[614] İnsan-dışı varlıklara atfedilen roller

[614] Landa, *Yeni Bir Toplum Felsefesi*, s. 28.

sadece simgesel bir yansıtma olarak ele alınamaz. Olayların ve süreçlerin içerisinde insan-dışı varlıklar da aktif şekilde bulunur. Ancak bu maddi olgularla, fiziksel yasalarla, nedenselcilik içerisinde ifade edilen bir aktiflik değildir. Aksine doğal nesnellikten daha açık, daha iradi bir faillik türüdür.[615] Dolayısıyla posthümanist çağın transversal ittifakında insan-olmayan failler, toprak, su, bitki, hayvanlar ve yapay failler olan plastik protezler, yazılımlar, algoritmalar iradi bir faillik içerisinde var olur. Örneğin Hayles, bir kodlama işleminde failliğin yazan, yazı, bilgisayar ve kullanıcılar arasında dağıldığını belirtir.[616] Yani her özne çevreye bağlı, ölümlü, kolektif bir oluşumdur. İnsan organizması da bir dizi mümkün kaynak ve kuvveti bağlanmış, bir arada kalan olarak var olur. Bu nedenle onu makine diye tanımlamak daha yerinde olacaktır. Ancak insan makinesi bir aparat veya faydacı bir amacı olan bir şey değil, daha ziyade eş zamanlı olarak hem daha soyut hem de daha maddi olarak gömülü bir şeydir. Çevreye bağlı olan bu bedenli-oluş her daim doğal, toplumsal, insanî ve teknolojik çevrelerden beslenir. Çevresini bütünleştirir ve dönüştürür onlarla bütünleşir ve dönüşür:

> "'Şimdiye layık olmalıyız' ve bu sebeple tam da bu dünyanın öznesini bedelli ve gömülü kılan çağdaş kültürün bir parçası olmalıyız. Gerçekten kaçış şöyle dursun, insan sonrası düşünce, çağdaş özneyi kendi tarihselliğinin koşullarına kaydeder.
>
> Bu açıdan yaşam ne metafizik bir mefhum ne de semiyotik bir anlamlar sistemidir; kendini ampirik edimler çokluğu üzerinden ifade eder. Yaşam, sadece yaşam olmaklığıyla, karmaşık somatik, kültürel ve teknolojik ağ sistemleri boyunca yaşamsal bilgi kodları üzerinden enerji akışlarını aktüelleştirerek kendini ifade eder. İşte bu yüzden amor fati fikrini şimdi, burada, çoklu ve başkalarıyla paylaştığımız bir hayatın yaşamsal süreçlerini ve ifadesel yoğunluğunu kabul etme biçimi olarak görüyorum."[617]

Bu sebeple posthümanist özneler en az üç düzeyde ilişki tesis ederler. Kendileriyle, başkalarıyla ve bizzat dünyayla. Dünyanın çevresel, toplumsal, duygulanımsal ekolojilerini tanır, insan-dışı varlıkların failliğini idrak ederler. Böylece öznelliğin, failliğin aşkın akılla ilgili olmadığını anlar. İlişkilerin diyalektik bir bilinç görüşünden oluşmadığını fark eder. Tüm etkileşim sürekli akışların içerisinde

[615] Latour, *Toplumsalı Yeniden Toplama*, s. 26.
[616] Hayles, *My Mother Was a Computer*, s. 151.
[617] Braidotti, *İnsan sonrası*, s. 239.

benlikler üstü şekilde oluşur. Daha ziyade ilişkisellik içerisindeki gömülü, bedenli, ilişkisel, duygulanımsal iş birliği yapan varlıklardır. Zoe, jeo, tekno dolayımındaki tüm ilişkiler maddenin hem birliğini hem de farklılaşan yapısını vurgular.

Hümanist öznelliğin farklılaştırdığı ve ötekileştirdiği toprak, su, rüzgar, yağmur, canlı ve cansız bedenler, iklimsel bedenler, virüsler, bakteriler, moleküller, inorganik nesneler, cesetler, hayvanlar, mitolojilerdeki gibi melez türler, kurgusal bedenler, istismar edilen, öldürülen, nesneleştirilen bedenler, radyoaktif parçacıkların atıldığı bedenler ve hatta bedensel sınırları aştığı düşünülen salya, dışkı, kan ve irinin oluşturduğu zelil bedenler olumlayıcı ve dönüştürücü şekilde sürece dahil edilirler. Bu bedenler feminist kuramın da vurguladığı üzere heteronormatif eril yapılara ve diğer baskılara karşı maddesel ve söylemsel aktörlere serbest alanlar açabilirler. İlerleyiş, akıl, kontrol, ölümsüzlük gibi Aydınlanmacı idealleri alt üst ederek hümanizmanın ötesine geçebilir. Farklı ve öteki görünen bedenlerin özelliklerini kabul edip daha eşitlikçi, yaşanabilir, bedenler-arası olan bu özneler düaliteler arasındaki ilişkisel ağlarda kurulurlar. Evrensel insan merkezciliğin birliğini sorunsallaştırarak çoklu dolaşımda öznelliklerin inşa edilmesini sağlarlar. İnsan merkezcilik ve türcülük anlayışları devre dışı bırakılarak insan ve insan-dışıların ekolojik, teknolojik, biyolojik ilişkilerle inşa ettiği özneler-arasılıkta konumlandırılırlar. İnsan-dışılar ne makinedir ne nesnedir ne de farklı bir eksikliğe sahiptir. Sibernetik, klonlanmış, zombi, toksik, anormal, tekinsiz bedenlere sahip olabilirler. Oluş hareketlerini sürdüren alanlarda arzuların, hayallerin, söylemlerin, edebi temsillerin gerçekleştiği yerlerde ortaya çıkarlar. Bedenler diğer bedenlerle olan dolaşıklıklarında inşa edilip dönüşürler ve diğer bedenlere eklemlenirler. İnsan olmayan bedenlerle ontolojik bağlantılara girip yeni yaşam formları ve yeni bedenler geliştirirler.[618] İnsanın merkezden çıkarılmasıyla tür hiyerarşisi birbirine karışır. İnsanı desteksiz bırakan bu durum sosyal bilimlerin de epistemolojik temellerinden kopması manasına gelir. Bu yüzden insanla beraber sosyal bilimler, beşerî bilimler de yeniden tanımlanmak ve temellenmek zorunda kalır. Ancak başlangıç beşerî bilimlerin değil, insanın tanımlanması noktasındadır. İnsanın insan-dışı bağlantıları ve donanımı onun pek

[618] Yüzgünoğlu, "Öte-İnsan Bedenleri", ss. 123-27.

çok karmaşık ara yüzle beraber var olduğunu gözler önüne serer. Tüm bunlar olumsuz ve üstünden gelinemeyecek engeller olmaktan ziyade biyogenetik kodların, telefonun, telekomünikasyonun, yeni medya ve bilgi teknoloji kaynaklarının kullanılmasıyla aşılabilecek şeylerdir. Posthümanist öznellik özerkliği ve kendine dönük disipliner saflığı heteronomi ve çok yüzlülük ile yeniden şekillendirir.[619]

Öznellik konusunda posthümanist yaklaşımın özel bir isimlendirmesine de değinmek gerekir; göçebe özne. Deleuze'den devralınan göçebelik kavramı hem posthümanist düşüncenin Deleuzeyen damarını yansıtırken hem de öznelliğe dair tüm özellikleri tek bir kavramda özetleme imkânı sağlar. Göçebe özne genel olarak özneye, özel olarak da feminist özneye ilişkin postmodern ve kültürel bakımından ayrıştırılmış algının ifadesidir. Postmodern olduğu gibi postendüstriyel, postkolonyal olarak da tanımlanabilecek bu özne sınıf, ırk, etnik köken, cinsiyet, yaş gibi herhangi bir ayrıştırmaya girmeden birbirleriyle transversal etkileşenlerin veya bunların birçoğunun aynı anda meydana gelişi anlamına gelir.[620] Bu bakımdan nispeten yeni bir kavram olan gebe-posthüman'a da benzer. Çünkü kavram, pek çok olasılığı kendinde barındıran, içerisinde sayısız potansiyeli taşıyan, kendiliğinden maddeci, posthümanist çoğulcu bir imkândır.[621]

Göçebe özne feminist olmasından dolayı da cinsel fark veya toplumsal cinsiyet sorunlarına öncelik verir. Feminist kuram logosun merkezî düşünceden göçebe düşünceye doğru dönüşüm alanıdır. Postyapısalcı cinsiyet farklılığı kimlik, öznellik ve epistemolojiyi kesintiye uğratır ve kimliğin, öznelliğin ve iktidarın birbirine bağlılığına odaklanır.[622] Göçebe öznellik postmodernizm ve postyapısalcılık gibi felsefi geleneklere aykırı olmayan, kamusal alandaki gücünü arttırmak ve ikame etmek için diğer felsefelerle iş birliği içerisinde olan bir girişimdir.[623]

---

[619] Braidotti, *İnsan sonrası*, s. 185.
[620] Dolphijn, van der Tuin, *Yeni Materyalizm: Görüşmeler ve Kartografiler*, ss. 43-44.
[621] Başak Ağın, "Ekofeminizmden Materyal Ekofeminizme: Her Daim 'Gebe' Posthüman", *PENTACLE*, 19.01.2025, https://thepentacle.org/2025/01/19/ekofeminizmden-materyal-ekofeminizme-her-daim-gebe-posthuman/.
[622] Braidotti, *Göçebe Özneler*, s. 90.
[623] a.g.e., s. 31.

Göçebe öznenin kaynağına doğru gidildiğinde Derrida, Deleuze, Irigaray gibi postyapısalcıların merkezî özne görüşüne karşı azınlık-oluş, öteki-oluş süreçlerini öne çıkarmasına rastlanır. Öteki-oluş da göçebe özne de metafor değildir. Maddi olarak bedende gömülü, bedenleşmiş alanları ve iktidar ilişkilerini anlamak için eleştiri aletleridir. Değişimin, dönüşümün ve olumlamanın yaratıcı ifadeleridir. Dolayısıyla öznellik anlayışı postyapısalcı neslin elinde yeni ufuklara yelken açmıştır. Bu açılım ne kendine atıfta bulunan metinselliği ne de apolitik bir vazgeçişi barındırır. Yaratıcı bir proje olarak anın ruhuna uygun, nitel bir bilinç değişimini imler. Hâkim özne oluşumlarını hedef alır. Kendisi hakkında düşünmeyi bireysel bir etkinlik olarak değil, karşılıklı ilişkilere, toplumsal mübadele ağlarına dayanan etkileşimli kolektif bir süreç olarak görür. Öznelliğe dair bu tür yeni anlayışların ciddi bir bölümü postyapısalcılık sonrası toplumsal kuramlardan ve felsefelerden çıkmıştır.[624]

Ancak Baudrillardcı bir bakış açısında böylesine bir öteki etiği ötekinin kendisini ortadan kaldırdığı için yanlıştır. Baudrillard'a göre yaşadığımız çağ, ötekiliğin dramasının katmerli şekilde yaşandığı ve izlendiği bir çağdır. Böylece her yerde ötekinin yokluğu dramatize edilir ve insan oluş tecrübesinde önemli bir yer tutan yabancılaşma göz ardı edilir. İnsanlar artık gölgesi olmayan varlıklara dönüşürler. Ötekinin her yerde zikredilmesi ötekinin hiçbir yerde olmamasının sonucudur. Baudrillard'a göre öteki ve farklılık aynı şey değildir. Aynı olmadığı için de farklılığın bir ütopya olduğu anlaşılamaz. Farklılıkları ayırt etmek, farklılıkları uzlaştırmak ve farklılıkları kıyaslamak mümkün değildir.[625] Dolayısıyla farklılık birbirine sınırlar çekilebilecek tanımlara da sahip değildir.

Baudrillardcı bakışa göre posthümanist düşüncenin farklılığın mahiyetini kavrayamadığı ve farklılığı bastırılan bir indirgeme olarak algıladığı söylenebilir. Baştan yanlış bir varsayımla, yanlış bir noktadan hareket edildiği için de var olanlarla ilgili yapılan çıkarımların doğruluğa isabet etme imkânı da azdır.

Ötekilik lehine sınırları bulanıklaştırma politikasının da Baudrillardcı simülasyon çağıyla orantılı olduğu da ayrı bir husustur. Liberal çağın yeniden üretim sistemiyle

[624] a.g.e., ss. 20-21.
[625] Baudrillard, *Kötülüğün Şeffaflığı*, ss. 128-31.

uyumlu olan ve yeni kavramların üretim politikasını benimseyen posthümanizm, simülasyon çağına uygun şekilde sınırları bulanıklaştırır. Böylece özün bertaraf edildiği yeni düşünce sahasında hiçbir şey bir yere ait değildir ve her şey birbirinin yerine geçebilir. Hiçbir şeyin bir yere ait olmadığı noktada her şey her yere savrulabilir:

> "Bütün kategoriler karşılıklı olarak birbirine bulaşabilir, her alanın yerine bir diğeri geçebilir: Türlerin karışması. Cinsellik artık yalnızca cinsellikte değil, başka her yerdedir. Politika politikada değildir artık, tüm alanlara mikrobunu saçmaktadır: Ekonomi, bilim, sanat, spor… Böylece her kategori bir geçiş evresi yaşıyor ve her kategorinin özü, 'suyun belleği' gibi saptanamaz bir iz bırakarak yok olup gidene dek evrenin bütününde, önce son derece büyük, ardından sonsuz küçük dozlarda çözünüyor.[626]
>
> … Artık hiçbir şey (Tanrı bile) sona ererek ya da ölümle yok olmuyor; hızla çoğalarak, sirayet ederek, doygunluk ve şeffaflık yoluyla, bitkinlik ve kökü kazınma yoluyla, simülasyon salgını ve ikincil varoluş olan simülasyona aktarılma yoluyla yok oluyor her şey. Artık ölümcül bir yok olma biçimi değil, fraktal bir dağılma biçimi vardır.[627]"

Posthümanist öznellik zemini hümanizm sonrası ve hümanizm karşıtı konuma, özellikle postyapısalcılığın epistemolojik ve siyasi temellerine dayanarak onların ötesine geçmeye çalışan konumdadır. Kıta Avrupası felsefesinin son dönemlerindeki epistemolojik konumlarından ortaya çıkan yeni öznellik oluşumlarına yönelik alternatif bakış açıları sunar. Öznellikler sadece hümanizm muhalefetinden oluşmaz, aynı zamanda başka öznellik görüleri de yaratır. Hümanizmin kategorik düzeyde değersizleştirdiği farka dair varoluş biçimleri hümanizmin kategorik anlayışının sınır tanımlayıcısı olmaktan çıkarılarak posthümanist düşüncenin öznellik biçimlerine dönüştürülür.

Göçebeliğin isim babası Deleuze öznenin bedenli olduğunu, ancak bu bedenliliğin doğal ve biyolojik değil, bedensel bir materyalizm olduğunu belirtir. Beden toplumsal ve sembolik kuvvetlerin karmaşık bir ilişkisinin ve etkileşiminin sonucudur. Öz değildir, biyolojik bir töz de değildir ne cinsel ne de cinsiyetleştirilmiş kimliklerin özcü tanımlarıyla tanımlanamaz. Bedenleşmiş özne hareketlilikle, değişimle, oluşla mâlul bir süreç ifadesidir:

---

[626] a.g.e., ss. 14-15.
[627] a.g.e., s. 11.

> "İnsan sonrası göçebe özne, materyalist ve vitalisttir; bedenli ve gömülüdür; kitap boyunca vurguladığım üzere, 'konumlar siyasetine' özgü radikal içkinlik uyarınca sıkı sıkıya bir yerde konumlanmıştır. Çok yüzlü ve ilişkisel bir öznedir bu; Spinoza'nın, Deleuze ve Guattari'nin, ayrıca feminist ve postkolonyal kuramların aracılığıyla, monist bir ontoloji içerisinde kavramsallaştırılmaktadır. Bizzat insan sonrası düşünceye damgasını vuran ilişkisel yaşamsallık ve temel karmaşa aracılığıyla aktüelleştirilen öznedir."[628]

Göçebe öznellik merkezin istikrarsızlaştırılması ve süreç haline dönüştürülerek harekete geçirilmesi ihtiyacına işaret eder. Marjinal öznelerle etkileşime girerek ana akım özne konumlarına meydan okur. Bundan dolayı asıl derdi kaçış çizgileri oluşturmaktır. Yani herhangi bir dikotomik ayrıma düşmeden, yaratıcı, alternatif bir oluş mekânı yaratmaktadır. Erkek öznenin değersizleştirdiği ötekileri ne göz ardı etme ne de yüceltme yoluna gitmeden tüm özne birimlerine varoluş imkanını sağlayabilmek için gerekli alanı oluşturmaya çalışır.[629] Göçebelik sınırların sabit olmadığına, akışkan olduğuna dair bir farkındalıktır. Ne doğrusal ne de teleolojik bir yanı vardır. Bedenleşmiştir, bu sebeple kültüreldir. Teknolojik açıdan insanla insan-sonrasının birleşimidir, melezdir, karmaşıktır, bir siborgdur.

Posthümanist özne eko-felsefe doğrultusunda, çokluk içerisinde ve çokluk tarafından inşa edilen, farka dair varoluşları işleyen ve kendisi de farklılaşmış ama aynı zamanda belirli bir temeli olan öznedir. Kuvvetli bir kolektif hissiyata, yani toplum inşa etmeye dayanan bedenli, gömülü ve bu haliyle de hesap verebilir yeterliliğe sahip biçimdedir. Öznelliğin bulunduğu konum karmaşıklıktan yanadır ve oluş etiğine dayanır. Öznenin odak noktası üniter olmanın aksine göçebedir. Bu haliyle her tür hümanizmin ve onun çağdaş varyasyonlarının karşısındadır. Yani bireyciliği reddederken göreceliğe ve nihilist yenilgiye de uzaktır. Dolayısıyla hümanizmin standartlaştırdığı sabit bireysel öznenin çıkarlarından tamamen farklı bir etiği savunur. Özne ben merkezci bireycilik engelini ortadan kaldırır, yerine tüm var olanlar arasında geniş kapsamlı karşılıklı bağlantılar koyar.

Bu noktada felsefenin de posthümanizmin amacına ulaşması için doğru bir araç olup olmadığı sorusu sorulabilir. Çünkü felsefe ortaya çıktığı ilk günden beri var olanlara dair sorularla alakalıdır. Binlerce yıl boyunca insanlar felsefe aracılığıyla

[628] Braidotti, *İnsan sonrası*, s. 237.
[629] Braidotti, *Göçebe Özneler*, ss. 12-15.

kendilerinin ve diğer var olanların mahiyetini anlamak için uğraştılar. Dolayısıyla insan tüm faillerle beraber sıradan bir fail konumuna indirilse bile insanlar felsefe üzerinden şu soruyu sormaktan geri duramayacaklardır; tüm failler içerisinde bir fail olarak ben kimim? Bu soruya cevap ararken de danışabilecekleri, kendilerini anlatabilecekleri kişiler de hayvanlar, bitkiler, elementler, biyolojik varlıklar değil, yine insanlar veya en iyi ihtimalle insanların kodladıkları teknolojik aygıtlar olacaktır. Bu yüzden yaşamı, varlığı, var olanları ve başlangıç noktası olarak insanın kendisini anlama aracı olan felsefe; post-antroposantrik bir araç olmaya o kadar da uygun olmayabilir.

SONUÇ

Bu çalışma felsefi posthümanizmin ontolojik zeminini felsefi kökleriyle ilişkilendirerek incelemiştir. Her ne kadar güncel bilimsel verilerin ve teknolojik çalışmaların dönüştürücü etkisi fazla olsa da posthümanizmin ontolojisinin felsefi köklerinden ayrı bir şekilde düşünülemeyeceği vurgulanmıştır. Bundan dolayı çalışmanın ilk sayfalarında değinilen şeylerin çalışmanın son kısımlarında hâlâ kendini gösteriyor olması, çalışmanın savıyla doğru orantılıdır. Posthümanizm de geçmişin mirasıyla güncelin etki gücünün kesişim kümesinde kalmaktadır. Bu yüzden farklı disiplinlerin çeşitliliği, ortak bir zeminden hareket etmeye veya ortak bir zemine işaret etmeye engel olmamaktadır.

Posthümanizmin felsefi köklerine değinirken iki çeşit mirastan bahsedilebilir. Biri hümanist kökenlerdir ki bunlar teorik ve pratik olarak aşılmak için konu edilir. Terk edilmek istenen hümanist karakteristikler ve hümanist düşünce biçimi, felsefenin geçmişine dair bir tarama olduğu kadar, posthümanist düşüncenin uzak durması gereken istikamet olarak ele alındığında felsefenin geleceğine dair bir yön haritası olarak da görülebilir. Posthümanist düşüncenin diğer mirası ise ilk başta daha dağınık görülebilir. Zira Herakleitosçu oluştan bahsedip, Spinoza'ya atlayıp, Nietzsche ve 20. yüzyıl düşüncesine geçilir. Ancak isimlerden bahsederken böyle görünse de esasında oluş düşüncesi de Spinoza da 20. yüzyılda ele alındığı şekliyle posthümanizmde var olur.

Çalışmada zıtlık ve aşılması gerekenler olarak beliren hümanist karakteristiklerden sonra posthümanist kökenlere Nietzsche ile başlanır. Nietzsche ve sonrasındakiler ise zıtlık olarak değil, onaylama ve eklemleme olarak posthümanist düşüncede var olur. Ancak Nietzsche ile beraber posthümanist düşünceye gelene kadar birçok yeni isimlendirme, kavram, tanım ortaya çıkar. Nietzsche ile nihilizmden, Foucault, Derrida, Deleuze ile postmodernizm ve postyapısalcılıktan, Irigaray, Butler ile feminizmden, nihayet Braidotti, Hayles, Haraway ile posthümanizmden bahsedilir. Pek çok kavramın kullanılması gerek dönemsel gerek düşüncesel farklılıkları ve ayrışmaları vurgular. Ancak çalışmada dönemsel, düşüncesel, kavramsal farklılıkların bir ayrışmaya değil, bir sürekliliğe vurgu yaptığı ortaya konuldu.

Posthümanizmin olumladığı ve eklemlendiği düşünceler, çalışmada Nietzsche ile başlatıldı. Nietzsche'de de ve çalışmada sonrasında gelenlerde de pek çok ortak tema vardır. Hepsinde de düşüncenin hareket noktası Batı metafizik geleneğinin yanlışlanması üzerinden başlar. Adı Platonculuk da olsa logosantrizm, fallusmerkezcilik, antroposantrizm de olsa işaret ettiği yer aynıdır; varlık ile gerçeklik arasındaki mütekabiliyetin aşkınlık merkezli inşa faaliyetleriyle saptırıldığına dair tespit. Bu tespitle ontolojik anlayışı varlık merkezli aşkınlıktan çıkarmaya yönelik bir zemin sağlanır. Dolayısıyla en genelde metafizik geleneğin mirasının reddedilmesi Nietzsche'den posthümanizme doğru uzanan düşünce seyrini genel bir çatıda birleştirmektedir.

Bunun yanında epistemolojinin seyri de ontolojik anlayışı takip etmektedir. Varlık merkezli aşkınlığın reddi, ontolojiyi içkinliğe döndürmenin yanı sıra bilginin imkanını ve mahiyetini de şekillendirir. Bilginin aşkınlığı temel almadığı bir denklemde metafiziksel epistemolojilerin inşa faaliyeti sonucu oluşan yanılsamalardan ibaret olduğu kabulü, bilinen dünyanın önünde gerçekliği yansıtmayan bir maskenin bulunduğunu imler. Ontolojiden sonra epistemolojinin de dünyanın imkanlarına yönelmesi, mevzu bahis akımların bir diğer ortak noktası olur.

Bir diğer paralellik ise etik anlayışta ortaya çıkar. Ahlak ile etik arasında ayrıma Deleuze'ün açıklamaları ışığında değinilmişti. Ahlak, metafiziksel düşünce biçiminin dışsallığa dayalı amaçları doğrultusunda hareket eden, dışsal güçlerin ulaşılması gereken potansiyele vurguyla ödevler buyurduğu bir biçimdir. Ancak etikte bir ödev buyrulmadığı gibi aşkın bir otoriteden vurguyla kişiye hedef de biçilmez. Bunun aksine dünyanın ahvalini ve mahiyetini ortaya dökerek, var olanın biçimine uygun bir yaşam rehberliği sunar. Bunlar ışığında da Nietzsche'den posthümanizme kadar olan çizginin ahlak anlayışını terk edip içkinliğe vurguyla etik yaşama dönüşünden bahsedilebilir. Dolayısıyla Nietzsche ile başlayan, postmodern ve postyapısalcı düşünceyle devam eden, posthümanist anlayışta kendisini sürdüren ontolojik, epistemolojik ve etik bir sürekliliğin olduğu söylenebilir. Hatta bu minvalde bakıldığında felsefenin Nietzsche'den bu yana hâlâ aynı yerde durduğunu, bir ilerleme kaydetmediği belirtilebilir. Ancak "ilerlemeciliği" kabul etmeyen anlayışlar için ilerleme katetmemiş olmak da gerçek

bir eleştiri olarak öne sürülemeyebilir. Bu yüzden posthümanizmi 21. yüzyılın Nietzscheci hareketi olarak tanımlamak da yanlış olmayacaktır.

Nietzsche'ye nazaran postmodern düşüncenin posthümanizmle olan ilişkisi daha doğrudan ve daha belirgindir. Öyle ki düşünceleri posthümanist ontolojik zeminde bulunan eski dönemlere ait isimler bile düşünce tarihinde postmodern olarak değerlendirilmiştir. Oluş ontolojisinin kendisiyle başlatıldığı Herakleitos (oluş ontolojisinin kurucusu olarak) postmodernist olarak değerlendirilir. Yine Spinoza da düalitelere karşı monist bir ontoloji benimsediği ve geleneksel metafizik anlayıştan koptuğu için postmodernist olarak görülebilir. Bunların dışında postmodern dönemin önde gelen isimlerinden Deleuze de Spinozacı bir içkinlik filozofu olarak monist ontoloji ve radikal içkinlik felsefesiyle metafizik düalitelerin evrenselci aşkınlığının dışarısında yeni düşünce alanları açmaya çalışır. Herakleitos'tan Deleuze'e kadar uzanan bu karakteristikler posthümanizmin vitrininde göze çarpan özelliklerdir.

Yine de posthümanizm bazı kavramlara postmodernizme göre daha doğrudan değinmiş ve onları şekillendirmeye çalışmıştır. Öznellik anlayışı buna dair en önemli örneklerdendir. Nietzsche'den beri "özne" kendisine çekiçle saldırılan bir kavram haline gelmiştir. Posthümanizm ise öznellik anlayışını yeniden imar etme amacındadır. Bu nedenle öznellik, posthümanizmin postmodernizme nazaran daha fazla yoğunlaştığı bir kavram olarak görülebilir. Ancak bunu da postmodernizmden tamamen sıyırarak posthümanizme atfetmek mümkün değildir. Posthümanist öznenin özellikleri ve ontolojisi, postmodern düşüncenin karakterlerini taşımasının yanı sıra kavramlarını ve yapısını da postmodernizmden, bilhassa Deleuze'den almaktadır.

Deleuze için özne, değiş tokuşlar ve oluşlar arasında postmodernizmin bütüncül olmayan öznelerinin yöneldiği ve karşılığında bu öznelerin de etkilendiği hareket halindeki bir ufuktur. Posthümanizm bu ufku miras aldığı gibi Deleuze'den pek çok kavramı da miras almıştır. Bunlardan biri de göçebelik kavramıdır ki göçebe özne, posthümanist düşüncede özne kelimesiyle birlikte kavramsal olarak kullanılır. Braidotti materyalist ve vitalist nitelikteki posthümanist göçebe öznenin Deleuze ve Guattari'nin, Spinoza'nın, feminist ve postkolonyal kuramların aracılığıyla

monist bir ontoloji içerisinde kavramsallaştırıldığını kabul eder. Bunun için de postyapısalcı geleneğin belli öngörüleri takip edilir, logos merkezci yaklaşımın kısıtlamaları vurgulanır, temsil metafiziğine dikkat çekilir. Yine postmodernizm parametreleri içerisinde materyalist bir feminist öznellik kuramı yeniden tanımlanmaya kalkışılır. Zaten Braidotti de göçebe öznelliğin kamusal alandaki gücünü arttırmak ve göçebe öznelliği kamusal alanda ikame etmek için de diğer felsefelerle etkileşim içerisindedir. Ancak burada bir iş birliğinden ziyade ast-üst ilişkisi olduğunun farkına varmak lazım. Gerek kavramların ortaya çıkışı gerekse kavramlara atfedilen anlam özgün olmaktan ziyade bir mirasın devralınıp geliştirilmesi minvalindedir.

Braidotti her ne kadar posthümanizmin postmodern ve postyapısalcı mirasın bir uzanımı olduğunu açıkça itiraf etmese de felsefi pozisyonunun Deleuze ve Foucault üzerinden Spinoza ve Nietzsche'ye uzandığı açıktır. Postmodernizm ve postyapısalcılığın feminizme tarihsel ve kuramsal açıdan arka çıkması, feminist projeyi güçlendirici bir dizi kavram sağlaması da Braidotti düşüncesinde ayandır. Böylece postyapısalcılığın açık uçlu, bütüncül olmayan arzu tarafından harekete geçirilen eklektik bir öznesini inşa eder.

Braidotti dışında posthümanizm üzerine eser yayınlamış bazı düşünürlerin postmodernizm-posthümanizm arasındaki sürekliliği açıkça vurguladığını belirtmek gerekiyor. Stefan Herbrechter posthümanizme adını veren şeyin, postmodern çoğulculuğun karakterlerinden olan meta-anlatıların sonu, öznenin çözülümü, hakikatin merkezsizleştirilmesi, asimetrinin dolaşımı, son büyük meta-anlatı olarak hümanist insan merkezciliğin ve kökenlerinin radikal eleştirileri olduğunu ifade eder. 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan postmodernizmi post-endüstrileşmenin takip etmesi ve teknolojik açıdan posthümanistleşme ile sonuçlanmasının da tesadüf olmadığını belirtir.[630] Bu yüzden posthümanizmin postmodern düşüncenin rolünü devraldığını ve onunla aynı istikamette gittiğini söyler. Francesca Ferrando da Herbrechter ile aynı şeyi ifade eder, insanın ayrıcalıklı konumunun türcülük ötesi yaklaşımlarla dekonstrüksiyona uğratıldığı düşünüldüğünde posthümanizmin postmodern dönemin ikinci kuşağı olarak

[630] Herbrechter, *Posthumanism*, 2013, ss. 76-80.

düşünülebileceğini vurgular.[631]Braidotti de posthümanist düşüncenin serüvenine değinirken posthümanizmin ilk kuşağını postmodern ve postyapısalcı feminizm dönemine tarihlendirir. Yeni bir isim ve yeni kavramlarla ortaya çıkan posthümanizmin postmodern düşünceyi düşünceyi farklı verilerle destekleyip zenginleştirmiştir. Nietzsche ile birlikte başlayan içkinlik ve oluş felsefesi kendisini 21. yüzyılda disiplinlerarası bir sahada temellendirmeye çalışmaktadır.

Nietzsche-postmodernizm-posthümanizm süreğen çizgisinde hareket eden posthümanist düşünce, postmodern mirası sürdürürken Deleuzeyen çizgiyi daha ön plana çıkarmaktadır. Çalışma boyunca görüleceği üzere Deleuze ve Guattari'nin pek çok fikri ve kavramı posthümanist düşüncede hem ontolojik zemini kurmak hem de hümanist düşünceyi dekonstrüksiyona uğratmak için kullanılır. Zaten çalışmanın üç ana başlığında da Deleuze kendisini gösterir. Öyle ki Braidotti perspektifinden bakıldığında Deleuzeyen kavramlar olmadan posthümanist düşünce tam olarak ifade edilemeyebilir. Deleuze düşüncesinin başarısı olarak görülse de posthümanist istikametin tercihi olarak görülse de Deleuzeyen çizginin hem kavramları hem de Nietzsche, Spinoza gibi filozofların yorumlarıyla posthümanist düşünce içerisinde diğer postmodern, postyapısalcı düşünürlere nazaran daha fazla etki oluşturduğu söylenebilir.

[631] Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, s. 2.

KAYNAKÇA

ABDEL-MALEK Anouar, "Orientalism in Crisis", *Civilisations and Social Theory: Volume 1 of Social Dialectics*, ed. Anouar Abdel-Malek, London: Macmillan Education UK, 1981, ss. 73-96, doi:10.1007/978-1-349-03819-0_5.

"Against the Theoretical Avant-Garde, Some Thoughts against Rosi Braidotti's PostHumanities", *Mark Carrigan*, 31.03.2020, https://markcarrigan.net/2020/03/31/against-the-theoretical-avant-garde/.

AĞIN Başak, "Ekofeminizmden Materyal Ekofeminizme: Her Daim 'Gebe' Posthüman", *PENTACLE*, 19.01.2025, https://thepentacle.org/2025/01/19/ekofeminizmden-materyal-ekofeminizme-her-daim-gebe-posthuman/.

———, *Posthümanizm Kavram, Kuram, Bilim-Kurgu*, Siyasal Kitabevi, 2022.

Aidan, "Anti-Ödipus'un Marx'ı", *Özgürleşme Makineleri*, çev. Aslı İkizoğlu, Otonom Yayınları, 2014, s. .

AKSOY Neşe, "Spinoza's Conatus: A Teleological Reading of Its Ethical Dimension", *Conatus - Journal of Philosophy*, c. 6, sy. 2 (2021), ss. 107-30, doi:10.12681/cjp.25661.

ALAİMO Stacy, *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*, Bloomington: Indiana University Press, 2010.

———, *Exposed: Environmental Politics and Pleasures in Posthuman Times*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016.

———, "Material Feminism in the Anthropocene", *A Feminist Companion to the Posthumanities*, ed. Cecilia Åsberg, Rosi Braidotti, Cham: Springer International Publishing, 2018, ss. 45-54, doi:10.1007/978-3-319-62140-1_4.

———, "New Materialisms, Old Humanisms, or, Following the Submersible", *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, c. 19, sy. 4 (2011), ss. 280-84, doi:10.1080/08038740.2011.618812.

———, *Undomesticated Ground: Recasting Nature as Feminist Space*, New York: Cornell University Press, 2000.

ALATAŞ Dilan, "Çaprazlık", *Beşerî Bilimlerin 50 Rengi Çevreci, Dijital, Tıbbi ve Posthüman Sesler*, ed. Başak Ağın, Z. Gizem Yılmaz, Kapadokya Üniversitesi Yayınları, 2023, ss. 125-33.

ALATLI Alev, (ed.), *Batı'ya Yön Veren Metinler-II Rönesans/Protestan Reformu/Erken Modern Dönem/Bilim Çağı (1350-1650)*, İlke Eğitim Ve Sağlık Vakfı, 2010.

ALCOFF Linda Martín, "Philosophy and Philosophical Practice: Eurocentrism as An Epistemology of Ignorance", *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, Routledge, 2017, s. .

ARİSTOTELES, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, 2001.

———, *Generation of Animals & History of Animals I, Parts of Animals I*, çev. C. D. C. Reeve, Combined edition., Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2019.

———, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan, Sentez Yayınları, 2014.

———, *Politika*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2017.

BALANUYE Çetin, *Spinoza*, Say Yayınları, 2012.

———, “The Kantian Tension of New Realism”, *Mavi Atlas*, c. 5, sy. 2 (2017), ss. 289-301, doi:10.18795/gumusmaviatlas.337245.
BARAD Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, 2007.
———, “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, c. 28, sy. 3 (2003), ss. 801-31, doi:10.1086/345321.
BAŞTÜRK Efe, “Aristoteles Düşüncesinde Politik Biyoloji ve Prohairesis”, *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, c. 18, sy. 1 (2019), ss. 206-24, doi:10.20981/kaygi.539668.
BAUDRİLLARD Jean, *Kötülüğün Şeffaflığı*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 2020.
———, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, 2011.
BAUMAN Zygmunt, *Modernite ve Holocaust*, çev. Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınları, 2000.
BEAUVOİR Simone de, *İkinci Cinsiyet (I. Cilt)*, çev. Gülnur Acar Savran, Koç Üniversitesi Yayınları, 2019.
BECHTEL William, Robert C. RİCHARDSON, “Vitalism”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1. bs., London: Routledge, 2016, s. , doi:10.4324/9780415249126-Q109-1.
BENİA Amel, Abdullah M. DAGAMSEH, “Capitalist Dreams, Posthuman Nightmares: AI and the Neoliberal Reordering of Humanity in Ian McEwan’s Machines Like Me and Kazuo Ishiguro’s Klara and the Sun”, *Critique: Studies in Contemporary Fiction*, c. 66, sy. 1 (2025), ss. 121-37, doi:10.1080/00111619.2024.2434160.
BENNETT Jane, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, 2010.
BENSON Melinda, “New Materialism: An Ontology for the Anthropocene”, *Natural Resources Journal*, c. 59, sy. 2 (2019), ss. 251-80.
BENTHAM Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener, Ont.: Batoche, 2000.
BERKTAY Fatmagül, “Ekofeminizm ya da Yüreğin İyimserliği”, *Kadın Araştırmaları Dergisi*, sy. 4 (2012), s. .
BEST Steven, Douglas KELLNER, *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 2016.
BOHEMIA Princess Elisabeth of, Rene DESCARTES, *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, çev. Lisa Shapiro, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2007.
BRAİDOTTİ R., “Feminist Philosophy: Coming of Age”, *The History of Continental Philosophy Volume 7*, ed. R. Braidotti, Durham: Acumen, 2010, ss. 221-46, doi:10.7208/9780226740492-134.
BRAİDOTTİ Rosi, “Eleştirel İnsanötesi Bilimler İçin Kuramsal Bir Çerçeve”, *Pasajlar Dergisi*, çev. Çiğdem Taşkın Geçmen, Posthümanizm, sy. 7 (2021), ss. 15-48.
———, *Göçebe Özneler*, çev. Öznur Karakaş, Kolektif Kitap, 2017.
———, *İnsan sonrası*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Kolektif Kitap, 2021.
———, *İnsan Sonrası Bilgi*, çev. Eda Çaça, Seyran Sam, İstanbul: Kolektif Kitap, 2021.

———, “İnsan Sonrası Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri”, *Cogito İnsan Sonrası*, 95-96 cilt, çev. Bülent Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, s. .
———, *Kadın-Oluş Cinsel Farkı Yeniden Düşünmek*, çev. Münevver Çelik, Ece Durmuş, Otonom Yayıncılık, 2019.
———, “Locating Deleuze’s Eco-Philosophy: Between Bio/Zoe-Power and Necro-Politics”, 2009, ss. 96-116, doi:10.1057/9780230244771_7.
———, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge, UK ; Malden, MA: Published by Polity Press in association with Blackwell Publishers, 2002.
———, *Patterns of Dissonance: A Study of Women and Contemporary Philosophy*, 1st edition., Oxford: Polity, 1991.
———, *Posthuman Feminism*, Cambridge, UK: Polity, 2022.
———, “The Contested Posthumanities”, 2016, ss. 9-45, doi:10.5040/9781474237574.ch-001.
———, *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Polity Press, 2006.
BRYANT Levi R., *The Democracy of Objects:*, Open Humanites Press, 2011.
BUMİN Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, 2010.
BURGELİN Pierre, “Bilginin Arkeoloisi”, *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*, ed. Veli Urhan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s. .
BUTLER Judith, *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, 2014.
———, “Contingent foundations: Feminism and the question of ‘postmodernism’”, *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*, ed. Steven Seidman, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, ss. 153-70, doi:10.1017/CBO9780511570940.011.
CEVİZCİ Ahmet, *Bilgi Felsefesi*, Say Yayınları, 2018.
———, *Etik Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, 2014.
———, *Felsefe Ansiklopedisi 3*, Ebabil Yayıncılık, 2005.
———, *Felsefe Ansiklopedisi 4*, Ebabil Yayıncılık, 2005.
———, *Felsefe Ansiklopedisi 5*, Ebabil Yayıncılık, 2007.
CHOAT Simon, “Science, Agency and Ontology: A Historical-Materialist Response to New Materialism”, *Political Studies*, c. 66, sy. 4 (2017), s. 1027, doi:10.1177/0032321717731926.
CİHAN Mustafa, “Spinoza Felsefesinin Etkileri: Spinozacılığın Farklı Dönem ve Alanlardaki Yansımaları”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, c. 3, sy. 1 (2013), ss. 105-37.
CLACK Beverley, “Introduction: A Fling with the Philosophers”, *Misogyny in the Western Philosophical Tradition: A Reader*, ed. Beverley Clack, London: Palgrave Macmillan UK, 1999, ss. 1-9, doi:10.1057/9780230212800_1.
CLYNES Manfred E., Nathan S. KLINE, “Cyborgs and Space”, 1961.
COOLE Diana, Samantha FROST, “Introducing the New Materalims”, *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Duke University Press, 2010, s. .
COPSON Andrew, “What Is Humanism?”, *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism*, John Wiley & Sons, Ltd, 2015, ss. 1-33, doi:10.1002/9781118793305.ch1.

CUBONİKS Laboria, “Zenofeminizm: Yabancilaşma İçin Bir Politika | Laboria Cuboniks”, (05.01.2025), https://laboriacuboniks.net/manifesto/zenofeminizm-yabancilasma-icin-bir-politika/.
ÇEVİRİCİ ATİLLA Sema, *Episteme ve adalet ilişkisine dair bir inceleme*, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2022.
ÇİFTÇİ Gülşin, “Öbekleşme”, ed. Başak Ağın, Z. Gizem Yılmaz, Kapadokya Üniversitesi Yayınları, 2023, ss. 355-62.
DAĞ Ahmet, “Hümanizmin Radikalleşmesi Olarak Transhümanizm”, *Felsefi Düşün - Akademik Felsefe Dergisi*, sy. 9 (2017).
———, *İnsansız Dünya Transhümanizm*, 1. bs., İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020.
———, *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*, Elis Yayınları, 2020.
DEAN Jonathan, “Who’s Afraid of Third Wave Feminism?: ON THE USES OF THE ‘THIRD WAVE’ IN BRITISH FEMINIST POLITICS”, *International Feminist Journal of Politics*, c. 11, sy. 3 (2009), ss. 334-52, doi:10.1080/14616740903017711.
DELACAMPAGNE Christian, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
DELEUZE Gilles, *Difference and Repetition*, çev. Paul Patton, Columbia University Press, 1994.
———, *Foucault*, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, Norgunk Yayıncılık, 2013.
———, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Talat Kılıç, Kabalcı Yayınları, 2015.
———, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, Alper Nahum, Norgunk Yayıncılık, 2011.
———, *Spinoza Üzerine Onbir Ders*, çev. Ulus Baker, Öteki Yayınları, 2000.
DELEUZE Gilles, Felix GUATTARİ, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, Bilim ve Sosyalizm, 2014.
———, *Bin Yayla: Kapitalizm ve Şizofreni 2*, çev. Emre Sünter, Norgunk Yayıncılık, 2023.
———, *Felsefe Nedir*, çev. Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, 2001.
DEMİR Vehbi Metin, “Ekofeminizm Çevre Olarak Konumlandırılmış Kadını ve Doğayı Birlikte Düşünmek”, *Doğu Batı*, sy. 63 (2013), ss. 11-45.
DEMIR Vehbi Metin, “Laboratuar Yaşamının Antropolojisi: Bruno Latour’un Bilim İncelemeleri ve Metafizik Sonuçları”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 36 (2014), ss. 145-96.
DERRİDA Jacques, “Differance”, 1968, http://mforbes.sites.gettysburg.edu/cims226/wp-content/uploads/2018/09/Week-5a-Jacques-Derrida.pdf.
———, *Gramatoloji*, Bilgesu Yayincilik, 2017.
———, *Marx’ın Hayaletleri/Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, 2007.
———, *Platon’un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk, Pinhan Yayıncılık, 2014.
———, “The Ends of Man”, *Philosophy and Phenomenological Research*, c. 30, sy. 1 (1969), ss. 31-57, doi:10.2307/2105919.
DESCARTES Rene, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Engin Sunar, Say Yayınları, 2019.
———, *Meditasyonlar*, çev. Engin Sunar, Say Yayınları, 2018.
———, *Ruhun İhtirasları*, çev. Mahmut Özdil, Sayfa Yayınları, 2013.

———, *Yöntem Üzerine Konuşma (Karton Kapak)*, çev. Murat Erşen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
DIAMOND Cora, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, Mass.: Bradford Books, 1996.
DİKMEN Mustafa, *Michel Foucault ve Jean Baudrillard düşüncesinin karşılaştırmalı bir analizi*, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2021.
DİREK Zeynep, *Başkalık Deneyimi*, Yapı Kredi Yayınları, 2005.
DİRLİK Arif, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry*, c. 20, sy. 2 (1994), ss. 328-56.
DOLPHIJN Rick, "The Non-Human, Systems, and New Materialism", *The Bloomsbury Handbook of Posthumanism*, ed. Mads Rosendahl Thomsen, Jacob Wamberg, Bloomsbury Academic, 2020, ss. 47-58.
DOLPHİJN Rick, Iris VAN DER TUİN, *Yeni Materyalizm: Görüşmeler ve Kartografiler*, çev. Esra Erdoğan, Yort Kitap, 2019.
DONOVAN Josephine, *Feminist Teori: Amerikan Feminizminin Entelektüel Gelenekleri*, çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İstanbul: İletişim Yay, 2014.
EBERT Teresa L., "The 'Difference' of Postmodern Feminism", *College English*, c. 53, sy. 8 (1991), ss. 886-904, doi:10.2307/377692.
FERRANDO Francesca, "Existential Posthumanism: A Manifesto", *More Posthuman Glossary*, ed. Rosi Braidotti, Emily Jones, Goda Klumbyte, Bloomsbury Academic, 2023, ss. 47-49.
———, *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury Publishing, 2019.
———, "Transhumanism/Posthumanism", *Posthuman Glossary*, Bloomsbury Publishing, 2018, s. .
FOUCAULT Michel, "Anti-Ödipus'a Önsöz", çev. Roysi Ojalvo, 09.04.2013, https://www.e-skop.com/skopbulten/anti-odipusa-onsoz/1229.
———, "Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar / Seçme Yazılar 2*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınbay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004, s. .
———, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Birey Yayıncılık, 1999.
———, "Bir Soruya Cevap", *Felsefe Sahnesi / Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, 2011, s. .
———, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, çev. Murat Erşen, Ayrıntı Yayınları, 2021.
———, "Hakikat, İktidar, Kendilik", *Özne ve İktidar / Seçme Yazılar 2*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınbay, Ayrıntı Yayınları, 2004, s. .
———, "İnsan Öldü Mü?", *Felsefe Sahnesi / Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. .
———, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yayınları, 2001.
———, "Kimsiniz Siz Profesör Foucault?", *Felsefe Sahnesi / Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. .
———, "Yapısalcılık ve Postyapısalcılık", *Felsefe Sahnesi / Seçme Yazılar 5*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. .
FRASER Nancy, Linda NİCHOLSON, "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", *Social Text*, sy. 21 (1989), ss. 83-104, doi:10.2307/827810.

FREEMAN Hadley, “From Shopping to Naked Selfies: How ‘empowerment’ Lost Its Meaning”, *The Guardian*, (19.04.2016), blm. World news, https://www.theguardian.com/world/2016/apr/19/from-shopping-to-naked-selfies-how-empowerment-lost-its-meaning-feminism.

GAARD Greta, “Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism”, *Feminist Formations*, c. 23, sy. 2 (2011), ss. 26-53.

GOODCHİLD Philip, *Deleuze Guattari/Arzu Politikasına Giriş*, çev. Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yayınları, 2005.

GÖZKAN H. Bülent, *Kant’ın Şemsiyesi Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, Yapı Kredi Yayınları, 2018.

GRAHAM Elaine, “Sekülerötesi İmgelemde İnsanötesinin Tezahürü”, *Pasajlar Dergisi Posthümanizm*, 7 cilt, çev. Murat Öznaneci, Enormis, 2021, s. .

GROSZ Elizabeth A., *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, 1994.

GUATTARİ Felix, *Kaozmos Etik-Estetik Bir Paradigma*, çev. M. Çağrı Uluğer, Gözde Erdoğan, Otonom Yayıncılık, 2021.

———, “Transversality”, çev. Ames Hodges, Semiotext(e), 2015, ss. 102-20.

———, *Üç Ekoloji*, çev. Ali Akay, Hil Yayınları, 1990.

GÜZELOĞLU Tuğşat, *20. Yüzyıl Tıp Tarihinde Hasta-Hekim İlişkisinin Fenomenolojik Analizi*, Eskiyeni Yayınları, 2024.

———, “Eleştirel Teori ve Pozitivizm Eleştirisi”, *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 19, sy. 1 (2021), ss. 95-102, doi:10.18026/cbayarsos.595420.

HAMMER Rhonda, Douglas KELLNER, “Third-Wave Feminism, Sexualities, and the Adventures of the Posts”, *Women, Feminism, and Femininity in the 21st Century: American and French Perspectives*, ed. Béatrice Mousli, Eve-Alice Roustang-Stoller, New York: Palgrave Macmillan US, 2009, ss. 219-34, doi:10.1057/9780230621312_14.

HARAWAY Donna, *Siborg Manifestosu*, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, 2006.

———, “Siborglardan Yoldaş Türlere: Teknobilimde Akrabalığı Yeniden Şekillendirmek”, *Başka Yer*, çev. Güçsal Pusar, Metis Yayınları, 2023, ss. 225-57.

———, “Ucubelerin Vaatleri”, *Başka Yer*, çev. Güçsal Pusar, Metis Yayınları, 2023, ss. 120-95.

———, “Mutevazi_Tanik@Ikinci_Binyil”, *Başka Yer*, çev. Güçsal Pusar, Metis Yayınları, 2023, ss. 257-90.

———, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991.

———, *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

HARMAN Graham, *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, Chicago: Open Court, 2005.

———, *Nesne Yönelimli Ontoloji Her Şeyin Yeni Bir Teorisi*, çev. Oğuz Karayemiş, Tellekt, 2020.

HASSAN Ihab, “Pluralism in Postmodern Perspective”, *Critical Inquiry*, c. 12, sy. 3 (1986), ss. 503-20.

———, “The Question of Postmodernism”, *Performing Arts Journal*, c. 6, sy. 1 (1981), ss. 30-37, doi:10.2307/3245219.
HATFIELD Gary, “Rationalist Theories of Sense Perception and Mind–Body Relation”, *A Companion to Rationalism*, John Wiley & Sons, Ltd, 2005, ss. 31-60, doi:10.1002/9780470996904.ch3.
HAYEK F. A., *Individualism and Economic Order*, Chicago: University of Chicago Press, 20.
HAYLES N. Katherine, *Bacteria to AI: Human Futures with Our Nonhuman Symbionts*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2025.
———, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, Ill: University of Chicago Press, 1999.
———, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999.
———, *My Mother Was a Computer: Digital Subjects and Literary Texts*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005.
———, “The Condition of Virtuality”, *Language Machines*, London: Routledge, 1997, ss. 69-94.
HEGEL F G W, “Descartes”, *Cogito, Öyleyse Descartes*, çev. Doğan Şahiner, Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. .
———, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, 1991.
———, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2006.
HEİDEGGER Martin, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.
———, *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, 2001.
HEİDEGGER Martin, Eugen FİNK, *Heraclitus Üzerine Dersler*, çev. İbrahim Görener, Kesit Yayınları, 2006.
HEKMAN Susan, *The Feminine Subject*, London: Polity, t.y.
———, *The Material of Knowledge: Feminist Disclosures*, Bloomington, Ind: Indiana University Press, 2010.
HERBRECHTER Stefan, *Posthumanism: A Critical Analysis*, New York: Bloomsbury, 2013.
———, *Posthumanism: A Critical Analysis*, New York: Bloomsbury Academic, 2013.
HESİODOS, *Theogonia - İşler ve Günler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
HIRD Myra J., Celia ROBERTS, “Feminism Theorises the Nonhuman”, *Feminist Theory*, c. 12, sy. 2 (2011), ss. 109-17, doi:10.1177/1464700111404365.
HOLLAND Jack, *Mizojini Dünyanın En Eski Önyargısı - Kadından Nefretin Evrensel Tarihi*, çev. Erdoğan Okyay, İmge Kitabevi Yayınları, 2019.
HORKHEİMER Max, Theodor W. ADORNO, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan, Kabalcı Yayınları, 2010.
HOY David, “Jacques Derrida”, *Çağdaş Temel Kuramlar*, ed. Skinner Quentin, çev. Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, 2013, s. .
HUSSERL Edmund, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, çev. Önay Sözer, Ayça Sabuncuoğlu, Afa Yayınları, 1994.

HUTCHEON Linda, *The Politics of Postmodernism*, 2. bs., London: Routledge, 1989.
HUXLEY Julian, *New Bottles for New Wine: Essays*, Chatto & Windus, 1957.
INGEN Michiel VAN, "Beyond The Nature/Culture Divide? The Contradictions of Rosi Braidotti's The Posthuman", *Journal of Critical Realism*, c. 15, sy. 5 (2016), ss. 530-42, doi:10.1080/14767430.2016.1211371.
IRİGARAY Luce, *Başlangıçta Kadın Vardı*, çev. Melike Odabaş, İlknur Özallı, Pinhan Yayıncılık, 2014.
———, *Ben Sen Biz*, çev. Nilgün Tutal Cheviron, Sabri Büyükdüvenci, İmge Kitabevi Yayınları, 2006.
———, "Why Cultivate Difference? Toward a Culture of Two Subjects", *Paragraph*, c. 25, sy. 3 (2002), ss. 79-90.
JUN Hyun-Shik, "Posthuman Subjectivity and Singularity in the Nature-Culture Continuum", *Social Epistemology*, c. 35, sy. 1 (2021), ss. 12-19, doi:10.1080/02691728.2020.1737750.
KANT Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.
———, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.
———, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, ed. Patrick Frierson, Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
———, *Saf Aklın Eleştirisi*, çev. Naci Pektaş, Gece Kitaplığı, 2022.
KHALIFA Taher Ben, "Postmodern and Postcolonial Intersections: Theoretical and Practical Contexts of Debate", *Postmodern and Postcolonial Intersections*, ed. Lotfi Salhi, 2020, s. .
KILIÇ Sinan, "Deleuze-Guattari: Şizoanalitik Ontoloji Düzleminde Oedipal Bilinçdışının Yersizyurtsuzlaştırılması", *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sy. 21 (2013), ss. 95-110.
———, *Deleuze-Guattari: Yersizyurtsuzlaştırma makinesi olarak şizoanalitik fark ve arzu ontolojisi*, (Doktora Tezi), Bursa Uludağ Üniversitesi, 2012.
———, "Lyotard: Fark Ve Çokluğun Anlatısı Postmodernıte", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sy. 3 (2015), ss. 106-37.
KİRBY Vicki, "Matter out of Place: 'New Materialism' in Review", *What if Culture was Nature all Along?*, ed. Vicki Kirby, New Materialisms, Edinburgh University Press, 2017, ss. 1-25, https://www.cambridge.org/core/books/what-if-culture-was-nature-all-along/matter-out-of-place-new-materialism-in-review/C3E0997B2F8BF7D85046AE231A501ADC.
———, "Originary Humanicity: Locating Anthropos", c. 8, sy. 1 (2018), ss. 43-60, doi:10.1353/phi.2018.0002.
———, "SUBJECT TO NATURAL LAW", *Australian Feminist Studies*, c. 23, sy. 55 (2008), ss. 5-17, doi:10.1080/08164640701827162.
KOLAKOWSKİ Leszek, *Modernliğin Sonsuz Duruşması*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, 1999.
KURZWEİL Ray, *İnsanlık 2.0*, çev. Mine Şengel, Alfa Basim Yayim Dagitim, 2020.

KÜÇÜKALP Derda, "Klasik ve Modern Siyaset Felsefesi", *Çalışma ve Toplum*, c. 1, sy. 76 (2023), ss. 79-96, doi:10.54752/ct.1241207.
———, *Siyaset Felsefesi*, Say Yayınları, 2011.
KÜÇÜKALP Kasım, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 1. bs., Bursa: Sentez Yayınları, 2008.
———, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, Emin Yayınları, 2016.
———, "Deleuze ve Guattarı'nin Arzu Felsefesi ve Politikası", *Felsefe Dünyası*, sy. 49 (2009), ss. 233-49.
———, "Deleuze'ün Felsefe Kavrayışı", *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, sy. 12 (2009), ss. 131-45.
———, "Derrida'nın Mevcudiyet Metafiziği Eleştirisi", *Felsefe Dünyası*, sy. 63 (2016), ss. 5-19.
———, "Nietzsche Felsefesinde Apollon-Dionysos Ya Da Varlık-Oluş Karşıtlığı", *Felsefe Dünyası*, sy. 53 (2011), ss. 41-52.
———, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Kibele Yayınları, 2010.
KÜÇÜKALP Kasım, Sema ÇEVİRİCİ, "Postmodern Anarşizm ve Temsil Sorunsalı", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, sy. 10 (2019), ss. 32-53.
KÜÇÜKALP Kasim, "Deleuze-Guattari ve Etik", *Fransız Felsefesinde Etik*, Hece yayınları, 2016, s. .
———, "Nietzsche nin Nihilizmi Alt Etme Projesi", *Kaygı*, sy. 1 (2002), https://avesis.uludag.edu.tr/yayin/14156b2d-b611-493b-89c2-fe39f2ef58ac/nietzsche-nin-nihilizmi-alt-etme-projesi.
LAMONT Corliss, *The Philosophy of Humanism*, Humanist Press, 1997.
LANDA Manuel De, *Çizgisel Olmayan Tarih*, çev. Ebru Kılıç, Metis Yayınları, 2006.
———, *Yeni Bir Toplum Felsefesi: Öbekleşme Kuramı ve Toplumsal Karmaşıklık*, çev. Sercan Çalcı, Kolektif Kitap, 2018.
LATOUR Bruno, *Biz Hiç Modern Olmadık*, çev. İnci Malak Uysal, Norgunk Yayıncılık, 2008.
———, "Can We Get Our Materialism Back, Please?", *Isis*, c. 98, sy. 1 (2007), ss. 138-42, doi:10.1086/512837.
———, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, çev. Catherine Porter, Oxford: Polity Press, 2017.
———, *Toplumsalı Yeniden Toplama: Aktör-Ağ Teorisine Bir Giriş*, çev. Nüvit Bingöl, Tellekt, 2021.
LOCKE John, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, Ebabil Yayıncılık, 2012.
LYOTARD Jean François, *Libidinal Ekonomi*, çev. Emre Sünter, Hil Yayınları, 2011.
———, *Postmodern Durum*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayıncılık, 2013.
LYOTARD Jean François, Jean-Loup THEBAUD, *Hakkıyla*, çev. Emine Sarıkartal, Ahmet Oz, İthaki Yayınları, 2014.
LYOTARD Jean-François, *The Inhuman: Reflections on Time*, çev. Rachel Bowlby, Geoffrey Bennington, Stanford: Stanford University Press, 1992.
MACCORMACK Patricia, "Embracing Death, Opening the World", *Australian Feminist Studies*, c. 35, sy. 104 (2020), ss. 101-15, doi:10.1080/08164649.2020.1791689.

———, “After Life”, *The Animal Catalyst: Towards Ahuman Theory*, London: Bloomsbury Academic, 2014, ss. 177-88.
———, “FEMINIST BECOMINGS”, *Australian Feminist Studies*, c. 24, sy. 59 (2009), ss. 85-97, doi:10.1080/08164640802657138.
———, “Posthuman Sexuality: From Ahumanity to Cosmogenic Desire”, *A Feminist Companion to the Posthumanities*, ed. Cecilia Åsberg, Rosi Braidotti, Cham: Springer International Publishing, 2018, ss. 35-43, doi:10.1007/978-3-319-62140-1_3.
———, *The Ahuman Manifesto: Activism for The End of The Anthropocene*, London: Bloomsbury academic, 2020.
MACLNTYRE Alasdair, *Erdem Peşinde/Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, 2001.
MCGUİRE Martin R. P., “Mediaeval Humanism”, *The Catholic Historical Review*, c. 38, sy. 4 (1953), ss. 397-409.
MCGUİRE Randall H., “A Relational Marxist Critique of Posthumanism in Archaeology”, *Cambridge Archaeological Journal*, c. 31, sy. 3 (2021), s. 495, doi:10.1017/S0959774321000184.
MEİLLASSOUX Quentin, *Spekülatif Materyalizm Varlık, Zaman, Adalet, Din, Bilim*, çev. Kağan Kahveci, Pinhan Yayıncılık, 2022.
MERCHANT Carolyn, “Ecofeminism”, *Terra Femina*, ed. Rosiska Darcy de Oliveira, Thais Corral, 1992, ss. 2-23.
MİLL John Stuart, *Faydacılık*, çev. Gökhan Murteza, Pinhan Yayıncılık, 2017.
MİTCHELL David T, Sharon L. SNYDER, “Disability, Neo-Materialism, and the Biopolitics of the Project of Western Man: Toward a Posthumanist Disability Theory”, *The Bloomsbury Handdbook of Posthumanism*, ed. Mads Rosendahl Thomsen, Jacob Wamberg, 2020, ss. 197-214.
MOELLENDORF Darrel, “Racism and Rationality in Hegel’s Philosophy of Subjective Spirit”, *History of Political Thought*, c. 13, sy. 2 (1992), ss. 243-55.
MORTON Timothy, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.
MURPHY Patrick D., “Ecofeminism and Postmodernism: Agency, Transformation, and Future Possibilities”, *NWSA Journal*, c. 9, sy. 3 (1997), ss. 41-59.
NAYAR Pramod K., *Posthumanism*, Cambridge: Polity, 2014.
NEGRİ Antonio, *Spinoza for Our Time: Politics and Postmodernity*, çev. William McCuaig With a foreword by Rocco Gangle, Columbia University Press, 2013.
NEWMAN Stuart, “Marxism and the New Materialism”, *ResearchGate*, sy. 1 (2022), ss. 1-12, doi:10.56063/MS.2208.01205.
NIETZSCHE Friedrich, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
———, *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, İthaki Yayınları, 2008.
———, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, çev. Cemal Atila, Say Yayınları, 2003.
———, *İnsanca, Pek İnsanca -1*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
———, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, 2015.

———, *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, 2020.
———, *Platon Öncesi Filozoflar*, çev. Nirven, Nur, Pinhan Yayıncılık, 2018.
———, *Putların Alacakaranlığı*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, 2020.
———, *Tan Kızıllığı*, çev. Hüseyin Salihoğlu, Ümit Özdağ, İmge Kitabevi Yayınları, 2020.
———, *Ecce Homo - Kisi Nasil Kendisi Olur: Kisi Nasil Oldugu Kimse Olur*, Türkiye Is Bankasi Kültür Yayinlari, 2020.
ORTAKCI Öykü Burçak v.dğr., "Orsola Rignani ile Röportaj", *PENTACLE*, 04.02.2024, https://thepentacle.org/2024/02/04/orsola-rignani-ile-roportaj/.
ÖZDEMİR Muhammet, "Posthuman Kavramının Çerçevesi ve Transhümanizmve Posthümanizm Literatürlerinin Tarihçesi", *Transhümanizm&Posthümanizm*, ed. Mustafa Tekin, Muhammet Özdemir, Ankara: Eski Yeni, t.y., ss. 15-48.
ÖZLEM Doğan, "Batılı Bilgi, Pozitivizm ve Felsefe Çerçevesinde Avrupamerkezci Tarih Anlayışının Temelleri", *İnsan ve Toplum*, c. 3, sy. 6 (2013), ss. 7-24.
———, *Etik - Ahlak Felsefesi*, Notos Kitap, 2015.
PADEN Roger, "Foucault's Anti-Humanism", *Human Studies*, c. 10, sy. 1 (1987), ss. 123-41.
PARİKKA Jussi, "Anthropocene", *Posthuman Glossary*, ed. Rosi Braidotti, Maria Hlayajova, Bloomsbury Academic, 2018, s. .
PLATON, *Theaitetos*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2018.
———, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, 2015.
PLUMWOOD Val, *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, 2017.
PREUS Anthony, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Lanham, Md: Scarecrow Press, 2007.
RAWLS John, *Lectures on the History of Moral Philosophy:*, ed. Barbara Herman, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
REKRET Paul, "A Critique of New Materialism: Ethics and Ontology", *Subjectivity*, c. 9, sy. 3 (2016), ss. 225-45, doi:10.1057/s41286-016-0001-y.
"Review: Rosi Braidotti, 'Posthuman Knowledge'", *Theory, Culture & Society | Global Public Life*, (29.05.2025), https://www.theoryculturesociety.org/blog/review-rosi-braidotti-posthuman-knowledge.
ROUSSEAU Jean Jacques, *Emile "Bir Çocuk Büyüyor"*, çev. Ülkü Akagündüz, Selis Kitaplar, 2009.
SAİD Edward W., *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Alpay, Necmiye, Metis Yayınları, 2019.
———, *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Yıldırım, Metis Yayınları, 2022.
SALHİ Lotfi, "Introduction", *Postmodern and Postcolonial Intersections*, Cambridge Scholars, 2020, s. .
SANDS Danielle, "Returning to Text: Deconstructive Paradigms and Posthumanism", *Philosophy After Nature*, ed. Rosi Braidotti, Rick Dolphijn, 2017, 195-208.
SARUP Madan, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, Pharmakon Kitap, 2019.

SCHILLER F. C. S., *Studies in Humanism*, London, New York: Macmillan and Co., limited, 1907.
SCHOPENHAUER Arthur, *Aşka ve Kadınlara Dair (Aşkın Metafiziği)*, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 2012.
SHELDON Rebekah, "Form/Matter/Chora: Object Oriented Ontology and Feminist New Materialism", *The Nonhuman Turn*, ed. Rİchard Grusin, University of Minnesota Press, 2015, ss. 193-222.
SNYDER R. Claire, "What Is Third-Wave Feminism? A New Directions Essay", *Signs*, c. 34, sy. 1 (2008), ss. 175-96, doi:10.1086/588436.
SOPER Kate, "The Humanism in Posthumanism", *Comparative Critical Studies*, c. 9, sy. 3 (2012), ss. 365-78, doi:10.3366/ccs.2012.0069.
SPİNOZA Benedictus, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken, Alfa Yayınları, 2020.
———, *Kısa İnceleme*, çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi, 2016.
STEİNER Rudolf, *Nietzsche Özgürlük Savaşçısı*, çev. Sevinç Çekli, Omega Yayınları, 2004.
STRAUSS Leo, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt, Paradigma Yayınları, 2000.
SUSEN Simon, "Reflections on the (Post-)Human Condition: Towards New Forms of Engagement with the World?", *Social Epistemology*, c. 36, sy. 1 (2022), ss. 63-94, doi:10.1080/02691728.2021.1893859.
TAYLOR Charles, *The Malaise of Modernity*, Concord, Ont: House of Anansi Press, 2003.
THORNHAM Sue, "Postmodernism and Feminism", *The Routledge Companion to Postmodernism*, ed. Stuart Sim, Routledge, 2005, s. .
TİMUÇİN Afşar, *Descartes*, Kitaş Yayınları, 1972.
TOURAİNE Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, 2002.
TROP Gabriel, "Trop Indifference of the Inorganic.pdf", *Posthumanism in the Age of Humanism: Mind, Matter, and the Life Sciences after Kant.*, ed. Gabriel Trop, Edgar Landraf, Leif Weatherby, Bloomsbury Academic, 2018, s. .
TUANA Nancy, "Viscous Porosity: Witnessing Katrina", *Material Feminisms*, ed. Stacy Alaimo, Susan Hekman, Bloomington: Indiana University Press, 2008, ss. 188-213.
TÜRK Seçil Mine, "Ekofeminizm ve Düalizm Fikri", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 24 (2017), ss. 377-92.
URHAN Veli, *Foucault / Fikir Mimarları Dizisi*, Say Yayınları, 2010.
VARİKAS Eleni, "Eşitlik", *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, ed. Helene Hirata v.dğr., çev. Gülnur Acar Savran, Dipnot Yayınları, 2015, ss. 130-36.
VATTİMO Gianni, "The End of (Hi)story", *Chicago Review*, c. 35, sy. 4 (1987), ss. 20-30, doi:10.2307/25305376.
VERSENYİ Laszlo, *Sokratik Hümanizm*, çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayınları, 2007.
WALLERSTEİN Immanuel, *Avrupa Evrenselciliği / İktidarın Retoriği*, çev. Sinan Önal, Aram Yayınları, 2007.
WAUGH Joanne B., "Heraclitus: The Postmodern Presocratic?", *The Monist*, c. 74, sy. 4 (1991), ss. 605-23.
WEST David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, 1998.

WITHERS Deborah, “Third Wave Feminism: A Response to Dominant Theorisations”, Text, *Mute*, Mute Publishing Limited, 26.03.2007, https://www.metamute.org/editorial/articles/third-wave-feminism-response-to-dominant-theorisations.

WOLFE Cary, *What Is Posthumanism?*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

WOODHEAD Linda, *Christianity: A Very Short Introduction*, Oxford ; New York: Oxford University Press, 2004.

YALVAÇ Faruk, Yelda ERÇANDARLI, “Geç Kapitalizmin İdeolojik Söylemi Olarak Yeni Materyalizm: Metalaşmış ‘Şeylerin’ Egemenliği”, *Mülkiye Dergisi*, c. 44, sy. 2 (2020), ss. 261-85.

YÜCEFER Hakan, “İnsanlar Ölür Olaylar Ölmez”, *Cogito İnsan Sonrası*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, s. .

YÜZGÜNOĞLU Kerim Can, “Öte-İnsan Bedenleri: Nesneler, Ekolojiler ve Moleküller”, *Pasajlar Dergisi*, c. Posthümanizm, sy. 7 (2021), ss. 113-28.

ZEKİYAN Boğos, *Hümanizm (İnsancılık) Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1982.