



T. C.

ÜSKÜDAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HÜMANİZM, POSTHÜMANİZM VE YENİ ÖZNELLİKLER

NİLAY AYDOĞAN

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Çiğdem YAZICI

İSTANBUL - 2023

T. C.
ÜSKÜDAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HÜMANİZM, POSTHÜMANİZM VE YENİ ÖZNELLİKLER

NİLAY AYDOĞAN

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Çiğdem YAZICI

İSTANBUL – 2023

YEMİN METNİ

Bu çalışmanın kendi tez çalışmam olduğunu, planlanmasından yazımına kadar hiçbir aşamasında etik dışı davranışımın olmadığını, tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içinde elde ettiğimi, tez çalışmasıyla elde edilmeyen bütün bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

25.02.2023

NİLAY AYDOĞAN



ÖNSÖZ

Bu tez süreci boyunca bilgisini ve desteğini benden esirgemeyen sevgili hocam Doç. Dr. Çiğdem Yazıcı'ya teşekkür ediyorum. Ayrıca tez jürimde bulunan Dr. Öğr. Üyesi Baver Demircan'a ve Doç. Dr. Özge Ejder'e eleştirileri ve önerileriyle yaptıkları katkılar için teşekkür ediyorum.

Tüm tez sürecim boyunca desteğini benden esirgemeyen, yükümü hafifleten ve tüm gerginliklerimi anlayışla karşılayan eşim ve çocuklarıma teşekkürü bir borç biliyorum.



ÖZET

İnsan aklının ve değerin yücetilmesi anlamına gelen hümanizm düşüncesinin ortaya çıkışı 13. yüzyıla kadar dayanmaktadır. Bu dönemde, edebiyat ve sanat anlayışında meydana gelen değişiklikler yeni bir insan anlayışının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Daha sonra eleştirel bir yönde ilerleyen hümanizm düşüncesi, insanın kilise ve dinin otoritesinden özgürleşmesini sağlamıştır. Modern dönem ve Aydınlanma döneminde farklı yönlerde ilerleyen hümanizm, insan ve insan aklının diğer varlıklar karşısında merkezi konuma yerleşmesi ile sonuçlanmıştır.

René Descartes'ın (1596-1650) geliştirmiş olduğu felsefi sistem ile özne konumuna yerleşen insan, doğayı kendi iradesine göre şekillendiren, diğer varlıklardan ontolojik olarak üstün kabul edilmiştir. Ancak Descartes'ın geliştirmiş olduğu felsefi sistem içerisinde henüz Tanrı'dan bağımsız değildir. İnsanın Tanrı'dan bağımsız bir konuma yerleşmesini sağlayan isim ise Alman filozof Immanuel Kant (1724-1804) olmuştur. Kant'ın tasarlamış olduğu felsefi sistem içerisinde tüm bilgi insan aklında temellendirilmiştir.

Birinci dünya savaşı ve ikinci dünya savaşını önceleyen ortam içerisinde Edmund Husserl, (1859-1938) insanın doğa yasalarına tabi olarak işleyen varlık olarak ele alınmasını ve natüralist bakış açısının tüm bilimlere sirayet etmiş olmasını eleştiri konusu yapmış, bu durumun aşılması için kendine özgü fenomenoloji yöntemini geliştirmiştir. Fransız filozof Gilles Deleuze ise, Avrupa düşüncesinde insan aklının aşkınsal konumunu ve olumsuzlamaya dayalı fark mantığını eleştiriş konusu yapmış, çokluğa ve ilişkiselliğe vurgu yapan felsefi bir yaklaşım geliştirmiştir.

İkinci dünya, savaşı, sömürgecilik faaliyetleri, Sovyetler Birliğinin totaliter uygulamaları sonucu ortaya çıkan vahşet, doğanın tahrip edilmesinden yol açtığı ekolojik yıkım ve biyoçeşitliliğin azalması gibi nedenler ile hümanizm düşüncesi ve onun hümanist özne ideali sorgulanmaya başlanmıştır. Hümanizm eleştireli içerisinde şekillenmeye başlayan posthümanizm düşüncesi ise, sadece hümanizm eleştirisi ile yetinmemiş insanın türsel olarak merkezi konumunu da eleştiri konusu yapmıştır. Her türlü ikili mantık anlayışına karşı çıkan posthümanizm düşüncesi, bilimsel gelişmeler içerisinde bizzat insan kavramının kendisini tartışmaya açmıştır. Bu tez hümanizm bağlamında gelişen öznellik anlayışlarını Descartes, Kant ve Husserl gibi düşünürlerin

izinde giderek incelerken post-hümanizm ile beliren yeni öznelik imkanlarını Deleuze ve Braidotti gibi düşünürleri takip ederek tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hümanizm, Descartes, Kant, Husserl, Deleuze, Posthümanizm, Braidotti.



ABSTRACT

The emergence of humanism, which means the elevation of human reason and value, dates back to the 13th century. During this period, changes in literature and art led to a new understanding of human nature. Later, the humanist movement, which progressed in a critical direction, enabled human beings to break free from the authority of the church and religion. Humanism, which progressed in different directions during the Modern era and the Enlightenment era, resulted in human reason becoming the central focus compared to other beings.

Through the philosophical system developed by René Descartes (1596-1650), human beings were positioned as subjects who shaped nature according to their own will and ontologically superior to other beings. However, in Descartes, the philosophical system was not yet independent of God. The name that enabled human beings to be placed in an independent position from God was the German philosopher Immanuel Kant (1724-1804). In Kant's philosophical system, all knowledge is grounded in human reason.

In the context that preceded World War I and War II, Edmund Husserl (1859-1938) criticized the fact that human beings were regarded as beings subject to the laws of nature due to the prevalence of naturalistic perspectives in all sciences and developed the unique phenomenology method to overcome this situation. The French philosopher Gilles Deleuze (1925-1995) criticized the transcendent position of human reason and developed a philosophical approach emphasizing multiplicity and relationality.

As a result of World War II, colonial activities, the totalitarian practices of the Soviet Union, the devastation caused by the destruction of nature, and the decrease in biodiversity, the humanist movement and its humanist subject ideal began to be questioned. Posthumanism, which began to take shape within critical humanism, did not only criticize humanism but also questioned the idea of human being as the central focus. Posthumanism, which opposes all binary logics, has opened up the concept of humanity itself for discussion. This thesis analyzes the philosophical grounds of subjectivity in humanism by following the thoughts of Descartes, Kant, and Husserl;

and then discusses the possibilities of new subjectivities in post-humanism by following the thoughts of Deleuze and Braidotti.

Keywords: Humanism, Descartes, Kant, Husserl, Deleuze, Posthumanism, Deleuze



İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	i
ÖNSÖZ	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: HÜMANİZM VE AKIL MERKEZCİ ÖZNE FELSEFESİ.....	4
1.1. Hümanizmin Ortaya Çıkışı ve Rönesans Hümanizmi	4
1.1.2. Aydınlanma Dönemi ve Hümanizm.....	13
1.2. Descartes ve Düşünen Özne.....	16
1.2.1. Düşünen Öznenin Temellendirilmesi.....	18
1.2.2. Kartezyen Düalizm ve Töz Felsefesi	22
1.3. Kant ve Bilen Özne	24
1.3.1. <i>Saf Aklın Eleştirisi</i> ve Temel Kavramlar.....	25
1.3.2. Transandantal Felsefe ve Transandantal Yetiler	27
1.3.3. Transandantal Ego.....	29
1.3.4. Ahlak ve Metafizik.....	30
2. BÖLÜM: ÇAĞDAŞ FELSEFEDE ÖZNEİN YENİDEN DÜŞÜNÜLMESİ	33
2.1. Husserl ve Fenomenoloji.....	33
2.1.1. Varsayımsız Felsefe Anlayışı, Descartes Etkisi ve Radikal Ampirizm	35
2.1.2. Fenomenolojik Araştırma Nesnesi	39
2.1.3. <i>Epokhé</i> : Natüralist Bakış Açısının Paranteze Alınması	41
2.1.4. Yönelimsellik	42
2.1.5. Husserl ve Transandantal Ego.....	43
2.1.6. Yaşam Dünyası ve Avrupa'nın Krizi.....	44
2.2. Deleuze ve Felsefesinin Temel Kavramları	46
2.2.1. Deleuze Düşüncesinin Felsefi Temelleri	47

2.2.2. Deleuze ve İçkinlik Düzlemi.....	53
3. BÖLÜM: POSTHÜMANİZM VE YENİ ÖZNELLİKLER.....	61
3.1. Posthümanizm ve Posthümanist Düşüncenin Tarihsel Arka Planı	62
3.1.1. Transhümanizm ve Posthümanizm Düşüncesinde <i>Posthuman</i> Anlayışı	67
3.1.2. Transhümanizm ve Posthümanizm Düşüncesinin Ayrıştığı Noktalar.....	71
3. 2. Braidotti'nin Posthümanizm Anlayışı ve Yeni Öznellikler	74
SONUÇ	96
KAYNAKLAR	99



GİRİŞ

Antik Çağda evren, ruhu olan canlı bir organizma olarak algılanmakta, her cisim kendi dinamiği ve özsel yapısı gereği hareketini sürdürmektedir. Her varlığın kendi niteliklerine uygun potansiyeli içerisinde barındırdığı aktif bir varlık anlayışı mevcuttur. Düzenliliği, yasayı sağlayan *akılsal ve ölçülü bir düzen olarak logos* doğaya içkin olarak kabul edilmektedir. Her varlığın kendi kapasitesi ölçüsünde *logos*tan pay aldığı, evrensel bir akıl düzeni olduğu düşünülmemektedir. İnsan diğer varlıklar içerisinde *animal rationale*, akıllı hayvan olarak düşünülmekte ancak insan aklına özel bir vurgu yapılmamakta, insanın diğer varlıklar karşısında ontolojik bir üstünlüğü bulunmamaktadır. Bu anlayış Ortaçağ ile değişime uğramış, evrene içkin olarak kabul edilen *logos* Tanrı'nın aklına yerleştirilmiştir. Bu dönemde doğanın düzenini sağlayan kendi iç dinamiklerinden çok Tanrısal akıl olarak kabul edilmektedir. Bilgi şeylerin iç dinamiklerinden ziyade Tanrısal bilgi olarak kabul edilmekte, Tanrı'dan bağımsız bir bilme ve varlık anlayışı düşünülememektedir. Antik Çağın dinamik ve canlı evren yapısından farklı bir yapı tasarlanmış olsa bile insan hala merkezi konumda görülmemektedir. Hümanizm düşüncesinin belirmesi ile Antik Çağda evrene, Ortaçağda ise Tanrı'ya tesis edilmiş olan akıl insana tesis edilmiş, tüm evren insan aklı perspektifinden değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu çağda, evrende mevcut olan tüm varlıklar insana göre varlık kazanmakta veya insanın varlık anlayışına göre tasarlanmaktadır.

Descartes'ın dünyayı matematize etmesi ile tüm varlık ve var olanlar, aksiyomatik çıkarımlar sonucu elde edilen *ben'e* göre matematiksel tasarı içerisinde ifade edilmektedir. Daha önce öznenin bağımsız olarak düşünülen varlık epistemolojik olarak özneye tabi kılınmaktadır. Bu tasarımın içerisinde insanın önüne koyduğu her şey ise nesne olarak algılanmaktadır. Özne, ontolojik olarak dış dünyanın dışarısında konumlandırılmakta, özne- nesne, zihin-beden ayrımlarına dayanan düalist bir tutum sergilenmektedir. Kendini diğer varlıkların epistemolojik temeli olarak kabul eden insan, diğer varlıklar üzerinde üstün konuma yerleştirilmektedir. Diğer varlıklardan üstün konuma yerleşen insan, bu konumundan dolayı diğer varlıklar ile tahakküm ilişkisine girmektedir.

Otorite ve dinin baskısından kurtulan insan, artık dış dünyayı herhangi aşkın bir referansa başvurmadan açıklayabilmektedir. İnsan aklı dışında tüm referanslar dogmatik

olarak kabul edilmektedir. Bu insan aynı zamanda Leonardo da Vinci'nin (1452-1542), *vitruvius adamı* eserinde temsil edilen, Batılı, beyaz, eğitilmiş, aklını kullanma kapasitesine sahip, sağlıklı ve erkek insandır. Bu idealin dışında kalanlar ya yeteri kadar insan sayılmamakta ya görmezden gelinmekte ya yok sayılmakta ya da hatta güya özgürleşmeleri adına sömürgeleştirilmektedir. Doğa zaten insanın refah ve mutluluğun sağlanması için bir kaynak alanı olarak görülmekte, tekinsiz ve vahşi olan doğanın kontrol altında tutulması gerektiği vurgulanmaktadır.

Hümanist anlayış içerisinde ortaya çıkan bu anlayışlar, iki dünya savaşı, soykırım, sömürgecilik ve her türlü vahşeti beraberinde getirmiş, ekolojik alanda iklim krizi ve biyoçeşitliliğin azalması gibi durumlar ortaya çıkmıştır. Ortaya çıkan manzara karşısında hümanizm, yine ait olduğu Batı düşüncesi tarafından sorgulamaya açılmıştır.

Batı'nın akıl merkezli, bölünmez ve bütünlüklü özne yapısı eleştiriye açılmış, diğer varlıklar karşısında aşkınsal bir konumda olduğu düşüncesi sorgulamaya dahil edilmiştir. Evrim kuramı, teknolojik gelişmeler, Freud'un bilinçdışı kuramı gibi çalışmalar ile insanın bütünlüklü bir yapıya sahip olmadığı, her zaman rasyonel olarak değerlendirilemeyeceğini ve çevresinden ayrı düşünölemeyeceğini ortaya çıkarmış, bizzat insan konusu tartışmaya açılmıştır. Bu tartışmalar içerisinde insanın konumu ve temellendirilmesini sorgulayan farklı felsefi yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

Husserl, zorunlu bilginin insan aklında temellendirilmesine karşı çıkmış, deneyime öncelik veren fenomenoloji yaklaşımını geliştirmiştir. Aynı zamanda modern bilimlerin dünyayı matematikleştirmesi sonucu ortaya çıkan natüralist bakış açısını tartışmaya açmıştır. Deleuze, hümanizmin farka dayalı olumsuzlama mantığına karşı çıkmış, olumsuzlamaya dayalı fark mantığı yerine çokluğa dayalı bir fark anlayışı önermiştir. Varlığa değil, çokluğa, ilişkiselliğe, oluşa ve sürece vurgu yapan Deleuze, Descartes'ın öznesinin aşkınsal bir konumda olduğunu öne sürmüştür. Canlı madde ve virtüelliğe vurgu yapan Deleuze, bütünsel bir özne anlayışını reddetmiştir.

Hümanizm eleştirileri, feminist düşünce, ekolojik yaklaşımlar, postmodernizm ile ilişkili olarak beliren posthümanist düşünce ise, sadece hümanizm eleştirisinin yeterli olmayacağını, bizzat tür olarak insan kavramının sorgulanması gerektiğini belirtmekte, her türlü düalistik mantık anlayışına karşı çıkmaktadır.

İklim krizi ve teknolojik gelişmelerin kısılcasında zor durumda olan insanın, çevresini ve teknolojik gelişmeleri görmezden gelmesi mümkün değildir. Zaten çözülmeye başlamış olan insan kavramı artık iyice baskı altındadır ve insanı tanımlayan referans noktaları değişmiştir. İnsanın merkezi konumda olmadığı yeni bir öznellik ve bilgi anlayışı gerekmektedir. Verili olarak kabul ettiğimiz ve hiç sorgulamadığımız insan ve onun tasarlamış olduğu epistemolojik ve etik anlayışın sorgulanması gerekmektedir. Posthümanist düşünce de bu arayış ve sorgulamalara bir alternatiftir ve üzerinde çalışılması gerekmektedir.



1. BÖLÜM: HÜMANİZM VE AKIL MERKEZCİ ÖZNE FELSEFESİ

Genel anlamda insan aklı ve insanın değerinin ön plana çıkarılması anlamına gelen hümanizm düşüncesinin ortaya çıkış koşulları Ortaçağ Avrupa'sına kadar uzanmaktadır. Yüzyıllar boyunca Avrupa düşünce tarihinde başat bir kavram olan hümanizm, daha sonraları olumsuz bazı özelliklerinden dolayı eleştiri konusu haline getirilmiştir. Tezin asıl konusu olan posthümanist düşünce de hümanizm düşüncesine karşı eleştirel bir tutum sergilemekte, hümanist düşüncenin insan merkezli dünya anlayışını sorgulamakta ve yeni öznellik alanlarının kapılarının nasıl açılabileceğini araştırmaktadır. Posthümanist düşüncenin, hümanizm eleştirisini anlayabilmek için öncelikle hümanizm tanımının ve tarihsel süreç içerisinde nasıl şekil aldığına anlaşılması gerekmektedir. Bu amaçla, tezin bu bölümünde hümanist düşüncenin nerede, nasıl ve ne zaman ortaya çıktığı, farklı dönemlerde ne gibi değişikliklere uğradığı ve nasıl bir -izm haline geldiği ele alınacaktır. Son olarak, hümanist düşüncenin insan toplum, doğa ve bilgi anlayışında ne gibi değişikliklere yol açtığı anlatılacaktır.

1.1. Hümanizmin Ortaya Çıkışı ve Rönesans Hümanizmi

Hümanizmin ilk aşamaları genellikle ortaya çıkmasına öncülük ettiği Rönesans dönemi ile değerlendirilmektedir. Coğrafi keşiflerin gerçekleştirilmesi, Antik Çağ kaynaklarının ortaya çıkarılarak yeniden değerlendirilmesi, tarımsal ve ekonomik gelişmeler ile toplumsal yapının değişmesi gibi durumların hümanist düşüncenin ortaya çıkmasını sağlayan koşullar olduğunu ifade etmek mümkündür. Hümanist düşüncüyü Ortaçağ ve Rönesans arasında bir köprü olarak ele alan İnalcık'a göre (2021), iki dönem her ne kadar farklı olarak değerlendiriliyor olsa bile aralarında bir süreksizlik mevcut değildir. Hayatı yenileme ve yeniden doğma anlamına gelen Rönesans kavramı insanın temel görüşündeki bir farklılaşmayı işaret etmektedir ancak, başlangıç şartları karanlık dönem olarak betimlenen Ortaçağın içerisinde gömülüdür. Bu terim ilk defa *Cicero* tarafından *humanitas* olarak kullanılmıştır (s. 56). Aynı zamanda gramer, retorik, tarih, şiir ve ahlak felsefesi alanlarını kapsayan *sutudiahumanitas* olarak da düşünülmektedir (McClinton, Akt, Dağ, 2020, s. 5). Yine Heidegger'e göre (2020), Yunan *paedia*'sının özümsemesi *humanitas* olarak tercüme edilmektedir (s.12).

Eco (2015), hümanizmin kökenini 13. Yüzyıla dayandığını ve İtalyan şehir devletlerinde ortaya çıktığını ifade etmektedir (s. 697). Hümanizmin İtalyan şehir devletlerinde ortaya çıkmasının çeşitli sebepleri mevcuttur. Roma kültürel mirası içerisinde yaşayan İtalyanlar, kendilerini bu kültürün mirasçısı olarak görmekte ve dilleri Latince'den gelmektedir (İnalcık, 2021, s. 58). Ayrıca bu dönemde, İtalyan şehir devletleri geçmişe yönelik bir kahramanlık yarışı içerisinde bulunmakta ve bu kahramanlıklarını dile getirmek için Roma hukuku, tarih, klasik yazın gibi alanlarda faaliyet gösteren kurumları desteklemektedir. Eco'ya göre (2015), bu kurumlarda yetişenler kısa zamanda hümanizm akımını benimsemiş ve elit bir kültürün oluşmasına öncülük etmiştir (s.697). Heidegger için de *homo humanus*, *Roma virtus*'unu yücelten ve Greklerden alınan *paidea*'nın benimsenmesi ile asilleşen Romalı anlamına gelmektedir (Heidegger, 2020, s. 12). Heidegger'e göre (2020), Greklere ait *homo humanus*'un karşısına yerleştirilen *homo barbarus* anlayışı bura da geçerlidir. Ancak bu sefer *homo humanus*, *homa ramanus* anlamına gelmektedir. Zira Greklik, hep geç dönemdeki hali ile ve Romalı açısından görülmektedir. Bu şekilde anlaşılan *homo romanus* aynı şekilde *homo barbarus*'un karşısına yerleştirilmektedir. Ancak, artık insanca olmayan Ortaçağ gotik skolastiğinin barbarlığı olarak görülmektedir (s.12).

Hümanizmin İtalyan şehir devletlerinde ortaya çıkmasının kültürel sebeplerinin yanı sıra, toplumsal ve ekonomik sebepleri de mevcuttur. Diğer Avrupa devletlerine göre daha zengin durumda olan ve daha aktif bir kent yaşamına sahip olan İtalyanlar, doğu ticaretinin gelişmesi ile daha da zenginleşmiştir. Bu zenginleşmeyle beraber feodal bağlar çözülmüş ve burjuva adı verilen yeni bir toplumsal sınıf meydana gelmiştir. Feodal yapı ve kilise bu zengin sınıf karşısındaki otoritesini kaybetmiş durumdadır, Dolayısıyla bireyin üzerindeki baskı azalmış durumdadır. Başka bir ifade ile, feodal bağlar çözülmüş, bireyin gelişmesinin önündeki engeller ortadan kalkmıştır. Ortada yeni bir toplum yapısı mevcuttur ve bu yeni toplum, kendine yeni bir kimlik aramaktadır. Bu arayış ise Antik kültürün benimsenmesi ile sonuçlanmıştır (İnalcık, 2021, s.59).

Hümanizm düşüncesi ilk olarak edebiyat alanında ortaya çıkmıştır ve Francesco Petrarca (1304-1374) hümanist edebiyatın ilk temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Petrarca, klasik yazıların incelenerek taklit edildiği yeni bir akım başlatmış, eski Roma'ya ait sanat ve edebiyat anlayışını ideal olarak benimsemiş ve bu idealin canlanmasına öncülük etmiştir. Petrarca'nın ardından Giovanni Boccaccio (1313-1375),

antik mitoloji alanında çalışmalar yapmış ve antik kültüre olan ilginin artmasını sağlamıştır. Her iki isim de eserlerin Ortaçağ Latincesi yerine klasik Latince ile yazmış ve dilin gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu ilgi sayesinde Klasik Roma ve Antik Yunan'a ait eserler gün yüzüne çıkarılıp tercüme edilmiştir (İnalcık, 20201, s.59-60).

Edebiyat alanında meydana gelen bu gelişmeler İtalyan şehir devletleri yöneticileri tarafından da benimsenmiş ve desteklenmiştir. Örneğin Floransa şehir devletinin yöneticisi olan Coluccio Salutati (1331-1406) beşerî bilimlerin Antik Çağ örnek alınarak ilerlemesi gerektiğini savunmuş, eski eserlerin tercüme edilmesini sağlamak amacıyla Bizanslı Chrysolos gibi alimleri himayesine alarak Yunanca kürsüsü kurdurmuştur (Eco, 2021, s. 302). Bu sayede Aristoteles'in eserleri skolastik düşünceden farklı olarak tercüme edilmiş, Platon ve diğer Antik Çağ düşünürlerinin eserleri gün yüzüne çıkarılıp okunmuştur (Eco, 2021, s. 296). Yine Mediciler, Floransa'da Platon'un eserlerinin incelendiği akademinin kurulmasına öncülük etmişler ve bu alanda çalışan isimleri desteklemişlerdir. Pico della Mirandola (1463- 1494) gibi isimler de bu akademide yetişip hümanizmin gelişmesine katkı sağlamışlardır (İnalcık, 2021, s. 65).

Edebiyat alanında başlayan hümanist akım tüm düşünce alanlarını etkisi altına almaya başlamıştır. Dilin gelişmesi sonucu, dini ve felsefi alanlardaki eserler yeniden tercüme edilmiş ve tercümeden kaynaklanan yanlış anlaşılmalara giderilmiştir. Örneğin, filolog ve aynı zamanda tarihçi olan Lorenzo Valla (1407-1457, 1431 yılından itibaren dini eserleri eleştirel bir tutumla yeniden incelemiştir. Özellikle, Papalığın Hristiyan dünyası üzerinde üstünlük ve baskı kurmasını sağlayan Konstantin'in Hibesinin, *Donatio Constanti* 'nin sahte olduğunu kanıtlaması büyük yankı uyandırmış ve kilisenin temellerine ağır bir darbe indirmiştir. (İnalcık, 2021, s. 62). Ancak, tüm bu eleştirel yaklaşımlara rağmen, hümanist düşüncenin bu dönemde dinin etkisinden bağımsız hareket ettiğini söylemek mümkün değildir.

Bu dönemde, direkt olarak Antik Çağ sanatından etkilenme söz konusu değilse bile, edebiyat ve düşünce alanında ortaya çıkan yenilikler sonucu, sanat alanında da önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Kamusal ve dini alanda etkili olan sanat, kilisenin baskısından kurtularak özerk alana sirayet etmiş, bireysel zevk ve incelik olarak algılanmaya başlamıştır. Natüralizm ve realizm akımları plastik sanatlarda etkili olmuş, dış dünyayı ve insan vücudunu tam ve doğru olarak betimlemek isteyen

sanatçılar gözlemci görevi üstlenmiştir. Perspektifin resme dahil olması ile, sanatçının matematik bilgisine sahip olması gerekmiştir (İnalçık, 2021, s. 69-72). Özetle sanat ve sanatçı kendine has bir gelişim göstermiş, bireysel zevk ve inceliğin ön plana çıkarılması ile öznellik kazanmıştır.

İtalyan şehir devletlerinde edebiyat ve sanat alanında ortaya çıkan ve yavaş yavaş eleştirel bir tutuma doğru evrilen hümanizm akımı, matbaanın icadı ve meydana gelen karşılıklı ilişkiler sayesinde tüm Avrupa'yı etkisi altına almıştır. Hümanizmin Almanya'da yaygınlaşması ise Reformasyon sürecine giden yolu açmıştır. Kiliseye karşı oldukça eleştirel bir tutum sergileyen Desiderius Erasmus (1466-1536), Alman Hümanizmini en önemli temsilcileri arasındadır. Lorenzo Valla'nın benimsemiş olduğu eleştirel tutumu benimsemiş olan Erasmus, İncilleri Yunancadan Latinceye tekrar çevirmiş ve bu çeviriler sayesinde pek çok dini uygulamanın geçersiz olduğunu ortaya çıkarmıştır. Erasmus (2018), 1509 yılında yayınlamış olduğu *Deliliğe Övgü* isimli eserinde bu eleştirilerin dozunu giderek arttırmış ve yozlaşma içerisinde olan kiliseyi alaycı bir dille sorgulamıştır (s. 54). *Hristiyan Şovelyesinin El Kitabı* isimli eserinde ise, Tanrı ile insan arasında herhangi bir aracının gerekli olmadığını vurgulamış, insanın inanç konusunda kiliseye değil, kendi vicdanına bağlı olması gerektiğini savunmuş, kutsama ayinlerinin dini bir anlamının olmadığını, resimler ve azizlerin hatıraları gibi şeylere ibadet etmenin gereksiz olduğunu öne sürmüştür.

Alman hümanizminin en önemli temsilcilerinden olan Martin Luther (1483-1546) ise, reformasyon sürecine giden yolu açan en etkili isimdir. Doğrudan hümanist eğitim almamış olmasına rağmen son derece devrimci bir karakter olan Luther, kiliseye karşı son derece eleştirel bir tutum sergileyen ancak bu tür eleştirilerin kapalı kapılar ardında gerçekleştirilmesi gerektiğini savunan Erasmus'un aksine, bu tartışma eleştirileri halkın gözü önünden gerçekleştirmekten çekinmemiştir (Zweig, 2021, s.83). Erasmus gibi, Tanrı ile insan arasında herhangi bir aracının olmasına gerek olmadığını savunmakta ve manevi kurtuluşa yalnızca iman ile erişilebileceğini vurgulamaktadır. Papalık tarafından uygulanan *endülüjansa* karşı çıkmak amacı ile 1517 yılında Wittenber kilisesinin kapısına *Doksan Beş Tez* olarak bilinen bir bildiri asan Luther, kısa sürede destek görmüştür. Son derece vicdani ve ahlaki nedenler ile hazırlamış olduğu bildiri, Papalık ile anlaşmazlık içerisinde olan Alman Prenslar, hümanistler ve halk tarafından desteklenmiştir. Ulaştığı destek sayesinde dini değişim ve dönüşümün

sembolü haline gelen Luther'in ünü tüm Almanya'ya yayılmıştır (Zweig, 2021, s.115-130). 1520 yılında yazmış olduğu *Hristiyan Toplumunun Kalkınması Hakkında Alman Milletinin Hristiyan Asaletine Hitabı* isimli eseri halka dağıtmıştır. Dini konuların kilisenin dışında ve halka açık bir şekilde paylaşıldığı bu metin, son derece açık ve halkın anlayabileceği bir dil ile yazılmış olmasından dolayı da önem arz etmektedir. Luther bu metinde, İncil'de belirtildiği gibi sade bir şekilde yaşanması gerektiğini, azizlerin ve rahiplerin kutsal sayılmayacağını ifade etmiş, milli kiliselerin kurulması ve İncil'in Almancaya tercüme edilmesi gibi taleplerini dile getirmiştir. Aynı yıl, Papa X. Leo'nun hakkında çıkarmış olduğu yakalama kararı ve aforoz belgesini halkın gözü önünde yırtan Luther, kısa süre içerisinde halk kahramanı haline gelmiştir. Halkın baskısından çekinen imparator kendisini tutuklamayı göze alamamış ancak, eserlerinin yasaklayarak Watburg Şatosu'na sürgüne göndermiştir. Burada bulunduğu süre içerisinde Erasmus'un yeniden tercüme ettiği İncilleri halkın kullanmış olduğu Almancaya tercüme etmiştir. Luther'in İncilleri tercüme ederken kullanmış olduğu yukarı Almanca, Almanya'nı edebiyat ve sanat dili haline gelmiş, ulusal birlik yolunda ilk adımların atılmasına öncülük etmiştir (İnalçık, 2021, s.169-175).

Luther'in başlatmış olduğu reform hareketi kendisini siyasal alanda da göstermiştir. İncillerin Almancaya tercümesi halk arasında çeşitli tarikatların oluşmasına neden olmuştur. Uzun süredir senyörlerden şikayetçi olan halk, bu tarikatlar aracılığı ile dini özgürlük gerekçesi ile ayaklanma başlatmıştır. Ancak Luther, daha önce kendisini destekleyen senyörlerin yanında yer almıştır. Luther'in bu tutumu önem arz etmektedir zira, dini örgütlenmelerin devlet tarafında gerçekleştirilmesi gerektiği görüşünü savunduğu anlamını taşımaktadır (İnalçık, 2021, s. 175-176). Luther'in bu tutumu, Tanrı'nın iki krallığı anlayışı ile yakından ilgilidir ve onun dünya görüşünü temsil etmektedir. Bilindiği üzere Katolik inancında dünya hayatı doğrudan Tanrı'nın Krallığına bağlı, gelip geçici ve değersiz olandır. Luther ise bu anlayışı kabul etmemekte hem Tanrı'nın krallığı hem de yeryüzü krallığının varlığını kabul etmektedir. Onun için her iki krallık da kaynağını Tanrı'dan almakla beraber, temsil alanları farklı yapılar anlamına gelmektedir. Onun bu anlayışı ise sekülerleşme yolunda atılmış bir adım anlamı taşımaktadır (Dağ, 2020a, s.33).

Seküler devlet anlayışının gelişmesinde bireyden ve onun çıkarları doğrultusunda hareket eden bir varlık anlayışı olduğu anlayışından yola çıkarak

açıklama getiren Niccolo Machiavelli'nin (1469-1527) de etkisi büyüktür. Tam anlamıyla hümanist bir düşünür olan Machiavelli *Prens* isimli eserinde, siyaset ve bilimini ahlak ve dinden bağımsız olarak değerlendirmiş, ahlakın pragmatist bir bakış açısı ile ele alınması gerektiğini, dolayısıyla devletin ahlaki ve dini değerler ile yönetilmemesi gerektiğini savunmuştur. Ona göre, insan doğası gereği insan doğası gereği bencildir ve yüzü erdeme dönük değildir. Bu yüzden erdem yasaya tabi olmalı ve bu yasa, mutlak bir egemenin iradesi tarafında koyulmalıdır (Machiavelli, 2001). Onun bu tutumu İtalya'nın içerisinde bulunduğu dağınık toplum yapısı ile yakından ilgilidir. O bu tutumdan papalığı sorumlu tutmaktadır ve papalığa ancak mutlak bir hükümdarın varlığında karşı koyabilmenin mümkün olduğunu düşünmektedir. Durum ne kadar böyle olmuş olsa bile Machiavelli'nin bu yaklaşımı, sekülerleşme yolunda atılmış ciddi bir adım anlamına gelmektedir.

Toparlanacak olursa, İtalyan şehir devletlerinde başlayan, insan onuru ve değerini ön plana çıkarmayı hedefleyen, antik kaynakları esas alarak edebiyat, sanat gibi alanlarda köklü değişikliklere sebep olan hümanizm, eleştirel yönün gelişmesi ve reformasyon süreci ile farklı bir boyut kazanmıştır. Yavaş yavaş kiliseden bağımsızlaşan seküler insan, daha çok özgürlük alanı kazanmış ve aklını kullanma yolunda ilerlemeye başlamıştır. İnsanın düşünce, doğa ve politik hayatında ciddi değişikliklere yol açan hümanist düşünce, tüm Avrupa'yı etkisi altına almıştır.

1.1.1. Modern Bilim ve Felsefede Hümanizmin Gelişimi

Tüm bu gelişmeler çerçevesinde aklının bilincine varan, kendi bilimsel keşif ve tutkularından haz duyan insanlık doğaya yönelik araştırmalarında ilerleme aşamasına geçmiştir. Özellikle astronomi alanında Kopernik, Kepler gibi bilim insanları tarafından yapılan çalışmalar yeni bir kozmoloji anlayışının doğmasına sebep olmuştur. En önemli adım Kopernik'in (1473-1543) güneşin dünya etrafında değil, dünyanın güneş etrafında döndüğünü söylemesi ile atılmıştır. Böylelikle dünya evrenin merkezi olmaktan çıkarılmış, hatta evrenin bir merkezi olmadığı düşüncesi belirmiştir. Evrenim zaman ve mekânda yayılmış olan bir ve aynı maddeden meydana geldiği düşüncesi, niceliksel olarak hesaplanabilirlik düşüncesini beraberinde getirmiş, evrene karşı materyalist bir bakış açısı geliştirilmiştir. Kopernik'ten sonra İtalyan matematikçi ve fizikçi Galileo Galilei (1564- 1642) matematiksel analiz ve deneyi bir araya getirerek, bilimsel yöntemin ve modern bilimin temellerinin atılmasını sağlamıştır. Aristoteles'in doğaya

ve var olanlara karşı getirmiş olduğu dilsel ve mantıksal açıklama yöntemi yerine niceliksel bir açıklama yöntemi geliştirerek bilimsel ilerlemeye katkı sağlamıştır. Galileo'dan bayrağı devralan Isaac Newton (1642-1726) ise, 1627 yılında yazmış olduğu *Philosophie Naturalis Principia Mathematica* isimli eserinde kütle çekim ve hareket yasalarını ortaya koymuştur. Tüm bu gelişmeler ise, Antik Çağdan devralınan, skolastik dönemin kendine has yorumları ile birleşen kozmoloji, hareket ve doğa tasavvurlarının değişmesine neden olmuştur.

Tüm bu gelişmeler Antik Çağ ve skolastik dönemden beri devam eden, hareket, evren ve kozmoloji anlayışının değişmesine neden olmuştur. Her cismin kendi doğasına uygun ve ereksellik içerisinde hareket ettiğı canlı evren anlayışının yerini mekanik yasalara göre işleyen bir evren anlayışı almıştır. Aristotelesçi anlayışa göre cisimlerin hareketi bizzat kendilerine göredir. Yani bir cismin nasıl hareket ettiğı ve mekanla bağlantısı cismin kendisine göre ele alınmakta, her cisim kendi yerini kendini türüne göre bulmaktadır. Örneğin taş toprağa, ateş havaya doğru hareket etmektedir. Çünkü toprağın yeri aşağıda, ateşin yeri yukarıdadır. Bir cisim kendi yerine doğru hareket ettiğinde ise doğasına uygun hareketi gerçekleştirmektedir. Dışarıdan bir etki ile kendi doğasının dışında hareket etmeye zorlandığı zaman ise, bu hareket şiddete dayalı bir hareket olmaktadır. Ay altı ve ay üstü olarak tasarlanan evrende ise farklı hareket türleri mevcut olmaktadır. Ay altı evrende çizgisel hareket, ay üstü evrende ise döngüsel hareket gerçekleşmektedir. Döngüsel hareket, çizgisel harekete göre daha üstün bir konumda bulunmaktadır. Çünkü cisimler bu tür harekette kendi yerini bizzat hareketin içerisinde bulmaktadır. Heidegger'e göre (1998) bu tür bir anlayışta, Nerelik, varlığının nasıllığını belirlemektedir; *çünkü varlık mevcudiyete-doğru süregitme* anlamına gelmektedir (s.61). Yine Heidegger'e göre (1998), Newton'un hareket anlayışından sonra, yersel ve göksel cisimler arasındaki, dolayısıyla çizgisel ve dairesel hareket arasındaki ayrım ortadan kalkmaktadır. Yer kavramı dönüşüme uğramakta, artık cismin kendi iç doğasına göre ait olduğu yer anlamından çıkıp, diğer konumlarla bağlantılı bir konum haline gelmektedir. Hareketin nedeni ve daimî olagelişi soruşturulmaktan çıkarılmakta, bunun yerine hareketin ön varsayıldığı düz bir çizgisellik içerisinde değişimin nedeni araştırılmaktadır. Yer kavramının dönüşüme uğramasının sonucu olarak hareket sadece yer değiştirme olarak algılanmakta, hareketin belirlenimi ölçülebilir olana indirgenmektedir. Doğaya uygun ve şiddete dayalı hareket ayrımı ortadan kalkmaktadır. Kısaca tüm bir doğa kavramı dönüşüme uğramaktadır. Doğa artık

cisimlerin hareketinin riayet ettiği bir iç ilke olarak algılanmamakta, cisimlerin değişen görelî konumlarının çeşitliliğinin modu veya bu konumların uzay ve zaman içerisinde mevcut olma tarzı olarak algılanmaktadır. Tüm bunların neticesinde ise doğayı inceleme ve soruşturma tarzı da değişime uğramaktadır (Heidegger, 1998, s. 62-64).

Doğanın matematiksel olarak incelenebilir olmasını da eleştiren Heidegger, matematiksel olanı, şeyden deneysel olarak çıkarılamayan ancak yine de şeyler ilişkin her belirleniminde yatan, şeyleri mümkün kılan, şeylere yer açan ve şey'e ilişkin bir belirlenim uygulaması olarak değerlendirmektedir (Heidegger, 1998, s.65). Şeyleri zihinde düşünmek, şeylerin belirlenimi hakkında kendi kendine bilgi vermek anlamına gelir. Bu yöntemle, cisimlerin bütün belirlenimleri temel bir taslak içerisinde yerleştirilir. Matematiksel olan şeylerin üzerinde suda kayar gibi sekerek geçen bir şeylik tasarısıdır ve bu tasarımın içerisinde şeylerin ele alıma tarzı, şeylere nasıl değer biçileceği öngörüşel, başka bir ifade ile aksiyomatik olarak belirlenir. Aksiyomatik olarak, matematiksel tasarı şeylerin, cisimlerin özünün öngörüşüdür. Bu yüzden her şeyin yapısı ve her şeyin başka bir şeyle bağıntısının temel taslağı önceden çizilip çıkarılır. Bu temel tasarı, aynı zamanda şeylerin gelecekte meydana gelebilecek bu türden tüm şeyleri kuşatacak alanın sınırlarının belirlenmesini de sağlar. Matematiksel tasarı tarafından aksiyomatik olarak belirlenen doğa alanı, kendi içerisindeki cisimler ve cisimciklerin için aksiyomatik olarak önceden belirlenmiş nesnelere uygun bir giriş tarzının da gerektirmektedir. Netice itibari ile doğayı soruşturma tarzı geleneksel kavramların hükmü altından bu yolla çıkarılır ve yeni anlayışın kavramlarına göre belirlenir. Bu anlayışa göre, nesneler gizlenmiş hiçbir niteliğe ve güce sahip değildir. Doğal cisimler artık, tasarlanan alan içerisinde yalnızca kendilerini öyle gösteren şeyler olarak ele alınır. Şeylerin kendilerini nasıl gösterdikleri de tasarı içerisinde belirlenir. Matematiksel tasarı içerisinde uzay zaman bütün cisimlerin ve hareketin bir örnekliğini temsil eder, bu bir örneklik durumu ise sayısal ölçmeyi mümkün ve gerekli hale getirir (Heidegger, 1998, s. 68-69). Heidegger'e göre (1998), yeni sorular sormanın, yeni deneyler tesis etmenin ve yeni varlık alanları açmanın kapılarını aralamıştır ancak, bu tasarı içerisinde uzay ve zamanın, hareket ve gücün, cisim ve maddenin doğası hakkındaki sorular yanıtsız kalmaktadır (s.70). Hakikatin kilise ve dinin hakikati olarak algılandığı, var olanlara ilişkin bilginin vahiy, kutsal kitap ve kilisenin yorumlaması ile elde edildiği, hiçbir dünyevi bilginin bulunmadığının düşünöldüğu skolastik dönemde, doğal bilginin kendisinden hareketle düşünölüp tasarlanması ve temellendirilmesi

mümkün değildir. Matematiksel tasarımın oluşması ile bilginin yeni bir biçimi ortaya çıkmış ve bu bilginin tasarlanması yeni bir özgürlük alanının oluşmasına sebep olmuştur. Ancak Heidegger'e göre (1998), bu bilgi de yeni bir yükümlülük alanı oluşturmaktadır ve modern metafizik matematiksel tasarımın bir sonucudur (s.73). Matematiksel olanın metafizik olarak düşünülmesi ise Descartes'ın felsefesinin bir sonucudur (Heidegger, 1998, s.73).

Son derece düzenli işleyen, hesaplanabilir ve öngörülebilir evren tasavvuru anlayışı sadece doğa bilimlerini etkisi altına almakla kalmamış, insan ve topluma dair şeylerin de bu yaklaşım ile açıklanabileceği anlayışı yaygınlık kazanmıştır. Başka bir ifade ile tüm düşünce, toplum ve felsefi kavrayış yapısı yeniden şekillenmiştir. Felsefeciler kavramlarını yeni yaklaşıma uygun olarak geliştirmeye çalışmışlar ve modern bilimin felsefi temellerini oluşturma uğraşı içerisinde olmuşlardır. Skolastik düşünce ve din baskısından kurtulan felsefe, giderek bağımsız bir alan haline gelmiştir. Bu durumu Hegel de açık bir şekilde vurgulamaktadır. Ona göre, Ortaçağ filozofları teolog veya din adamı iken, geçiş dönemi filozofları dış dünya ve kendileri arasında çalkantılı bir durumdadır. Modern dönem filozofları ise, artık her türlü otoriteden bağımsız, kendi özgün fikirlerini geliştirebilecek durumdadırlar (Hegel, 2021, s. 163). Çünkü artık odak noktası insan ve aklıdır. İnsan ve insan aklının ön planda olduğu bu dönemde, gerçeğin doğa üstü nedenler ile değil, doğal dünya içerisinde bilimsel yöntem ve akıl ile anlaşılması anlamına gelen Rasyonalizm hâkim paradigma haline gelmişti (Cevizci, 2020a, s.1590).

Evrenin öngörülebilir olduğu düşüncesi onun kontrol edilebileceği düşüncesini de beraberinde getirmiş, insan aklı ve bilime sonsuz bir inanç geliştirilmiştir. İngiliz filozof Francis Bacon'ın (1561-1626) *Bilgi güçtür* ifadesinden anlaşılacağı üzere, bilim ve bilgi ilerlemenin temel şartı kabul edilmiştir. Böylece epistemoloji, ontoloji ve metafiziğe göre öncelikli bir konuma gelmiş, bilgiye ulaşma yolları, bilginin sağlanması için gerekli koşullar gibi tartışmalar felsefenin temel konusu haline gelmiştir (Cevizci, 20218, s. 403-405).

Bilgi ve düşünce anlayışında meydana gelen bu tür değişiklikler, insan ve topluma ait değerlerin de yeniden şekillenmesine sebebiyet vermiştir. Tanrı merkezli etik anlayışının yerini insan merkezli etik anlayışı almış ve bu anlayış, insanın haz ve ihtiyaçları çerçevesinde şekillenmiştir. Rönesans döneminde şekillenmeye başlayan

seküler devlet anlayışı yeni bir evreye yönelmiş, ideal devlet anlayışı gibi konular yerine, egemenliğin kaynağı, sivil toplum, toplumsal sözleşme, bireyin hak ve özgürlükleri gibi konular tartışmaya açılmıştır (Cevizci, 2018, s. 403-405).

Toparlayacak olursak, bu dönemde her türlü otoriteden bağımsızlaşan birey, daha sonra ele alacağımız üzere Descartes'ın *cogitosu* ile özne haline gelmiş, diğer varlıklar karşısında homosantrik bir tutum belirginleşmeye başlamıştır. İnsan ve insan aklı varlık hiyerarşisinde üst konuma yerleştirilmiş, insan aklının ürünü olan bilim sayesinde doğa ve diğer varlıkların insanın refahı için kontrol altında tutulabileceği düşüncesi hakimiyet kazanmıştır. Doğal kaynakların temin edilebilmesi için doğa tahrip edilmeye başlanmış, sömürgecilik faaliyetleri baş göstermiştir. Ayrıca Batılı özne kadar aklını kullanma becerisine sahip olmayan diğer birey ve toplumlar görmezden gelinmiş veya yok sayılmaya başlanmıştır. Bu durum Aydınlanma dönemi ile daha da belirginlik kazanmıştır.

1.1.2. Aydınlanma Dönemi ve Hümanizm

Aydınlanma 17. Yüzyılın ikinci yarısı ve 19. Yüzyılın başları arasındaki dönemi ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Genel olarak birey ve bireyin aklına vurgu yapan, eleştirel düşünceyi ön plana çıkaran, hurafe ve dogmatizmden arındırılmış yaşayış ve düşünüş tarzını betimlemekle beraber sınırları net olmayan muğlak bir ifadedir. Almancadaki *Aufklärung* sözcüğü İngilizcede *Enlightenment* kelimesi ile karşılanmaktadır. Almancada havanın aydınlık olması gibi bir durumun yanı sıra, uyku haiden uyanıklık haline geçişi ifade eden bir bilinç durumunu ifade etmek için de kullanılmaktadır. Aydınlanma dönemini de ifade etmek için kullanılan bu kelimede, aydınlık veya ışık bir metafordur. Ancak bu ışık veya aydınlanma metaforu, eski dönemlerdeki bireysel veya manevi aydınlanmadan ziyade, aklın ışığına gönderme yapan bir metafor olarak değerlendirilmektedir (Cevizci, 2020b, s.11-14).

İskoç Alman, İngiliz aydınlanması gibi, zamana ve mekâna göre farklı olarak yorumlanabilmekle beraber, *Aydınlanma Nedir?* Sorusuna ilk cevap Alman filozof Immanuel Kant (1724- 1804) tarafından verilmiştir.

Şimdi acaba aydınlanmış bir çağda mı yaşıyoruz? Sorusu sorulunca yanıt şöyle olacaktır: Hayır, aydınlanmış bir çağda değil fakat aydınlanmaya giden bir dönemde, bir aydınlanma döneminde yaşıyoruz. Şimdiki zamanlarda olduğu gibi, insanlığın bir bütün olarak başkasının rehberliği olmaksızın, dinsel konularda kendi aklını iyi bir biçimde ve güvenilir bir şekilde kullanma durumunda olması ya da

bu duruma getirebilmesi için daha kat edilecek çok yolumuz var. Fakat bu yönde şimdi özgürce çalışmak için onlatın yolunun temizlenip aydınlatıldığına dair farklı göstergelere sahibiz; böylece evrensel aydınlanmaya giden yoldaki engeller, insanın kendi suçuyla düşmüş olduğu bu ergin olmayış durumundan kurtuluşuyla ilgili güçlükler yavaş yavaş da olsa giderek azalmaktadır. İşte bu bakımdan çağımız bir aydınlanma çağıdır ya da Friedrich'in yüzyılıdır. (Kant, 2020, s. 34)

Kant'ın yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Aydınlanma olmuş bitmiş bir süreç değil, ilerlemeye devam eden bir süreçtir. Eski düzene ve onun dogmatik uygulamalarına karşı eleştirel bir tutum içerisinde olmakla karakterize olan, insan aklı, rasyonalizm ve ilerlemeye vurgu yapan bir süreçtir.

Akılcılık, bilimcilik ve ilerlemecilik aydınlanma döneminin en karakteristik özellikleri arasındadır. Bireyin davranış ve düşünce tarzlarının sadece insan aklı referans alınarak düzenlenmesi gerektiği düşüncesi hakimdir. İnsan doğası, dolayısıyla insan aklı da evrensel kabul edilmiş, insanın uygun bir eğitimle doğru düşünce ve davranış kalıplarına sahip olabileceği varsayılmıştır. Bilim aklın bir ifadesi olarak kabul edilmiş, bilimin dışındaki her türlü dogmatik uygulamalar reddedilmiştir. Çünkü, artık insan kendi aklının ürünü olan bilim sayesinde doğanın kitabını okuyabilmekte, herhangi bir dış kaynağa ihtiyaç duymamaktadır. İnsanın refah ve mutluluğunun bilim ve teknoloji ile artacağı düşüncesi ağırlık kazanmıştır. Newton'un doğa bilimlerinde uygulamış olduğu yöntemin beşerî bilimler için de geçerli olduğu, insan ve toplum davranışlarının da nedensellik ilkesi içerisinde açıklanması gerektiği düşüncesi hakimiyet kazanmıştır. Bu düşünce tarzı ise, insan ve toplum davranışlarının da öngörülebileceği ve kontrol edilebileceği anlayışını beraberinde getirmiştir. İlerlemecilik bilimin bir sonucu olarak kabul edilmiş, insanın refah ve mutluluğunun artması için ilerlemenin şart olduğu savunulmuştur. Bu anlayış çerçevesinde ise doğanın kaynakları sınırsız bir iştah ile insanın hizmetine sunulmuştur (Cevizci, 2020b, s.33-36).

Birey ve bireyin öz çıkarlarının ön planda olması politik düşüncede değişimin meydana gelmesine neden olmuştur. İnsanın haz ve mutluluk ve çıkarlarının ön planda olduğu düşüncesine uygun bir politik anlayış geliştirilmiş, özellikle John Locke'un (1632-1704) bu anlayışa uygun görüşleri kabul edilmiştir. Locke, devleti bireyden hareketle açıklamış, devletin görevinin sözleşme yolu ile devredilen bireyin temel hak ve özgürlükleri korumak olduğunu öne sürmüştür (Locke, 2019, s. 69). Bu anlayış tarzı aynı zamanda bireyin siyasal özne konumunda olması anlamına da gelmektedir. Aydınlanma döneminin bir diğer karakteristik özelliği ise liberal anlayışın baskınlık

kazanmasıdır. Liberal anlayış da Locke'un mülkiyet düşüncesinden esinlenmiştir. Locke'un insan emeğinin mülkiyet hakkı için geçerli olduğunu ön plana çıkarması ve devletin görevinin mülkiyet hakkını sağlamak olduğunu öne sürmesi düşüncesi bu dönemde kabul görmüştür. Bu anlayışa göre mülkiyet politik gücü üretmekte ve mülkiyet hakkına sahip olan birey devletin kurucusu olmaktadır (Locke, 2019, s.47).

Anlaşılabacağı üzere Locke hem devleti hem de mülkiyeti birey üzerinden açıklamakta, birey başat konuma yerleştirilmektedir. Bu anlayış genel olarak aydınlanma düşünürleri tarafından benimsenmiş hatta bazı durumlarda mutluluğu arama hakkı ile yer değiştirmiştir. Çünkü mülkiyet hakkı mutluluğa giden yolda bir aracı olarak kabul edilmiştir. Başka bir ifade ile bu dönemde bireyin refah ve mutluluğunun amaç olduğu koşulsuz bir hümanizm anlayışı mevcuttur ve politik ilkeler de bu anlayışa göre belirlenmiştir. Dönemin merkezi figürü insandır ve bu insan, bilmenin koşullarını belirleyen, doğa ve gerçekliği kendi zihnine göre şekil verip belirleyen kutsal bir insandır. Bireyin iktidara değil, iktidarın bireye hizmet etmesi gerektiği anlayışı yaygınlık kazanmıştır. Devletin yapması gereken ise, bireyin istediği gibi düşünme, inanma ve yaşama hakkını güvence altına almak, bireyin kendi yetenekleri doğrultusunda kendi çıkarını sağlamasını desteklemek olmalıdır (Cevizci, 202b, s. 27-40).

Aydınlanma dönemi düşünürlerinin üzerinde en fazla durduğu konulardan biri de eğitimidir. Bireyin kendi çıkarının gözetilmesi konusunda oldukça hassas olan dönemin düşünürleri, bireylerin çıkar çatışmasının engellenmesi, kamu düzeninin bozulmadan insanın refah ve mutluluğunun güvence altına alınabilmesi için eğitime ayrı bir önem atfetmişlerdir. Bireylerin tüm insanlığın çıkarlarına uygun olarak hareket etmesi gerektiğini ifade eden Kant, bunu sağlamanın tek yolunun eğitim olduğunu öne sürmektedir. Ayrıca ona göre, eğitim ailenin ve toplumun çıkarlarına uygun olmalı, birey kendisi için değil toplum için eğitilmelidir (Kant, 2021, s.303). Yine iktidar halk üzerinde kalıcı bir etki bırakmak istiyorsa, halkın refahı ve mutluluğunu sağlamak amacıyla gerekli uzmanları yetiştirmelidir (Kant, 2021, s. 63-64). Dolayısıyla Rönesans döneminde olduğu gibi Aydınlanma döneminde de eğitimin özellikli bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Ancak, burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır. Eğitim; Rönesans döneminde bireyin kendi yetkinliğini kazanması ve olgunluğa

erişmesinin temel şartı olarak kabul edilmekte iken, Aydınlanma döneminde toplumun ilerlemesi ve olgunluk kazanmasının temel şartı olarak düşünülmüştür.

Toparlanacak olursa, Ortaçağ ile başlayan, insanın onuru ve onun değerinin ön plana çıkarılması anlamına gelen hümanizm, doğa bilimlerindeki gelişmeler, toplumsal ve ekonomik sebeplerle farklı dönemlerde farklı yönlerle doğru evrilmiştir. Aydınlanma döneminde insanın refahı ve mutluluğu için her yolu meşru gören hümanizm anlayışı sonucu, doğa ve onun kaynakları sınırsız bir iştah ile yağmalanmış, bitki, hayvan ve diğer canlılar yok sayılmış veya görmezden gelinmiştir. Hatta, Batılı olmayan ve onun kadar aklını kullanamayan, bilimsel gelişmelerde geri kalmış diğer birey ve toplumlar da aynı durumdan nasibini almıştır. Bu toplumlar, uygarlaştırma ve özgürleştirme adına sömürgeleştirilmişlerdir. Bu tutum, insan-doğa, doğa-kültür, özne-nesne, uygar olan-uygar olmayan, eğitilmiş olan-eğitilmiş olmayan, sağlıklı olan-sağlıklı olmayan gibi pek çok karşıtlığın derinleşmesine yol açmıştır. İnsanın bu kadar merkeze alınmış olduğu bu dönemde savaşlar daha da yıkıcı bir hal almış, her türlü şiddet ve vahşet meşrulaştırılmıştır. Tüm yaşanan bu olumsuz durumlar ise, hümanizmin sorgulanmasına neden olmuştur.

1.2. Descartes ve Düşünen Özne

Bu aşamada Descartes'ı ele almamızın en önemli nedeni, onun düşüncesinin modern felsefe ve modern öznenin inşasında önemli bir basamak olmasıdır. Sahip olduğu özne temelli ve düalist felsefe anlayışı ile klasik felsefeden bariz bir şekilde farklılaşmaktadır. Bilgiyi öznenin yola çıkarak temellendirmesi ve gerçeklik alanını ikiye bölmesi, modern düşünceye geçiş için önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilmektedir. Geliştirmiş olduğu düşünce sistemi ile insan aklını ön plana yerleştirmiş, bilimin dinin etkisinden kurtulmasını sağlamış ve dünyanın mekaniksel yasalara göre işleyen bir sistem olarak ele alınmasını sağlamıştır. Düşünce anlayışının yanı sıra, geliştirmiş olduğu yöntem ile de modern düşüncenin kapılarını aralamıştır. En temel ilkesi açık ve seçik bilgi kavramı olan ve bu yolla kesin bilgiye ulaşmayı amaçlayan bu yöntem, Descartes'ın felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Konumuz olan düşünen öznenin temellendirilmesi de bu yöntem ile mümkün olmaktadır. Bu sebeple yöntem anlayışına kısaca değinilecek, daha sonra özneyi nasıl temellendirdiği ele alınacaktır.

En temel amacı kesin bilgiye ulaşmak olan Descartes için, herhangi bir konu hakkında birden fazla ve çelişki görüşün bulunması kabul edilebilir bir durum değildir.

Felsefe tarihi içerisinde en önemli düşünürler tarafından ele alınmış olmasına rağmen, bir konu hakkında birden fazla görüş ve tartışmaya açık fikrin bulunmasını şüphe ile karşılamaktadır. Ayrıca doğa bilimlerinin temellerini felsefeden alması gerektiği düşüncesine sahip olan Descartes, felsefenin içerisinde bulunduğu müşkül durum nedeni ile bunu sağlayamayacak durumda olduğunu öne sürmektedir (Descartes, 2021a, s. 11-12).

Kuşkulu durumlardan kurtulmanın ve kesin bilgiye ulaşmanın ancak yeni bir yöntem ile mümkün olacağını öne süren Descartes, öncelikle yanılgıya neden olan durumları ortaya koyma amacındadır. Ona göre, yanılgıya düşmemizin en önemli sebebi ise, hakkında yeterince bilgi sahibi olmadığımız şeyler hakkında yargıda bulunuyor olmamızdır (Descartes, 2021a, s.11-12). Yargıda bulanabilmek ise, anlama ve özgür irade yetisi ile mümkün olmaktadır. İdrak etmek, yargıda bulanacağımız şeyleri açık olarak kavramak, doğruya ve yanlışa karar vermek anlama yetisi ile mümkündür ve Descartes'a göre insanda doğası gereği sınırlıdır. Şeylerin varlığı ve herhangi bir şeyde mevcut olan özelliklerin olup olmadığına karar vermek ise, özgür irade yetisi ile ilgilidir ve yine Descartes'a göre, bu yeti insanda hiçbir şekilde sınırlandırılmamıştır. Zira, Descartes için insan en çok bu yönü ile Tanrı'ya benzemektedir. Bu sebeple, yeterince açık ve seçik olarak kavrayamadığımız durumlarda yargıda bulanabilmemiz mümkündür. Ancak yeterince açık ve seçik olarak kavrayamadığımız durumlarda yargıda bulunduğumuz zaman yanılgıya düşme ihtimalimiz de artmaktadır (Descartes, 2020a s.75-77). Yine Descartes'a göre (2021), doğruyu yanlıştan ayırt etme yetisini sağlayan akıl yetisi bütün insanlarda eşit şekilde mevcuttur. Başka bir ifade ile doğrudan yanılan ve farklı çıkarımların ortaya çıkmasına neden olan aklın kendisi değildir. Farklı değer yargıları ve akıl yürütmelerin mevcut olması, yanlış fikirlerin ve yanılgıların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. O halde önemli olan aklımızı nasıl ve ne şekilde kullandığımızdır (s.5).

Doru ve kesin bilgiye ulaşmak için kendinden önceki yöntemlerin hiçbirine itibar etmeyen Descartes, kendi yöntemini geliştirmiş ve yanılgıya düşmemek amacı ile kendine dört kural belirlemiştir. Bu kurallardan ilki, açık ve seçiklik kuralı olarak bilinmekte ve kartezyen doğrulamanın temel kuralı olarak kabul edilmektedir. Descartes için, bir bilginin apaçık olabilmesi için sadece açık olması yeterli olmamaktadır, aynı zamanda seçik olması da gerekmektedir. Ona göre, dikkatli bir zihne görünen ve belli

olan bir bilgi açık, kesin ve başka bilgilerden ayrılan bilgi ise seçik bilgidir. Bir bilgi seçik olmadan açık olabilir ancak açık olmadan seçik olması mümkün değildir. Kendi vermiş olduğu acı örneği üzerinde ifade edilecek olursa, herhangi acı verici bir durumla karşılaşıldığında duyulan acının varlığı açık bir ortada iken, duyulan acının nitelikleri ve nedeni her zaman açık bir şekilde kavranmayabilir. İkinci kural ise analiz kuralı olarak bilinmekte ve üzerinde çalışılan karmaşık bir durumun anlaşılır hale gelene kadar mümkün olan en yalın unsurlara bölünmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca bu kural hakikatin sezgi yolu ile ortaya çıkarılabileceği anlayışına da dayanmaktadır. Başka bir ifade ile hakikatin deney ve gözlem yerine dolaysız sezgi ile ortaya çıkarılabileceği anlayışını dile getirmektedir. Üçüncü kural olan sentez kuralı ise, diğer düşüncelerin kendisinden türetildiği, çıkarsamanın ilk basamağı olan kuraldır. Dördüncü kural ise sayma kuralıdır ve üzerinde düşünülen konu hakkında herhangi bir şeyin gözden kaçırılmaması amacı ile uygulanmaktadır (Descartes, 2020b, s.93-95).

1.2.1. Düşünen Öznenin Temellendirilmesi

Bu kuralları kendisine ilke olarak benimseyen Descartes, *Meditasyonlar*'a duyuların bizi aldatıp aldatmayacağını sorgulayarak başlamaktadır. Ona göre, belli durumlarda örneğin, çok uzakta olan veya çok küçük nesnelerin algılanmasında belli yanılsama durumları ortaya çıkmaktadır ancak, bu yanılsamalar genel olarak göz ardı edilmektedir. Ancak bizi bir kez yanıltanın her zaman yanıltmayacağının garantisi bulunmamaktadır (Descartes, 2020a, s.25).

Duyuların yanıltıcı olabileceğini ortaya koyduktan, başka bir ifade ile duyularla algılanan şeylerin varlığında şüphe duyduktan sonra, uyku, uyanıklık, hissetme ve bilinç gibi durumların yanıltıcı olup olamayacağını sorgulayan Descartes, kendini olduğundan farklı hisseden insanların varlığı ve uykuda olduğumuz halde gerçek gibi kabul edilen durumların varlığının mümkün olduğunu ifade etmektedir. Elimizde uyku ve uyanıklık durumlarını ayırt etmek için net bir işaretimiz olmadığından dolayı da kesin olarak doğru olup olmadığının ispatlanamayacağını öne sürmektedir (Descartes, 2020a, s.26).

Descartes, tüm net olmayan durumlara rağmen, kesin ve gerçek olarak kabul edebileceğimiz bazı şeylerin mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Çünkü rüya da olsak bile rüya görebilmemiz için bize belli imgelerin verilmesi gerekmektedir. Aynı şekilde sıra dışı eserler ortaya koyan sanatçıların bu eserleri üretebilmesi için belli

imgelerden yararlanması gerekmektedir. Gerçek olarak kabul edebileceğimiz bazı şeyleri ise şu şekilde ifade etmektedir:

Bu sınıfa genel olarak maddi doğa ve onun kapladığı mekân dahil edilebilir; aynı şekilde yer kaplayan şeylerin biçimleri, nicelikleri, yani büyüklüğü ve sayısı; bir de bu şeylerin var oldukları yer, var olma sürelerini tayin eden zaman ve benzerleri. (Descartes, 2020a, s. 27)

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Descartes, en temel ve yalın özelliklere sahip geometri ve matematik gibi bilimlerin kesin ve şüphe götürmez bir içeriğe sahip olduğu görüşündedir. Çünkü, bu bilimler şeyleri doğada var olup olmadıklarını hesaba katmaksızın konu edinmektedirler. Örneğin iki ile üçün toplamının beş etmesinin veya bir karenin dört kenarının olmasının rüyada olup olmamakla herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır. Ancak, kabul etmiş olduğu yöntemi gereği kesinliği açık olan bu bilimlerden de şüphe etmesi gerekmektedir. Bu yüzden, herhangi bir varlığın kendisine bu bilimleri kesinmiş gibi gösterip yanılmasına neden olup olamayacağını sorgulayan Descartes, daha önce yanılma ihtimalini ortaya koyduğundan dolayı, bu durumun mümkün olabileceğini söylemektedir. Önce Tanrı'nın kendisini yanıltıp yanıltmayacağını sorgulayan Descartes, son derece yetki ve iyi olan Tanrı'nın kendisini yanıltmış olamayacağını anacak, kötü bir cinin kendisini yanıltabileceğini ifade etmektedir (Descartes, 2020a, s. 63-64). Aradığı dayanak noktasını bulana kadar kesin olarak kabul ettiği her şeyden şüphe duymakta kararlı olan Descartes, kendisini şu ifadeler ile sorgulamaktadır:

Ama şimdi sıraladıklarım dışında, bende en ufak bir kuşku uyandırmayacak bir şeyin olmadığı ne malum? Bu düşünceleri bana zerk eden bir Tanrı yok mu ya da bu adla anacağım bir şey? Ama niçin böyle düşünüyüm, ya bütün düşüncelerimin kaynağı bensem? Ama en azından o zaman bir şey olmaz mıyım? Ama demin daha hiçbir duyumun ve bedenimin olmadığını söyledim. Doğrusu kalakaldım, çünkü bundan ne çıkacak ki? Ya bedenime ve duygularıma, onlarsız olmayacak kadar mı mecburum? Ama kendi kendimi dünyanın, yerin, zihinlerin, bedenlerin olmadığına inandırmıştım, öyleyse kendimin de olmadığına inandırmış olmuyor muyum? Kesinlikle hayır. Çünkü kendimi bir şeye inandırmışsam, demek ki vardım. Ama kesin bir aldatıcı var, öylesine güçlü, öylesine kurnaz ki bu, işi gücü sürekli beni aldatmak. Ama beni aldatıyorsa, hiç kuşkusuz ben de varım demek ki. O zaman istediği kadar aldatsın, bir şey olduğumu düşündüğüm sürece, bir şey olmadığımı beni asla inandıramayacak. O halde her şeyi yeterince ve dikkatlice gözden geçirdikten sonra şu önermeyi, yani benim öyleyse varım önermesini ne zaman dile getirsem ya da zihnimden geçirsem, bunun zorunlu olarak doğru olduğunu kabul etmeliyim. (Descartes, 2020a, s. 33-34)

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Descartes'ın her şeyden şüphe duymuş olması ona aradığı dayanak noktasını sağlamaktadır. Descartes, sürekli aldatılıyor olmuş olsa bile, şüphe duyması için var olması gerektiğini kuşkuya yer kalmayacak şekilde anlamıştır. Başka bir ifade ile aldatılıyor olması için önce var olması gerekmektedir, çünkü var olmazsa herhangi bir şeyin kendisini aldatması mümkün değildir. Benin varlığını ortaya koyan Descartes, benin ne olduğunun araştırılması gerektiğini düşünmektedir. Bu amaçla kendine sorular yönelten Descartes, yürümek, beslenmek, bedene sahip olmak, hissetmek, düşünmek gibi kavramların benin yerine geçip geçemeyeceğini araştırmaktadır. Ona göre, yürümek hissetmek, bedene sahip olmak gibi kavramların benin yerine geçebilmesi mümkün değildir çünkü, bu kavramların hepsi duyular yolu ile elde edilen kavramlardır ve duyular yolu ile elde edilen algıların yanıltıcı olacağını daha önce göstermiştir (Descartes, 20220a, s. 34-36). Son olarak düşünmeyi ele alan Descartes (2020a), düşünmenin diğer kavramlardan farklı olduğunun şu ifadeler ile belirtmektedir:

Peki düşünmek? İşte sonunda buldum, evet düşünce. Çünkü o benden sonsuza kadar koparılamaz. Benim ben varım, bu kesin. Ama ne kadar süre? Elbette düşünüyor olduğum sürece. Çünkü oldu da bütün düşüncelerimi bir anda durdurdum diyelim, işte o anda var olmaktan hepten vazgeçmiş olurum. Demek ki, artık doğru olması zorunlu olan dışında hiçbir şeyi kabul etmiyorum. Daha kesin konuşmak gerekirse ben artık düşünen bir şeyim...(s. 37)

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Descartes, düşünme eylemini salt düşünene ait olarak kabul etmekte ve varlıktan ayrı olarak düşünmemektedir. Çünkü, ne kadar varım sorusunun cevabı düşünüyor olduğum sürecidir ve var olabilmek için düşünme eyleminin kesintisiz olarak devam etmesi gerekmektedir. Eğer düşünmeye son verilmiş olsaydı kuşku duyma, hissetme, anlama, reddetme, gibi bütün yetiler ortadan kalkacağı için var olmak da mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla *ben artık düşünen bir şeyim* ve hakiki olarak var olanım önermelerinin doğruluğu zorunlu olarak kabul edilmelidir. Bu önermelerin doğruluğunun ispatlanması için duyu deneyimlerine ihtiyaç bulunmamaktadır. Böylelikle Descartes'ın aradığı Arşimet noktasını *düşünüyorum öyleyse varım, cogito ergo sum* önermesinde bulduğunu söylemek mümkündür.

Tüm bilgi teorisini bu önermenin üzerine inşa edecek olan Descartes, karşı karşıya kaldığı güçlüğü farkındadır. Çünkü, bu şekilde zihninin içerisinde sıkışıp kalmış durumdadır ve kendi dışında var olan hiçbir şeyin varlığını kanıtlaması mümkün değildir. Dış dünya ya açılabilmesi için matematik ve geometri gibi bilimlerin

kesinliğine ihtiyacı vardır ancak bu bilimlerin kesinliğini aldatılıyor olabileceği gerekçesi ile inkâr etmiştir. Kendi zihninin dışına çıkabiliyor olmasının tek yolu ise, kendisinin aldatmayan bir Tanrı'nın varlığını ispatlamasıdır (Descartes, 2020a, s. 51).

Daha önce zihnimizde belli idelerin mevcut olduğunu öne süren Descartes (2020a), Tanrı idesinin de zihnimizde açık olarak mevcut olduğunu öne sürmektedir (s. 92). Ona göre, bu önerme ilk başta Tanrı'nın varlığını kanıtlamıyor gibi görünebilir ancak, bu bizim varoluşu özden ayrı düşünme alışkanlığımızdan kaynaklanmaktadır. Nasıl ki, bir üçgenin dik açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğu fikrini üçgenin varlığından ayırmamız veya dağ fikrini dağın varlığından ayırmamız mümkün değilse, son derece yetkin bir Tanrı fikrini de Tanrı'nın varlığından ayırmamız mümkün değildir. Başka bir ifade ile var olmayan bir Tanrı'nın düşünülmesi mümkün değildir ve çelişmezlik ilkesine aykırıdır (Descartes, 2020a, s.92-97).

Tanrı'nın varlığını kanıtlayan Descartes, son olarak dış dünyaya ait şeylerin kesin bilgisine ulaşma amacındadır. Daha önce ifade edildiği gibi dış dünyaya ait cisimlerin uzam, büyüklük, hacim gibi matematiksel olarak algılanan özelliklerinin açık ve seçik bir şekilde algılanabileceği düşüncesindedir. Ancak bu durum onların bizim dışımızda var olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü cisimlerin matematiksel olarak kavranabilen özelliklerinin dışında, duyular yolu ile algılanan, yeterince açık ve seçik olmayan özellikleri ve bizde oluşturdukları fikirler mevcuttur. Bu cisimlerin bizde oluşturmuş olduğu fikirlerin ise, cismin kendisinden kaynaklanıp kaynaklanmadığı net olarak bilinmemektedir. Descartes'a göre (2020a), eğer cisimlerin fikirlerinin kendilerinden kaynaklandığını göstermek mümkün olursa, dış dünyanın gerçek varlığını da kanıtlamak mümkün olacaktır (s.110-109).

Öncelikle, dış dünyaya ait fikirlerin kendimizden kaynaklandığını öne süren Descartes, insanın kendi deneyimlerini istediği gibi tasarlayamayacağı gerekçesi ile bu fikri reddetmektedir. İkinci olarak, Tanrı'nın zihnimizde dış dünyaya ait ideler yarattığı ve dış dünyaya ait cisimleri varmış gibi gösterdiği düşüncesini ele alan Descartes, daha önce Tanrı'nın aldatma ihtimalinin mümkün olmayacağını göstermiş olduğu için, bu fikri de reddetmektedir. Bu durumda ise, zihnimizde dış dünyaya ait fikirlerin cisimlerin kendilerinden kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır (Descartes, 2020a, s.113).

Dış dünyaya ait fikirlerin cisimlerin kendilerinden kaynaklandığını kanıtlayan Descartes, daha sonra cismin niteliklerini birincil ve ikincil nitelikler olarak

ayırmaktadır. Bu ayrıma göre ise, cisimde zorunlu ve nesnel olarak bulunan yer kaplama, hareket, büyüklük gibi matematiksel olarak hesaplanan nitelikleri birincil nitelikler, cismin doğasında zorunlu olarak bulunmayan ve bizim algımızda meydana getirmiş olduğu ısı, ışık, ses, renk gibi nitelikleri ise ikincil nitelikler olarak değerlendirmektedir (Descartes, 2020a, s. 115-120). Bu ayrıma göre ise, canlı veya cansız fark etmeksizin cismin doğasına ait birincil nitelikler kesin olarak kavranabilir ve bilimin nesnesi haline getirilebilir olmaktadır.

1.2.2. Kartezyen Düalizm ve Töz Felsefesi

Descartes'ın felsefesini klasik felsefeden ayıran en önemli özelliğin öne sürmüş töz fikri olduğunu söylemek mümkündür. Töz; *var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye gereksinim duymayan bir şey* (Descartes, 2020a, s. 63). Olarak tanımlayan Descartes'a göre bir şeyin töz olabilmesi için herhangi bir şeyin sıfatı olmaması gerekmektedir. Tanrı'yı sonsuz töz olarak ele alan Descartes, düşünüyor olduğu sürece var olabilmesi için Tanrı'dan başka herhangi bir şeyin varlığına ihtiyaç duymayan zihni, *cogitoyu* zihinsel töz, yer kaplama niteliğine sahip tözü ise uzamlı töz olarak değerlendirmektedir. Bu yarımdan amlaşılacağı üzere, zihinsel tözün niteliği düşünme, uzamlı tözün niteliği ise yer kaplama olmaktadır. Bunların dışında zihinsel tözün; hayal etme, isteme, irade, hissetme, uzamlı tözün ise; uzunluk, derinlik, genişlik, büyüklük gibi farklı kipleri olabilmektedir. Descartes'in bu anlayışına göre, zihin ve beden ayrı olarak düşünülmektedir (Descartes, 2020a, s. 110). Ayrıca beden, fiziksel dünyaya ait olması nedeni ile mekaniksel olarak işleyen bir makine gibi düşünülmektedir (Descartes, 2020a, s.119). Ancak Descartes'a göre (2020a) bu yapılar her ne kadar ayrı olarak düşünülüyor olsalar bile, bu ikisi arasında karşılıklı bir etkileşim mevcuttur. Zihin belli bir takım bedensel sinyalleri algılayabilmekte ve algıladığı bu sinyaller aracılığı ile duygusal tepki verebilmektedir. Beden ise, zihinden almış olduğu birtakım sinyalleri harekete dönüştürebilmektedir. Bu ikisi arasındaki etkileşim ise epifiz bezi sayesinde mümkün olmaktadır (s. 121-125).

Doğa bilimlerini temellendirmek ve doğa bilimlerindeki gelişmelere ayak uydurabilmek için yeni bir düşünce tarzı yaratma arayışında olan Descartes, ortaya koymuş olduğu düşünse sistemi sayesinde, dış dünyanın kapılarının insan bilgisine açılmasına öncülük etmiştir. Descartes'ın felsefi anlayışından sonra matematiksel olarak algılanabilen, dolayısıyla da mekanik yasalara uygun olarak açıklanabilen bir evren

anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa göre, maddi şeyler evrenin her yerine yayılmış tek bir maddeden meydana gelmekte, aralarındaki farklılıklar ise aynı maddenin farklı işleyiş tarzlarından kaynaklanmaktadır. Tek bir maddeden meydana gelmiş olmasından dolayı da her yerde aynı olarak işleyen mekaniksel yasalar geçerli olmakta ve bu yasalar evrensel olarak değerlendirilmektedir. Descartes'ın öne sürmüş olduğu iki farklı töz fikrinin başka bir önemi ise, her iki alana ait bilgi ve bilme tarzlarının farklı olduğu anlamı taşımasıdır. Bu sayede doğa bilimlerini kilisenin etkisinden çıkarmak mümkün hale gelmiştir.

Toparlanacak olursa, Descartes'ın tüm bilgi sistemini insan zihninden yola çıkarak inşa ettiğini söylemek mümkündür. İnsan aklı ve insan merkezi figür haline gelmiş, dış dünya ya ait maddi şeylerin insan aklından yola çıkarak bilinebilmesinin yolu açılmıştır. Ayrıca dış dünyaya ait maddi şeylerin matematiksel bilinebilirlikleri sayesinde, mekanik yasalara uygun olarak açıklanabileceği düşüncesi hakimiyet kazanmıştır. Bu anlayış tarzı sadece doğa bilimlerini etkilemiş, aynı zamanda birey ve toplumu ilgilendiren diğer alanların da bu yaklaşıma uygun olarak açıklanabileceği düşüncesi yaygınlık kazanmıştır.

Heidegger'e göre, Descartes, matematiksel olanın temellendirilmesi düşünümüne açıktan iştirak etmiştir ve bu düşünüm var olanların bütünlüğüyle ve bütünün bilgisiyle ilgilendiği için metafiziksel bir düşünümü içermektedir (Heidegger, 1998, s.76). Kendisine mutlak zemin olarak matematiksel olanı koymuş ve tüm bilgiye buna uygun olacak şekilde temellendirmiştir (Heidegger, 1998, s. 79). Ancak matematiksel olan temelinde özel *subjektum* olarak ortaya koyulmuş olan bu *ben* tikel insanın arızı niteliği anlamında bir öznelilik taşımamaktadır. *Ben düşünüyorum* önermesinde işaret edilen bu özne, *ben* özü artık anlaşılmadığında, yani kendi varlık tarzı çerçevesi dışında düşünüldüğünde öznelci olmaktadır (Heidegger, 1998, s. 80).

Descartes'a kadar kendisi için elde bulunan her şey özne olarak düşünülmektedir, ancak onunla *ben* özel özne haline gelmektedir. Geri kalan her şeyin kendilerini ona göre belirledikleri bir *ben*'dir. *Ben* dışında kalan her şey kendilerinin şeyliğini bu yüksek ilkeye *ben*'e göre bağıntı içerisinde belirlemektedir. Bu durumda diğer şeyler *ben*'in karşısında başka bir şey olarak yer alır ve nesne halini alırlar. Böylece *objektum*, nesne sözcüğünün ifade etmiş olduğu anlam değişime uğrar. Çünkü Descartes'a kadar *objektum* sözcüğünden insanın salt hayal gücünden kendi önüne

koymuş olduğu şey anlaşılmaktadır. Örneğin *ben altından bir dağ hayal ediyorum* cümlesi Ortaçağ ve öncesi nesnel bir durum kabul edilirken Descartes'tan sonra öznel olarak değerlendirilmektedir. Heidegger'e göre bu dönüşüm sıradan bir dönüşüm değildir ve var olanların varlığının matemantiksel olanın tahakkümü altında olması anlamına gelmektedir (Heidegger, 1998, s. 81).

Descartes'a kadar insan zaten *animal rationale* akıllı hayvan olarak düşünülmektedir ancak Descartes ile akıllı olma akıl belirlenimi öncelik kazanmıştır. Aristoteles'te *logos* şeylerin belirleniminin temel ilkesi iken, Descartes ile tüm bilginin ilk temeli ve şeylerin belirleniminin rehberi akıl olmaktadır. Aklın ilkeleri asıl bilginin yani felsefe ve metafiziğin ilkeleri haline gelir (Heidegger, 1998, s.83).

1.3. Kant ve Bilen Özne

Düşünce tarihi içerisinde kendinden önce gelen tüm düşünce geleneğini eleştiriye tabi tutmuş olan Kant, düşünce sistemleri içerisindeki kavramları değişim ve dönüşüme uğratarak kendi felsefi sistemini geliştirmiş, dünyayı görme anlamlandırma biçimlerimizin değişmesine neden olmuştur. Descartes'tan farklı olarak salt düşünen bir özne anlayışına sahip olmayan Kant, deneyim ve aklın birlikteliğinden meydana gelen, sınırları çizilmiş bir özne yaklaşımı tasarlamıştır. Kant'ın tasarlamış olduğu öznenin Descartes'ın öznesinden diğeri bir farkı ise, var olabilmesi için Tanrı veya herhangi bir töze bağlı olamaması veya herhangi bir varlığa referans vererek açıklanmamasıdır. Kant'ın özne anlayışı ve felsefesinin belirginleşmesinde doğa bilimlerindeki gelişmeler ve felsefi tartışmalar önemli bir yer tutmaktadır.

Son derece dindar bir karaktere sahip olan Kant, rasyonel akıldan vazgeçmemekle birlikte inanca da yer açabilecek felsefi bir sistem tasarlamıştır. Onun, *inanca yer açabilmek için bilgiyi sınırlandırdım* (Kant, 2020, bxxx). İfadeleri bu durumu açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Bununla birlikte en önemli amacı modern bilimlerin temellendirilmesinin sağlanması ve herhangi bir temeli olmayan metafizik düşüncenin felsefeden elenmesidir.

Felsefeci olmasının yanı sıra bir doğa bilimci de olan Kant, Newton fiziğine derinden bağlıdır. Ancak Newton fiziğinin bağlı olduğu nedensellik ilkesinin ortaya çıkarmış olduğu özgür irade probleminin de farkındadır. Nedensellik ilkesinin ortaya koymuş olduğu anlayışa göre insan davranışları dahil her şey belli bir neden-sonuç

ilişkisi içerisinde gerçekleşmektedir. Diğer alanlarda sorunsuz işleyen bu anlayış tarzı, söz konusu insan davranışı olduğunda ise problem teşkil etmektedir. Tamamen belirlenmiş bir insan modeli ortaya çıkmakta, insanın eylemlerinden nasıl sorumlu tutulacağı ve özgür irade problemi çözümsüz kalmaktadır. Kant için bu durum kabul edilebilir değildir ve bu durumun çözüme kavuşturulması gerektiğini düşünmektedir (Solomon, 2020, s. 7).

Ayrıca hem Newton fiziğinin hem de Newton fiziğinin bağlı olduğu nedensellik ilkesini reddeden Leibniz'in geliştirmiş olduğu monodolojinin en nihayetinde bir töz ya da Tanrı fikrine bağlı olduğunun farkında olan Kant, doğa bilimlerinin metafiziksel olmayan başka bir yöntemle temellendirilmesi gerektiğini düşünmektedir (Çitil, 2021, s. 21).

Beni dogmatik uykularımda uyandırdı (Kant, 2019, s. 8) dediği David Hume'dan (1711- 1776) çok etkilenen Kant, onun tümevarımsal yöntemle nedensellik ilkesinin evrensel geçerliliğini gösterilmesinin mümkün olmayacağı görüşüne katılmakla beraber, doğa bilimlerinin temellerinin sarsılmasına neden olacak bu görüşü kabul edilebilir olarak bulmamaktadır. Ona göre, nedensellik ilkesinin evrensel geçerliliğini gösterilmesi felsefecilerin problemidir ve doğa bilimlerinin kazanmış olduğu başarılar bu tür tartışmalara feda edilmemelidir (Solomon, 2020, s. 12).

Diğer yandan duyular yolu ile elde edilen deneyimlere değer vermeyen ve Tanrı, ruh, varlık gibi kavramların insan zihninde doğuştan verili olduğunu kabul eden rasyonalistlerin durumunu da pek iç açıcı görmemektedir. Kant'a göre, Descartes'ın gerçeklik alanını ikiye bölmüş olması sorunu çözmemektedir. Varlık alanına ait olmayan bu taraz bilgilerin her zaman doğrulanmasını mümkün görmemekte durumun daha da içinden çıkılmaz bir hal aldığını düşünmektedir (Cevizci, 2018, s. 641). Tüm bu sorunların çözüme kavuşturulması gerektiği düşüncesinde olan Kant, kendi kritik felsefesini bu sorunları çözmek amacıyla tasarlamıştır.

1.3.1. *Saf Aklın Eleştirisi ve Temel Kavramlar*

Kritik, *kritike*, kelimesi Eski Yunancada *krinein-sınır çizmek* anlamına gelen fiilden gelmektedir. Kant'ın kritik kelimesini aslına uygun olarak kullandığını söylemek mümkündür. Çünkü, onun amacı; insan aklına, bilme yetisine, aklın kendi imkanlarını kullanarak sınır çizmektir. Akla sınır çizmekteki amacı ise, herhangi bir temeli olmayan

metafizik düşüncenin elenmesinin sağlanması ve aklın sınırları içerisinde metafizik düşüncenin mümkün olup olmayacağını araştırılmasıdır. Kant'a göre (2020) insan aklı kendi doğası gereği ve hiçbir suçu olmaksızın birtakım sorular tarafından rahatsız edilmektedir. Ancak bu sorular insan aklının sınırlarını aştığı için bir türlü çözüme kavuşturulamamaktadır (avii). Akıl deneyim alanında elde etmiş olduğu birtakım ilkelerden yola çıkarak, deneyimin mümkün olmadığı bu alandaki soruları yanıtlamaya yönelmektedir. Ancak bu soruların deneyim yolu ile elde edilen ilkelerden yola çıkılarak yanıtlanması mümkün değildir ve yanıtlanmaya çalışıldığı zaman çelişkiler meydana gelmektedir. Bu çelişkilerin kaynağını anlayamayan akıl ise yanılsama içerisine düşmektedir. Kant, *bu sonu gelmez çelişkilerin kavga alanına* ise metafizik adını vermektedir (Kant, 2020, aviii). Ona göre, bu sonu gelmez çelişkilerden kurtulmanın yolu ise, aklın kendini yeniden bilme görevini üstlenmesi için bir mahkeme önüne çıkarılmasıdır (Kant, 2020, axi). Temel amaç, tüm deneyimden sıyrıldığında aklın, neyi bilebileceğinin sınırlarının belirlenmesi ve bu sınırları aştığında ortaya çıkabilecek yanılsamaların gösterilmesi olmalıdır.

Tüm bilgimizin deneyim ile başladığına kuşku yoktur (Kant, 2020, b1) diyen Kant, bilmenin ancak akıl yetilerimizin nesneler tarafından harekete geçirildiğinde mümkün olacağını öne sürmektedir. Ancak bu durum, tüm bilginin deneyimden kaynaklandığı anlamına gelmemektedir. Ona göre, deneyime herhangi bir önceliği olmamakla birlikte, aklın kendisinden kaynaklanan bir takım apriori bilgiler mevcut olabilmektedir ve önemli olan bu bilgilerin nasıl mümkün olduğunun araştırılmasıdır.

Deneyimden soyutlanmış ve bağımsız olan bilgiyi apriori, deneyimden elde edilen bilgiyi ise aposteriori bilgi olarak tanımlayan Kant için önemli olan apriori bilginin mümkün olduğunun gösterilmesidir (Kant, 2020, b3). Çünkü, bu bilginin mümkün olduğunun gösterilmesi, bilimin ve evrensel yasaların zorunluluğunun gösterilmesi için önem taşımaktadır. Apriori ve aposteriori bilgi ayrımını yapan Kant, bilimizi ortaya koyabilmek için gerekli yargı türlerini ise analitik ve sentetik yargılar olarak belirlemektedir. Analitik yargıları yüklem özne ile ilişkisinin özdeşlik yolu ile düşünüldüğü yargılar, sentetik yargıları ise, yüklem özne ile özdeş olarak düşünülmeyen yargılar olarak tanımlamaktadır. Ona göre analitik yargılar açıklayıcı, sentetik yargılar ise genişletici olmaktadır (Kant, 2020, b10, a7, b11).

Analitik ve sentetik yargı ayırımından sonra analitik aposteriori, analitik apriori, sentetik aposteriori ve sentetik apriori yargı türlerini ortaya koyan Kant, analitik aposteriori yargıların boş ve temelsiz olduğunu ifade etmektedir (Kant, 2020, b11). Çünkü, analitik yargılar deneyime dayanmamaktadır ve tüm analitik yargılar apriori olmak zorundadır. Bu yargıların temelinde ise çelişmezlik ilkesi bulunmaktadır (Kant, 2020, b12). Sentetik aposteriori yargıların ise deney ve gözlem yolu ile bize bilgi veren yargılar olduğunu ifade eden Kant, bu yargıların zorunlu olmayıp olumsal olduğunu belirtmektedir (Kant, 2020, b129). Sentetik apriori yargıları ise hem zorunlu hem de genişletici yargılar olarak değerlendiren Kant, matematik, fizik ve metafiziğin yargılarının bu tür yargılar olduğunu ifade etmektedir (Kant, 2020, b14, b18). Ona göre bu yargıların nasıl mümkün olduğunun gösterilmesi felsefenin problemi olmalıdır.

Bu yargıların nasıl mümkün olduğunu gösterebilmemiz ise ancak bilgi anlayışımızı değiştirmemiz ile olanaklıdır. Çünkü, daha önce ifade edildiği üzere evrensel ve zorunlu bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Matematik ve doğa bilimlerindeki başarının, aklın kendi kavram ve yasalarına başvurarak nesneleri temellendirmeleri olduğunu öne süren Kant, aynı yöntemin metafizik için geçerli olup olmayacağının sorgulanması gerektiğini ifade etmektedir. Kopernik'in yöntemine atıfta bulunan Kant, nesnelerin *ben'e tabi olarak*, benim yetilerime göre ve bana göründükleri şekli ile incelenmesi gerektiğini öne sürmektedir (Kant, 2020, bxi, bxii, bxvi). Bu durum aynı zamanda bilen yerine bilinene öncelik verilmesi anlamına gelmekte, insana çok büyük bir değer atfetmek anlamına gelmektedir.

Bilen öznenin dünyayı oluşturduğunu öne süren ve insanı merkezi konuma yerleştiren bu anlayış tarzı, yine de idealizmde olduğu gibi tüm gerçekliğin insan zihninden kaynaklandığı anlamına gelmemektedir. İdealistlerin şüphecilerin düştüğü duruma düşmek istemeyen Kant, bu amaçla fenomen *phenomena* ve numen *neumaena* ayrımı yapmaktadır. Bu ayrıma göre, fenomenler bize göründükleri hali ile nesneleri vermekte ve bu dünyaya ait olmaktadır. Numenler ise nesnelerin kendinde oldukları hali ifade etmekte ve numenlerin hakkında konuşmak ya da bilgi sahibi olmak olanaklı olmamaktadır.

1.3.2. Transandantal Felsefe ve Transandantal Yetiler

Transandant terimi Latince tırmanmak, aşmak gibi bir anlam ifade etmektedir. Kant *transandant* terimini kozmos, ruh, ölümsüzlük gibi spekülatif metafiziğin konusu

olan ve hakkında herhangi bir şey bilmenin mümkün olmadığı kavramlar için kullanmıştır. *Transandantal* terimini ise deneyime zorunlu bir şekilde uygulanan veya deneyimin ortaya çıkmasını olanaklı kılan ama kendisi deneyimin içerisinde ampirik olarak deneyimlenemeyen şeyler için kullanmıştır. Ayrıca bütün transandantal unsurlar apriori olmak durumundadırlar (Çitil, 2021, s. 44). Kant'ın kendisi de bu terimi şu şekilde açıklamaktadır.

Nesneler ile olmaktan çok apriori olanaklı olduğu ölçüde nesnelere ilişkin bilgi türümüz ile ilgilenen tüm bilgiyi aşkınsal olarak adlandırıyorum. Böyle bir kavramlar dizgesi aşkınsal felsefe olarak adlandırılabilir. (Kant, 2020, A12)

Kant'a göre bilinçli olabilmek için, bir deneyime sahip olmak ve anlama yetisinin kavramlarının deneyim yolu ile elde edilen duyumlara uygulanabilmesi gerekmektedir. Bilindiği üzere *Saf Aklın Eleştirisi*'nin giriş kısmına “Tüm bilgimizin deneyim ile başladığı konusunda hiç kuşku yoktur” sözleriyle başlayarak; giriş kısmının son bölümünde ise, “...insan bilgisinin belki de ortak ama bizim için bilinmeyen tek bir kaynaktan doğan iki kökü vardır- duyarlılık ve anlak. Bunlardan ilki yolu ile nesneler bize verilir, ikincisi yolu ile düşünülürler” demektedir (Kant, 2020, B1). Buradan hareketle *hissetme yetisi* ve *anlama yetisi* olarak adlandırılan iki temel yetimiz olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Bunlara ek olarak bir de *hayal gücü yetisi* mevcuttur ve bu yeti iki yeti arasındaki bağlantıyı sağlamaktadır. Hissetme yetisi, *sensibilitaet*, kendi başına mevcut olan temsillerin duyumsanmasına olanak sağlayan yetidir. Bu yeti bize nesnelerin verilmesinin *apriori* olarak sağlayan uzay ve zamandır.

Anlama yetisi, *Verstand*, ise hissetme yolu ile elde edilen verilere kendi saf kavram ve kategorileri aracılığıyla birlik verip onları nesne olarak kendime sunmamı ve kavramamı sağlayan yetidir. Bu yetilerin duyu yolu ile elde edilmeyen herhangi bir şeye uygulanması meşru değildir. Anlama yetisinin *apriori* kavramları ise kategorilerdir. Kant bu iki yetiyi birbirinden bağımsız olarak düşünmenin herhangi bir anlamı olmadığını ifade etmektedir. “Duyarlılık olmaksızın bize hiçbir nesne verilemez ve anlak olmaksızın hiçbirini düşünülemez. İçerik olmaksızın düşünceler boş ve kavramlar olmaksızın sezgiler kördür” (Kant, 2021, B75).

Kant'ın felsefesinde akıl kavramı nesnelerin kuruluşunda yer almamakta, hissetme ve anlama yetileri ile nesneler ortaya çıktıktan sonra devreye girmektedir. Bu iki yeti sayesinde ortaya çıkan tecrübeye birlik vermekte, anlama yetisinin kavramlarını

birbirine bağlayarak ve sevk ederek çıkarım yapmamıza olanak sağlamaktadır. Akıl yetisinin de saf apriori unsurları mevcuttur ve bu yetiler ideallerdir. İdealar yolu ile muhakeme yeteneğine birlik verilmekte, çıkarımlar yapılabilir.

Daha önce ifade edildiği üzere tüm bu transandantal yetiler bilinçli olabilmemiz için zorunlu olan koşullardır, çünkü bilinçli olmayı sadece mümkün kılan koşullar farklı bilinçlerin ortaya çıkmasına olanak sağlamaktadır. Böyle bir durum ise zorunlu bir bilgiyi elde etmeyi imkânsız hale getirmektedir ve Kant için kabul edilebilir bir durum değildir (Solomon, 2020, s. 18). Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'ni bu amaçla üç bölüme ayırmıştır ve bu bölümlerden her biri bir bilincin var olabilmesi için zorunlu koşulların ortaya çıkarılmasını amaçlamaktadır. Bu üç bölümde zihnin “hissetme (*Sinnlichkeit*), anlama (*Verstand*) ve akıl (*Vernunft*)” yetilerine karşılık gelen sentetik apriori koşulların ortaya çıkarılmasını amaçlamaktadır (Solomon, 2020, s. 19)

Saf Aklın Eleştirisi'nde Birinci Bölüm “Transandantal Estetik” bize hissetmenin sentetik apriori ilkelerini sunmakta ve açıklamaya çalışmaktadır. İkinci Bölüm olan “Transandantal Analitik” anlama yetisinin kullanımına ilişkin sentetik apriori yargıları ortaya koyup savunmaktadır. İlk iki bölümde deneyim ve bilgiyi mümkün kılan koşulları ortaya koyan Kant, üçüncü bölüm olan “Transandantal Diyalektik” bölümünde ise doğru metafiziği bize metafizik olarak sunulan aşkın saçmalıklardan ayıracaktır. Ayrıca bu bölüm daha sonra yayınlayacağı *Pratik Aklın Eleştirisi* için de ayrı bir önem taşımaktadır (Solomon, 2020, s.19).

1.3.3. Transandantal Ego

Kant için deneyim ya da bilginin zorunlu koşullarına, deneyimde bulunan ve bu deneyimi kategorilere göre sentezleyen bir benliğin olması da dahildir. Başka bir ifade ile benlik, deneyimi anlama yetisine göre birleştirmek ile meşgul olan bir öznedir (Solomon, 2020, s.28).

Kant Transandantal Dedüksiyon bölümünde *transandantal egoyu ampirik egodan* ayırmakta ve yalnızca transandantal egonun deneyim ile bir ilişki içerisinde olduğunu, ampirik egonun ise sadece bilimlerin nesnesi olduğunu belirtmektedir. Başka bir ifade ile kişinin fiziksel bedeni, kişiliği ya da deneysel yasalara göre işleyen yönü anlamına gelmektedir. Dolayısı ile ampirik egoya ilişkin elde edebileceğimiz bilgiler ampirik olarak elde edilmekte, transandantal egoya ilişkin bilgiler ise kesinkes apriori

olmak durumundadır. Transandantal ego hakkında sahip olabileceğimiz bilgiler zorunlu yasalardan meydana gelmek durumundadır ve bu bilgiler tikel kişilerden bağımsızdır (Solomon, 2020, s. 29).

Kant'ın oluşturmaya çalıştığı benlik kavramı şüphesiz kendinden önceki benlik yaklaşımlarına göre şekillenmiştir. Bilindiği gibi daha önce Descartes “ben” düşünen töz olarak tanımlamış, Hume ise benlik hakkında en ufak bir fikrimizin olamayacağını, kendimize ait olduğunu düşündüğümüz sözde bir bilginin hiçbir deneyimde karşılığının olmadığını öne sürmüştür. Kant öncelikle Hume’a karşı çıkararak bilgiye ulaşabilmek için hem deneyimde bir kaynağının olması gerektiğini hem de deneyim için bir zeminin olması gerektiğini öne sürmüştür. Kant için benlik deneyimin bir nesnesi değil deneyimin zorunlu koşuludur ve deneyimleyen bir benlik olmadan yalın deneyimden bahsetmek imkansızdır. Ona göre her deneyim, deneyimi organize eden ve ona bütünlük veren bir bilincin deneyimidir. Ego tüm deneyim koşullarının ardında transandantal bir yere sahiptir ve mevcut tüm deneyimlerin arkasındaki ilkedir. Buraya kadar Descartesçi bir yaklaşım sürdüren Kant, Onun aksine benliğin bir töz olarak düşünüleemeyeceğini öne sürmektedir. Yukarıda ifade edildiği üzere Kant için benlik deneyimin koşuludur ancak bir koşul olduğu için her mümkün deneyimi aşmaktadır. Eğer herhangi bir nesne olarak tasarlanması gerekiyor ise numenal bir nesne olarak tasarlanması gerekmektedir. Numen olarak tasarlandığında ise sadece mümkün deneyimin nesnelere uygulanan kategorilere dahil olmamalıdır. Dolayısıyla töz mümkün deneyimin nesnelere uygulanan kategorilerden olmak durumunda olduğu için benliğin töz olması mümkün değildir. Kant'ın en çok ilgilendiği yer ise tam olarak bu noktadır çünkü, geleneksel ruh doktrini de dahil olmak üzere benlik gibi numenal bir nesne fenomenal alana uygulanmaya çalışan tüm öğretilerin yanıldıkları nokta burasıdır. Transandantal ego mümkün deneyimin sınırlarının ötesinde olan numenal alana ait olduğu için onunla ilgili herhangi bir bilginin elde edilmesi mümkün değildir ancak, mümkün deneyimin elde edilmesi için zorunlu olduğundan da bilinmemesi mümkün değildir. Bilinebilecek tek benlik ampirik ego kapsamındadır (Solomon, 2020, s. 27-31).

1.3.4. Ahlak ve Metafizik

Kant birinci kritikte Tanrı, Özgürlük ve Ölümsüzlük üzerine üç metafizik tezi savunacağını söylemiş olmasına rağmen temellendirme yoluna gitmemektedir. Metafizik problemleri ele almış olduğu Transandantal Diyalektik bölümü ise bu

ilkelerin savunulmasında kullanılan ilkelerin geçersizliğini göstermekte ancak bu ilkelerin temellendirmesine girişmemektedir. Kant, doğa bilimlerinin apriori ilkeleri ile metafiziğin apriori ilkelerinin savunusu ile metafiziğin apriori ilkelerinin savunusu arasında bir paralellik oluşturmaya rağmen metafiziğin apriori ilkelerinin savunusunu *Pratik Aklın Eleştirisi* isimli eserinde ortaya koymuştur (Solomon, 2020, s. 36). Bu eserde metafizik ilkelerin bize herhangi bir bilgi sunamayacağı iddiasını koruyan Kant, Tanrı, Özgürlük ve Ölümsüzlük olarak adlandırdığı metafizik ilkelerin zorunlu ve evrensel olarak var olduklarını savunmaya çalışmaktadır (Kant, 2021, s. 12). Ancak savunmaya çalıştığı bu ilkeler mümkün deneyim ile ilgili olmadıkları için bu bilgileri apriori bilgi olarak sunmamakta, pratik aklın zorunlu varsayımları olarak sunmaktadır. (Kant, 2021, s. 12-15) Başka bir ifade ile bu ilkeler aklın anlama yetisi veya duyular üstü nesnelere uygulanmasının değil, doğru eylemde iradenin belirlenimine uygulanmasının koşullarını göstermektedirler (Solomon, 2020, s. 36). Pratik aklın apriori ilkeleri zorunlu bilgiyi temsil etmemekte, bu ilkelerden hareketle epistemolojik çıkarım yapılamamaktadır. Bu ilkeler bize ahlaki doğruyu gösteren ödev ve yükümlülüklerin zorunlu ilkeleri olarak öne konulmaktadır.

Kant için Tanrı, Özgürlük ve Ölümsüzlük her aklın temelinde yer almaktadır. Bunlar herhangi bir deneyime ait olmadıkları için kanıtlanmaları imkansızdır ancak akıl bu metafizik tezleri kabulüne sıkı sıkıya bağlıdır. Yani bunların kanıtlanamıyor oluşu irrasyonel ya da öznel deneyime bağlı oldukları anlamına gelmemektedir. Kant, dinin ve ahlakın apriori ilkelerini evrensel nedensellik ilkesinde olduğu gibi kesinlik ve zorunluluk ile kurmaya çalışmaktadır (Solomon, 2020, s. 37). Birinci kritikte bilincin verili olduğunu kabul eden Kant, ikinci kritikte ahlaki bilincin verili olduğunu kabul etmekte, *deneyim nasıl mümkündür?* sorusu yerine *ahlak nasıl mümkündür?* sorusunu sormaktadır. Birinci kritikte ısrarla tüm bilginin deneyimde temellendiğini savunan Kant, ikinci kritikte tüm ahlakın akılda temellendiğini öne sürmektedir. Kant, tüm ahlaki kararlarda bize ölçüt oluşturacak yüze ve evrensel bir ahlak ilkesinin gerekliliğine inanmaktadır. Bu amaçla ahlaki yargıların eğer geçerli olacaklarsa hangi zorunlu koşullara bağlı olduğunun belirlenmesi gerektiğini öne süren Kant, bu koşulların belirlenebileceği fikrini taşımaktadır.

Kant, kendinden önceki düşünürlerin ya da kendi döneminde başka ekollere sahip düşünürlerin aksine ahlakın ayırt edici özelliği olarak akla vurgu yapmaktadır.

Arzu, sevgi, aşk, mutluluk arayışı gibi ahlaki ilkelerin önemini küçümsemekte ve bu şekilde ele alınan ahlak anlayışının etiği bireyin doğası ve duygularına tabi hale getireceğini öne sürmektedir (Kant, 2020, s. 24). Ahlakın, bireyin doğası ve duygularına bağlı olamayacağını savunan Kant, herkes için geçerli olan evrensel bir ahlak anlayışı geliştirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu amaçla ahlakın ilkelerinin aklın ilkelerinden türetilmesi gerektiğini savunmaktadır. Kant için ahlaki ilkeler değişmezdi ve bu durum akıl sahibi her ahlaki fail için geçerlidir (Kant, 2020, s. 30). Nitekim “yalnızca evrensel bir yasa olmasını dileyebileceğin bir maksime göre hareket et” ifadesi Kant’ın evrensel bir ahlak nosyonu talebini göstermektedir.

Descartes’ın düşünen öznesi Kant ile bilen özne konumuna yerleştirilmiş ve benlik mümkün deneyim ve bilginin koşulu haline getirilmiştir. Descartes’te hala Tanrı’ya bağlı olan özne tamamen bağımsız hale getirilmiş ve akıl tüm aşkın değerlerin yerine yerleştirilmiştir. Aydınlanma dönemi filozofu olan Kant, aydınlanmanın tüm evrensel ilkelerinin belirlenmesinde önemli bir yere sahiptir. Kant ile sadece bilgi değil aynı zamanda ahlak da akılda temellendirilmiş ve evrensel bir ahlak anlayışı şekillendirilmeye çalışılmıştır. Akıl evrenselleştirilmiş, akıl dışında temellenen tüm bilgiler yok sayılmıştır. Bu durumun yol açtığı sonuçlar ise hala tartışma konusu olmaktadır.

2. BÖLÜM: ÇAĞDAŞ FELSEFEDE ÖZNENİN YENİDEN DÜŞÜNÜLMESİ

Öznenin 20. yüzyılda şekillenmesi önceden matematikçi olan ve sonradan matematik felsefesi ve felsefe ile ilgilenmeye başlayan Edmund Husserl (1859-1938) ile başlamış, Foucault ve Deleuze ile farklı yönleri doğru ilerlemiştir. Bu bölümde çağdaş felsefe döneminde özne hakkında modern dönemin varsayımlarına karşı eleştirel kuramlar geliştiren üç düşünürün belli temaları ele alınacaktır: Husserl'in özneye fenomenolojik yaklaşımının ele alınmasının ardından Foucault'nun öznenin yıkımı ve Deleuze'ün çokluk felsefesi ele alınacaktır.

2.1. Husserl ve Fenomenoloji

Husserl, bilincin incelenmesi, onun dünyayı kurma ve anlam vermedeki rolüne yeni bir bakış açısı getiren fenomenoloji yaklaşımını geliştirmiştir. Leipzig Üniversitesinde astronomi, fizik ve matematik eğitimi alan Husserl, 1882 yılında değişkenler hesabı üzerine yazdığı tezle Viyana üniversitesinden doktora derecesini almıştır. Ancak daha o yıllarda ünlü psikolog ve aynı zamanda filozof olan Franz Brentano'dan etkilenmiş, kendisinden dersler almış ve yüzünü felsefeye dönmüştür. Brentano'nun geliştirmiş olduğu, felsefe, matematik ve mantık sorularını psikolojik sorulara indirgemeyi ve bu şekilde ele almayı öne süren psikolojizm anlayışından etkilenmiştir. Brentano'dan bir süre dersler alan Husserl, bu sayede Hume'un ampirist felsefesi ve Bolzano'nun mantık anlayışıyla tanışmıştır. Brentano'nun betimleyici psikoloji Bolzano'nun mantık kavrayışı ve ampirist felsefe ile tanışmış olması Husserl'in fenomenolojisinin gelişimi ve biçimlenmesinde önemli bir öneme sahiptir (Smith, 2019, s. 34-35).

1891 yılında *Aritmetik Felsefesi: Psikolojik ve Mantıksal Araştırmalar* isimli ilk kitabını yazmıştır. Husserl'in bu eserdeki yaklaşımı, "matematiği, şeyleri zihinsel olarak gruplandırmak ve bir grubun öge sayısını hesaplamak ya da boyutunu ölçmek gibi zihinsel kalıplara indirdiği gerekçesi ile bir çeşit psikolojizm" olarak değerlendirilmiştir (Smith, 2019, s. 37). Nitekim, ünlü matematikçi Gottlob Frege, matematik nesnelerin kendi başına var olduklarını, psikolojik veya zihinsel etkinlikler tarafından yaratılmadıklarını ifade eden Platoncu bir tutum sergilediği eleştirisinde Husserl'i matematik ve mantığın nesnelerini psikolojiye indirgemekle suçlamıştır. Husserl, bu

eleştiri karşısında yönünü tamamen değiştirmiş, rotasını saf mantık arayışı ve fenomenolojiye giden yola çevirmiştir (Smith, 2019, s. 37).

Frege'nin eleştirisinden etkilenen Husserl, 1900 yılında *Mantıksal Araştırmalar* isimli eserini yazmış, kitabın ilk bölümünde uzun bir Psikolojizm eleştirisi yapmıştır. Mantık kavrayışını teorilerin teorisi olarak geliştirmiş, mantıksal çıkarım altında kapanan önermeler sistemi olarak düşünülen bir teorinin mantıksal tamlığının felsefi önemini ortaya koymuştur (Smith, 2019, s. 38). Husserl, bu eserinde deneyimlediğimiz şeyleri temsil etmede ideal anlamların önemine dikkat çekmiş ve bilincin incelenmesine mantıksal bir yaklaşım önermiştir (Smith, 2019, S.39). Ayrıca oldukça uzun olan bu eserde Husserl, ontoloji, epistemoloji fenomenoloji alanındaki ayrıntılı çalışmalarını ortaya koymuştur.

Husserl 1907-08 yılları arasında anlam teorisine dair bir dizi ders vermiş ve bu derslerde mantık anlayışında değişikliğe gitmiştir. Bu derslerden sonra meşhur *noema*, bilinen şey, kavramını terminolojisine dahil etmiş ve ideal anlama dair teorisini ortaya koymuştur (Smith, 2019, s. 40). Bu derslerde evrensel fenomenoloji biliminin ihtiyacını ilk kez dile getirmiş, 1911 yılında ise *Kesin Bilim olarak Felsefe* isimli eserini yayınlamıştır. Husserl bu eserde, psikolojizm, tarihselcilik veya hakikati göreceleştirme çabalarına karşı çıkmış, bilimsel ve matematiksel bilginin temellerini garanti altına almak için fenomenolojik yöntemin önemine dikkat çekmiştir (Solomon, 2020, s. 289).

1913 yılında Husserl'in *Mantıksal Araştırmalar* 'da realist bir ontolojiye bağlı olarak geliştirdiği fenomenolojisi değişim geçirmiştir. Husserl, bu yılda yazmış olduğu *Saf Fenomenoloji ve Fenomenolojik Felsefe İçin Düşünceler* isimli eserinin birinci kitabı olan *Fenomenolojiye Genel Giriş* veya *Ideen I* olarak da bilinen bu çalışmasında, Kant'ın deyimini kendi kavramına uygulayarak *transandantal idealizmin* kendine has bir biçimini geliştirmiş ve fenomenolojiyi transandantal fenomenoloji olarak adlandırmıştır. Söz konusu transandantal idealizm anlayışına göre, “dünya bilincin gerçek ve olanaklı edimlerinin çokluğunda kurulur” (Smith, 2019, s. 42). Bu anlayışa göre, dünyadaki her nesne ideal anlamlar sistemine ya da nesneyi sonsuz sayıda perspektifte sunan yukarıda sözünü ettiğimiz *noemalara* dayandırmaktadır. *Noemalar*, Kant'ın fenomenlerin veya görüldüğü haliyle şeylerin yerini almakta, *noemaların* dışında tüm olanaklı bilinçlerin erişiminin dışında herhangi bir kendinde şey bulunmamaktadır (Smith, 2019, 42). Smith'e göre, Husserl'in kendine has bir

transandantal idealizm anlayışı mevcuttur ve oldukça tartışmalı bir konudur. Ancak onun felsefesine özgü olan ve felsefesini transandantal kılan durum yönelimsellik teorisi. Smith'in deyimi ile "bilincin, bir anlam aracılığı ile pek çok durumda bizim kendilerine ilişkin bilincimizden bağımsız olan nesnelere nasıl yöneldiğine ilişkin teoridir" (Smith, 2019, s. 42). Şüphesiz fenomenoloji ve fenomenolojiye ait olan yönelimsellik, *noema* gibi kavramlar ilerleyen bölümlerde açıklanacaktır. Burada Husserl'in felsefi gelişimi ve felsefi anlayışındaki değişiklikleri vurgulamak için ele alınmıştır.

Husserl, aynı yıl *Ideen II* olarak bilinen ikinci kitabı yayınlamış fakat basılmasına izin vermemiştir. Husserl bu kitapta, ben veya egonun bedenden bağımsız olmaması, kişinin bedensel hareketlerinin farkında olması, empati, başka benin nasıl deneyimlendiği, gündelik yaşam, yaşam dünyası ve toplumsal yaşam gibi konuları ele almıştır. *Ideen III* olarak bilinen üçüncü kitap *Fenomenoloji ve Bilimin Temelleri*'nde fenomenoloji, ontoloji, psikoloji ve sosyal bilimlerin karşılıklı etkileşimlerini incelemektedir (Smith, 2019, s. 41). Husserl'in bu eserleri 20. yüzyıl felsefesi içerisinde çok önemli bir yere sahiptir ve kendinden sonra gelen birçok düşünür ve düşünce akımları üzerinde etkili olmuştur. Son büyük eseri *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji* veya *Kriz* çalışmasında Galileo'nun doğayı matematikleştirmesi dolayısıyla doğa biliminin yaşam dünyasında *Lebenswelt* sahip olduğumuz anlayış düzeyi ile olan bağlantısını yitirdiğini öne sürmüştür. Husserl'e göre, öne sürmüş olduğu bu Avrupa kültüründe meydana gelen bu kriz, aynı zamanda son yıllarda yükselen Nazi irrasyonelizminin de altında yatmaktadır (Smith, 2019, s. 47).

2.1.1. Varsayımsız Felsefe Anlayışı, Descartes Etkisi ve Radikal Ampirizm

Kendi bilincimizin içeriklerinden bağımsız olarak nesneleri nasıl bilebildiğimiz veya nasıl deneyimlediğimiz sorusu kendinden önceki pek çok düşünürü olduğu gibi Husserl'i de meşgul eden temel bir sorudur. Aynı şekilde kendinde şeylerin bilinebilirliği ve zorunlu *apriori* bilginin mümkün olup olamayacağı problemi de Husserl'in üzerinde durduğu temel problemler arasındadır. Husserl, hayatı boyunca kendinde şeylerin bilinebilirliği ve zorunlu hakikatlerin mümkün olabileceğini göstermek amacı ile kendine has bir felsefi yöntem geliştirmiş ve bu yöntemi açıklamaya çalışmıştır. Bu yöntemi geliştirirken kendinden önceki düşünürlerden

etkilenmiş, onların yöntemlerini geliştirmiş, eleştirmiş ve kendi yöntemine uygun olarak değiştirmiştir.

Varsayımsız ve radikal bir felsefe anlayışını savunan Husserl, filozofun peşin hükümler olmadan yola koyulması gerektiğini öne sürmüştür. Husserl'in bu talebi kendi felsefi düşüncesine de yansımıştır. Yukarıda bahsedildiği üzere tüm yaşamı boyunca eserlerinde kendi fenomenolojik yöntemini sürekli sorgulamış, yeri geldiğinde kendi kavramlarını sekteye uğratmıştır. Husserl'e göre düşünmemizde hala sorgulanmayan unsurlar mevcuttur ve hiçbir tez yeniden değerlendirilemeyecek kadar sağlam değildir. Husserl'de bu özellik o kadar belirgindir ki, kendisinden *ebedi baştan başlayan* olarak söz etmektedir (Solomon, 2020, s. 279). Husserl'e göre kendi felsefi düşüncesi içerisinde sorgulanamaz hiçbir fenomenolojik hakikat yoktur ve bu hakikatlere ulaşılması mümkün değildir. Husserl'in bu sorgulayıcı ve şüpheci tavrı, onu doğal olarak Descartes'a yaklaştırmaktadır (Solomon, 2020, s. 280).

Husserl'in felsefesinin şekillenmesi fenomenolojisinin oluşmasında Locke, Hume, Kant, özellikle yönelimsellik konusunda Brentano gibi pek çok düşünürün etkisi mevcuttur. Ancak yukarıda ifade edildiği gibi metodolojik olarak en çok Descartes'ın etkisinde kalmıştır. *Kartezyen Meditasyonlar* isimli eserinde kendisi de bu etkiyi kabul etmiş ve fenomenolojinin bir bakıma yeni bir Kartezyenizm olarak tanımlanabileceğini söylemiştir. Aynı çalışmasında Descartes'ın yöntemsel şüphecilik anlayışının onu fenomenolojinin eşiğine kadar getirmiş olduğunu ifade etmiştir (Cevizci, 2018, s. 1006). Husserl de aynı Descartes'ta olduğu gibi, kendi ifadesi ile *doğal bakış açısı* ile varılan tüm yargıların, hatta sağlam temellere oturtulana kadar mantıksal ve matematiksel yargıların da askıya alınması gerektiğini ifade etmektedir. Ancak Descartes'tan farklı olarak akla, düşünen "ben"e, aklın doğal ışığına vs. olan tüm yargılarımız ve güvenlerimiz de askıya alınmalıdır. Diğer bir ifade ile Husserl'e göre, Descartes'ta insan düşüncesinin doğası ve insan aklının güvenirliliğine dair sorgulanmamış temeller mevcuttur. Husserl, aklın güvenirliliği, matematiksel ve mantıksal yargıların kesinliği, dış dünyanın varlığı, başka bilinçlerin varlığı gibi konular hakkında kesin bilgiye varmak istiyorsak, bu inançların güvenirliliğine dair düşüncelerden destek almamamız gerektiğini vurgulamaktadır (Solomon, 2019, s. 281).

Husserl'de Descartes'ta olduğu gibi, benlik olabilecek tüm bilgilerin kaynağı olmak durumundadır. Çünkü deneyim ancak tecrübe eden veya deneyimleyen bir

benliği gerektirmektedir. Ancak, Descartes'ın benliği diğer şeylerin gerçekliğinin çıkarsama imkanını sağlayan ilk aksiyom olarak ele aldığı yerde, Husserl benliği sadece deneyimin kaynağı olarak ele almaktadır. Zira Husserl deneyimde saf formu içinde sunulmuş olanı, başka bir ifade ile verili olanı tasvir etmeyi amaçlamaktadır. Husserl, Descartes'ı "bilinçli benliğin ötesine, öznenin dışına, zihin-beden düalizmine yol açan nesnel bir gerçekliğe gittiği için" eleştirmektedir. (Cevizci, 2018, s. 1007). Husserl, Descartes'ın aksine kendisini saf öznel ile sınırlandırmakta ve bu saf öznel kavrayışının insani deneyimin fiili olgularını daha iyi betimlediğini öne sürmektedir. Başka bir ifade ile Descartes'ın "düşünüyorum" dediği yerde Husserl "bir şeyi düşünüyorum" demektedir (Cevizci, 2018, s. 1007).

Kartezyen düşüncenin insan düşüncesinin doğası ve insan aklının güvenilirliğine dair yeterince sorgulanmamış ve temellendirilmemiş varsayımlar olduğunu öne süren Husserl, ampirist geleneğin de varsayımlardan kurtulamadığını, hatta bu varsayımları ortaya çıkaran Kant'ın felsefesinde bile yeterince sorgulanmamış varsayımlar bulunduğunu düşünmektedir. Rasyonalistlerin aklı başlangıç olarak varsaymasının amansız şüphe ile uygunsuz olduğunu düşünen Husserl, yüzünü geleneksel ampirizme Locke, Hume, Berkeley gibi isimlere dönmüş, ancak bu akımın da temel metodolojik ilkeleri yeterince sorgulamadığı kanısına varmıştır. Çünkü Locke ve Hume gibi düşünürler zihnin az-çok edilgen bir deneyimin alıcısı olduğu, dış dünyadaki nesnelerin zihinde deneyime neden olduğu gibi görüşleri varsaymışlardır. Husserl'e göre, insanın bilişen yetenek ve kapasitelerine dair bu türden önermeler herhangi bir geçerliliğe sahip değildir ve kanıtlanmaları gerekmektedir. Aynı şekilde Kant'ın insan aklını hissetme, hayal gücü ve düşünme yetileri ile açıklamaya çalışması da yeterince temellendirilemediği için kabul edilemezdir. Husserl bu yetilerin psikolojiden ödünç alınmış kavramlar olduğunu ve bilgi eleştirisinde varsayım olarak kabul edildiğini öne sürmüştür. Bu noktadan sonra sadece saf deneyime odaklanan Husserl, felsefi ve bilimsel bilginin kaynağı olarak saf deneyimi esas almakta, dolayısıyla da ampirizmi radikal bir ampirizm haline getirmektedir (Solomon, 2020, s. 282).

Husserl'in ampirizmi kendinden önce gelen radikal ampirizmden radikal bir şekilde ayrılmaktadır. Daha önce ifade ettiğimiz üzere zorunlu bilgi peşinde koşan, bu arayışından tüm düşünce hayatı boyunca vazgeçmeyen Husserl, Hume ve Locke gibi ampiristlerin aksine deneyimden kesin ve zorunlu bilgilerin elde edilebileceği

iddiasındadır. Fenomenoloji bu amaçla geleneksel ampirizmin aksine, herhangi bir önyargı veya varsayıma bağlı teorik bir çerçeve olmadan deneyime başvuracaktır. Bu noktada fenomenoloji ampirik gözleme dayanan bilimler gibi betimleyici olmak durumundadır. Ancak bu betimleme, herhangi bir botanikçi veya zoologun bitkileri ya da hayvanları betimlemesinden farklıdır. Fenomonoloji bilincin nesnelere yönelik bir araştırmayı gerektirmektedir ve fenomenolog botanikçinin incelediğinin aksine bilincinde olduğumuz dünyevi nesneleri kastetmemektedir. Ancak bilinçte olduğu ölçüde nesnelerle ilgilenmeyi temel bir yöntem ilkesi olarak ele almakta ve bunların dünyadaki gerçek nesneler olup olmadıkları ile ilgilenmemektedir. Başka bir ifade ile fenomenolog için herhangi bir nesnenin gerçekte var olup olmadığı önem arz etmemekte, herhangi bir bitki veya zihinde tasarlanan bitki imgesini incelemek arasında bir fark olmamaktadır (Solomon, 2020, s. 293).

Görüldüğü üzere Husserl'in ampirizmi geleneksel ampirizmden radikal bir şekilde ayrılmaktadır. Bilincin betimlenmesinin psikolojim veya başka herhangi bir yöntem ile karıştırılma ihtimalinin farkında olan Husserl, diğer öğretilerin aksine zorunlu bilgiyi tesis etmek amacındadır ve bu amaçla bilincin yönelimselliğini (intentionality) gözeten özel bir *refleksiyon* tekniği geliştirmiştir. Husserl'e göre, yönelimsellik sayesinde herhangi bir deneyimi sadece betimlemek ile kalmayıp, deneyimlere sahip olmayı düşünmek de mümkün hale gelmektedir. Anlaşılabacağı üzere, Husserl'in yöntemi Descartes ve Kant'ta olduğu gibi kendimizi gözlemlemeyi içermekte, *düşünüyorumun* imkânı felsefî araştırmanın ilk ilkesi haline gelmektedir. Bu sayede sadece deneyimlerimizi gözlemlemekle kalmayıp deneyimlerimizi kuran bilinç ve onun yapılarının incelenmesi mümkün hale gelmektedir. Fenomenoloji yönelimsellik sayesinde Kant ve Descartes'ın yönteminden farklılaşmakta, nesnelerin bilinçte verilmesinin nedeni ile değil, sadece bilinçte beliren nesneler ile ilgilenmektedir (Solomon, 2020, s. 293-94).

Husserl, deneyimin nesnelerinin var oluş problemini paranteze aldığımız ya da bilinç için dünyevi nesnelerin varlığını görmezden geldiğimiz, natüralist bakış açısını kasten askıya aldığımız durumda, dikkatimizi deneyimlerin içerik ve anlamlarına yöneltebileceğimizi ifade etmektedir. Husserl'e göre, bu sayede deneyimlerin özü ve anlamları üzerinde düşünmek mümkün hale gelmekte, aynı zamanda bilincin yapısı ve özüne ilişkin bir teori geliştirmek mümkün olmaktadır (Smith, 2019, s. 421). Zorunlu

hakikatin özlerin belirleyici özelliği olduğunu kabul etmeyen Husserl, zorunlu hakikatin özler aracılığı ile anlamlı olacağını savunmakta, esas meselenin özlerin yeterince çözümlenmesi ve betimlenmesi olduğunun altını çizmektedir. Husserl, özel bir anlam ve özler alanı olan bilincin tüm varsayımlardan sıyrılarak incelenmesi anlamına gelen fenomenoloji yöntemi sayesinde doğa bilimleri, matematik ve insanlığın genel bilgisine yönelik zorunlu hakikatlerin bilgisini ortaya çıkarmanın mümkün olacağını savunmaktadır. Hatta onun için fenomenoloji şeylere yönelik yeni bir bakış açısı geliştirmenin ötesinde, şeylere bakmanın yegâne hakiki yolu haline gelmektedir (Solomon, 2020, s. 296).

2.1.2. Fenomenolojik Araştırma Nesnesi

Husserl de aynı Kant gibi felsefenin öncelikli görevinin bilincin dolaysız nesnelerinin veya fenomenlerinin incelenmesi olduğunu düşünmektedir. Husserl'e göre bu inceleme bize bilincin yapılarına dayanan bazı zorunlu hakikatleri yani bilincin özünü verecektir (Solomon, 2020, s. 297). Husserl Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde belirttiği gibi bilginin deneyim ile başladığını kabul etmekte ama tamamen deneyimden meydana gelmediğini düşünmektedir. Husserl, *İdeler*' de tüm bilginin deneyimden kaynaklandığını öne süren ampiristler ile kendi deneyim kavramını karıştırmamak için, deneyim yerine görü-*Anschaung*, terimini kullanmayı tercih etmiştir. Husserl, Kant'tan farklı olarak iki ayrı görü mefhumu ortaya koymuştur. Bunlardan ilki deneyime dayalı olan görüdür ve bu görü şekli Kant'ın duyarlılığına, *Erfahrung*, denk gelmektedir. *Erfahrung*'dan farklı olan diğer görü ise kendi felsefesine has olan ve deneysel olmayan özsel içgörülerini sunabilecek olan görü şeklidir. Husserl ortaya koymuş olduğu özsel görüler sayesinde zorunlu hakikatlerin bilinebileceğini öne sürmektedir. Ona göre, sadece özsel görüler bize zorunlu hakikatler için yeterli açıklığı, *Evidenz*, sağlamaktadır. Daha önce bahsettiğimiz tüm varsayımların bir kenara bırakılarak deneyimde verili olanı ise *ilksel verici görü* olarak adlandırmakta ve bu görüyü fenomenolojinin ilk ilkesi olarak kabul etmektedir. İlksel verili görünüm de hem duyusal hem de özsel olduğunu belirten Husserl, duyusal görünümün özünün de salt deneysel bir görü olmadığını altını çizmektedir. Başka bir ifade ile duyusal görü içeriklere yönelik değil, deneyime ve deneyime dayalı bilginin özsel formlarına yöneliktir. Husserl duyusal görüde verili olan deneyimlerin özsel formlarının düşünce ve bilgi deneyimlerine yönelik içgörü ile kavranacağını öne sürmekte ve felsefi araştırmanın özsel görüye yönelik özsel

içgörülere ve daha da genelde görünün özsel formlarına dayandığını ifade etmektedir (Solomon, 2020, s. 299).

Husserl de Kant gibi fenomenin görüde dolaysızca verilen şey olduğunu söylemekte ancak fenomen kavramını numen kavramına karşıt olarak sunmamaktadır. Zira, ona göre fenomenler şeylerin bizzat kendisidir ve bu anlayışı, felsefesinin en temel tezlerindendir. Kant'ın hissetme ve anlama yetisi arasındaki ayrımı da kabul etmeyen Husserl sadece verili görüleri kabul etmekte, *görü* kavramına hissetme ve anlama yetisinin her ikisini dahil etmektedir. Böylelikle Kant'ın aksine tüm zorunlu hakikatlerin kaynağının anlama yetisi olamayacağını, görüde verili olacağını ifade ederek kendi felsefesini bunun üzerine temellendirmektedir (Solomon, 2020, s. 299).

Husserl'e göre fenomenolojik nesneler bilince aşkın olmadıkları gibi bilincin dışarısında olan doğal nesneleri de temsil etmemektedir. Başka bir ifade ile uzay ve zamanda bulunan doğal nesneler olmaktan ziyade, bilincin ideal ve zamansız yapısında yer almaktadır. Husserl'e göre doğal dünyada gördüğüm dalları, gövdesi ve yaprakları olan ağaç ile bilincimdeki deneyim akışı içerisinde olan fenomenolojik ağaç ile aynı şey değildir. Ancak bu, doğal ağaç ile fenomenolojik bir nesne olan ağaç arasındaki karşıtlık olduğu anlamına gelmemekte, gördüğüm şey ile zihnimdeki deneyim sisteminin içerisindeki karşılıklı bir ilişki veya akışı ifade etmektedir. Bilinç edimi, nesnesi ve içeriği arasında bir ayrım yapan Husserl hem doğal nesne olan ağaçtan hem de görme ediminden farklı olan bir içerik olduğunu belirtmektedir. *Noema* olarak adlandırdığı bu içerik, nesne ve edimden tür bakımından tamamen farklıdır. Doğal nesne olarak görme edimim içerisinde temsil edilen ağaç yanıp yok olabilir, ancak ağacın *noeması* yok olmamaktadır. Aynı zamanda görme edimim içerisinde temsil edilen ağaç belli bir zamansallığa tabi iken, ağacın *noemasının* belli bir zamansallığı bulunmamaktadır. Ağacı (mümkün olduğu kadar aynı şekilde) bugün veya ertesi gün gördüğümde ya da bir başkası gördüğünde aynı *noema*, idea ortaya çıkabilir. Başka bir ifade ile aynı *noema* farklı edimlerde ve zamanlarda ortaya çıkabilir. Dolayısıyla Husserl için *noema*, şu veya bu özellikleri taşıyan bir şey olarak neneyi belli bir biçimde temsil eden veya anlamlandıran ideal anlam anlamına gelir. Özlerin görüde ortaya çıkarılması ise zorunlu bilgiye ulaşılması anlamına gelmektedir (Smith, 2019, s. 90).

2.1.3. *Epokhé*: Natüralist Bakış Açısının Paranteze Alınması

Husserl doğa bilimlerinin başlangıç noktasını oluşturan doğal tavır veya natüralist bakış açısını reddetmektedir. Ona göre bu tarz bakış açısına sahip bir yaklaşım, dış dünyanın bağımsız olarak var olduğunu, nedensellik vb. gibi açıklamaların yeterliliğini en baştan var saymıştır. Natüralistler, doğal dünyayı zaman ve mekânda orada oluşu ve dışsallığı ile tanımlamakta, her şeyi doğa olarak görme eğilimi taşımaktadırlar. Bu anlayışa göre; fiziksel nesneler, diğer bilinçler, olgular hatta değerlerin verilmiş olduğu bir dış dünya mevcuttur ve bu dünya bize olduğu gibi verilmiştir. Hatta bu verili olanların gerçekliğini reddetmenin hiçbir anlamı olmamasının yanı sıra sorgulanması dahi gerekmemektedir. Husserl doğa bilimlerinin bu şekilde verili olarak kabul edilen bir natüralist bakış açısı ile oluştuğunu, dahası doğa bilimleri olarak kabul edilmeyen psikoloji, sosyoloji, antropoloji gibi bilimlerin de bu tarz bir yaklaşıma sahip olduğunun altını çizmektedir. Husserl bu yaklaşımı *doğal tavrın genel tezi* olarak adlandırmakta ve bu yaklaşımı reddetmektedir (Smith, 2019, s. 303).

Sorgulanmamış ve verili kabul edilen öğretilerin natüralist anlayışa sahip olduğunu öne süren Husserl, bu anlayışın doruk noktasının ise bilincin doğallaştırılması olduğunu belirtmektedir. Bilincin nedensellik yasaları içerisinde doğallaştırılmasının, bilincin dış dünyaya atıfta bulunarak açıklanması anlamına geleceğini ifade eden Husserl, bu durumu kabul etmemektedir. Çünkü bilinç, nedensellik ilkesinin geçerli olduğu doğa yasalarının alanında değil, *apriori* bilgilerin olduğu ideal yasaların alanında tanımlanmalıdır (Solomon, 2020, s. 308).

Apriori bilgilerin olduğu ideal bilgiye ulaşmanın natüralist bakış açısı ile mümkün olamayacağını ifade eden Husserl, şeylere yeni bir bakış açısı getirecek yeni bir yöntem ihtiyacı duyulduğunun altını çizmektedir. Natüralist bakış açısını radikal bir şekilde değişikliğe uğratan bu yöntem ise *fenomenolojik indirgeme* veya *epokhé* adını vermektedir. Husserl, Eski Yunanca kaçınmak anlamına gelen *epokhé* kelimesini dış dünyanın verili varlığını kabul etmemek anlamında kullanmıştır. Daha sonra ise, doğa bilimleri, mantık, matematik, teoloji vb. gibi daha çoğul alanlarda verili kabul edilen tezleri askıya alma anlamına gelen “fenomenolojik indirgeme” terimini kullanmıştır (Smith, 2019, s. 302). Bu yöntem her ne kadar Descartes’ın amansız şüphecilik yöntemini andırsa da ondan farklı olarak Husserl, dünyanın varlığından gerçekte şüphe

duymamaktadır. Bunun yerine, dünyanın varlığı hakkındaki yargıları *paranteze almakta* ve kabul etmemektedir.

Benimsediğimiz tezi terk etmiyor, ikna olduğumuz düşünceyi değiştirmiyoruz... Ancak bu tez, bir değişikliğe uğruyor: Olduğu gibi kalmaya devam ederken onu ‘devreden çıkarıyoruz’, ‘bağlantısını kesiyoruz’, ‘paranteze alıyoruz’... Şöyle de diyebiliriz, tez, yaşandığı gibi deneyimleniyor ama onu kullanmıyoruz. (Husserl’den aktaran Smith, 2019, s. 317)

Husserl, bu şekilde gerçekleştirilen fenomenolojik tavır ile dikkatin bilincin nesnelerinden bu nesnelere ilişkin bilince yöneltildiğini, bu sayede etrafta olan nesnelerin var olup olmadıklarına bakılmaksızın düşünmenin gerçekleşebileceğini söylemektedir. Ona göre oluşturulan bu tarz bir fenomenolojik tavır ile yeni bir varlık alanı elde edilmekte, dolayısıyla *saf bilinç*, *saf anlam* ve *saf bene* ulaşmak mümkün olmaktadır (Smith, 2019, s. 305).

Dünyaya yönelik bir değişikliği ifade eden bu tavırda, farklı şekillerdeki deneyimlerin onları deneyimlediğimiz biçimde fenomenolojik bir betimlemesini vermek söz konusudur ve bu deneyimlere ilişkin betimlemeler deneyimlerin içeriklerini ve anlamlarını vermektedirler. Bu yöntemde, oluşan anlamların temsil ettiği nesnelerin var olup olmamalarını herhangi bir anlamı bulunmamakta, deneyimlediğimiz hali ile bize sunulmaktadır. Bu yöntem aynı zamanda bilincin reflektif bir şekilde incelenmesidir ve ilgilendiğimiz şey nesneleri deneyimleme ve bilme şeklimizdir (Solomon, 2020, s. 321). Başka bir ifade ile bu yöntem ile bir yandan bilinç ve bilincin edimleri ile diğer yandan bu edimlere nesneleri, yani kendisine yönelik nesneler sorgulanmaktadır. Husserl, dikkatin saf bilinç ile kendilerine yönelinen nesneler üzerinde yoğunlaştırılması bize özleri verdiğini ve bu fenomenolojinin ise bu özlere ilişkin bir inceleme olduğunu belirtmektedir. Böylece herhangi bir şeyin özünün bilincine varmak ve bu özü aracısız olarak kavramak mümkün hale gelmektedir. Husserl, şeylerin özünü dolaysız ve aracısız olarak tespit ettiğimiz deneyim türüne *öze ilişkin sezgi* adını vermekte ve bu sayede kesin bilgilere ulaşmamızın mümkün olduğunu belirtmektedir (Cevizci, 2017, s. 1017).

2.1.4. Yönelimsellik

Husserl’de mevcut olan yönelimsellik kavramı fenomenoloji anlayışının en temel noktasını oluşturmaktadır. Hem bilinci hem de kendisine bilinç tarafından yönelinen fenomeni ele alan Husserl, bilinç söz konusu olduğunda onun özünün yönelimsellik olduğunu söylemektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Brentano’nun

ampirik psikoloji anlayışından etkilenen Husserl, onun bilincin edimlerden oluştuğu ve yönelimsel olduğu tezini benimsemiştir. Başka bir ifade ile söylenilecek olursa bilinç her zaman kendine bir nesne almaktadır ve daima bir şeyin bilincidir (Solomon, 2019, s. 321). Husserl için yönelmişlik hali içerisinde bilinç, gerçekte var olan veya olmayan ya da olabilecek olan bir şeye doğru daima bir yönelme içerisinde olmaktadır. Ancak bu yönelme, bilincin dışarısında, orada olan veya hazır bir şey anlamına gelmemektedir. Daha çok bir demek isteme, kastetme anlamında bir yönelmedir. Başka bir ifade ile yönelinen şey bilincin dışarısında değil kendi içerisinde bulundurduğu anlamına gelmektedir ve her yaşantıda yaşanan şey o şeyin yönelimsel nesnesi olmaktadır. Husserl'e göre bilinç kendisini yönelmişlik yolu ile açığa vurmaktadır. Bunun yanı sıra yönelmişlik Husserl için verili bir yapı değil inşa edilen bir kavrayıştır. Bu yüzden, "bilinç kendisine yönelen nesnenin bilinci olduğu gibi, yönelinmiş olan nesne de ona yönelen bilincin nesnesi olmak durumundadır" (Cevizci, 2017, s. 1008).

2.1.5. Husserl ve Transandantal Ego

Bilindiği üzere Husserl'den önce pek çok düşünür kendine özgü bir ego öğretisi geliştirmeye çalışmıştır. Descartes egonun; düşünmenin yegâne öznesi olduğunu öne sürmüştür. Descartes için ego herhangi bir kişi ya da şahıs değil, düşünmeyi gerçekleştiren bir tözdür. Ampiristler ise akıl yolu ile ulaşılabilecek bir ego tanımını kabul etmemiş ampirik olarak keşfedilebilen zihin teorisi geliştirmeye çalışmıştır. Daha sonra Kant, ampirik olmayan ancak *cogitonun* varlığını yakalayabilen bir ego yaklaşımı geliştirmiş, her iki düşünceyi sentezlemeye çalışmıştır. Husserl ise transandantal özne *psikolojik olmayan ben* yaklaşımını benimsemiş ve onu açıklamaya çalışmıştır (Solomon, 2020, s. 336).

Husserl *Mantık Araştırmaları*'nda, transandantal bir ego yaklaşımını kabul etmemekte bilinci edimler demeti olarak betimlemekte ve ego gibi bir referans noktasına gerek duymamaktadır. *İdeler I*'de Kartezyen bir tarzda gönülsüz olarak ele almaktadır. Husserl burada egonun betimlenemeyeceğini öne sürmekte ve üzerinde fazla durulmaması gereken zorunlu bir hakikat olarak ele almaktadır. *İdeler II* de ise edilgen durumda bir ruh, işlev merkezi ve görünün meydana geldiği bir kutupsallık olarak ele almaktadır (Solomon, 2020, s. 337).

Kartezyen Meditasyonlar 'da ise ego felsefi soruşturmanın merkezi haline gelmektedir. Ego mutlak olarak var olmaktadır. Tüm nesneler ego ile ilişki içerisinde

varken, ego nesnelerden bağımsız bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Husserl bu eserde doğru bilginin transandantal özneliliğin bilgisi olduğunu öne sürmekte, mutlak bir ego anlayışı betimlemektedir (Solomon, 2020, s. 340).

Dolayısıyla ilk dönem çalışmalarında nesnelere dair bilginin etkin faili olan ve varlığı zorunlu ama istemsiz olarak kabul edilen ego anlayışı, daha sonraki çalışmalarında değişikliğe uğrayarak nesnelerin kurulması veya üretilmesine olanak sağlayan bir anlayışa dönüşmüştür. *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe* isimli eserinde ise kişisel egonun yerini topluluk egosu almakta ve bilmenin toplumsal yönü öne çıkarılmaktadır. Hakikat kavramı insan etkinliğinin tüm biçimlerini içerisine alabilecek şekilde genişletilmektedir. Dolayısıyla hakikat sadece epistemolojik bir problem olarak ele alınmamakta, öznel aralık her türlü bilincin imkânı için zorunlu kabul edilmektedir. Husserl bu eserde bireyleri aşan, hepsini kapsayan bir birliktelik olan transandantal topluluk ya da transandantal egodan bahsetmekte ve bunun nesnelerin kamusalının devamını güvence altına aldığını belirtmektedir. Ayrıca bireysel bilinç mefhumunun yerine evrensel bilinç mefhumunu ön plana çıkarmaktadır (Husserl, 2020, s. 12-44).

2.1.6. Yaşam Dünyası ve Avrupa'nın Krizi

Husserl, erken dönem çalışmalarından itibaren gündelik yaşantımızda deneyimlediğimiz şeyler ile doğalarını matematik ilkeleri çerçevesinde belirlediğimiz aynı şeyler arasında bir ayrıma gitme ihtiyacı duymuştur. Ona göre doğadaki şeylerin uzay, zaman ve hareket özelliklerini matematiksel olarak idealleştirmek, gördüğümüz, dokunduğumuz ve doğada aralarında konumlandığımız şeylere yönelik anlayışımızdan bizi uzaklaştırmaktadır. Bu noktanın önemine vurgu yapan Husserl, insan deneyimlerinin en özgün formuna, başka bir ifade ile bilim öncesi deneyim diye adlandırılacak deneyim tarzına geri gitmemiz gerektiğini belirtmektedir. Bu dünya ise kişinin gündelik dünyası, yaşam dünyası ya da *Lebenswelt* diye adlandırılan dünyadır. Yaşama dünyası bireylerin fiilen içerisinde bulundukları deneyimlerden, gündelik hayatın çeşitli görünümünü algılama, yorumlama ve bunlardan bir bütünlük meydana getirilmesi sonucu oluşmaktadır. Yaşam dünyası ayna zamanda bilimlerin kendi nesnelerini soyutlayıp çıkarmak zorunda oldukları bir alandır. Bilimler tam olarak kendi nesnelerini bu soyutlama çerçevesinde oluşturdukları için, gerçekliğe yönelik olarak ancak kısmi bir kavrayışı bize sağlayabilirler. Husserl'e göre bilim kendisini

ilgilendiren soyutlamaları gerçekleştirdikten sonra da geriye çok zengin bir yaşam dünyası kalmaktadır. Örneğin bilim insanı olmanın özü ve mahiyetinin bizzat bilim tarafından kavranması mümkün olmamaktadır. Bunun başka bir yerde aranması gerektiğinin altını çizen Husserl, yaşama dünyasının insanların sıradan deneyimlerinde nasıl işe karıştığının önemini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Sağlam felsefi temellerin ancak bu şekilde tesis edileceğini düşünen Husserl, hakikatin temellendirilebileceği yegâne yerin, yaşam dünyasının verileri olduğuna işaret etmektedir. Hakikatin ortaya çıkarılmasının ancak bu yöntem ile mümkün olacağını belirten Husserl, felsefeyi *natüralist bakış* açısından kurtarmayı amaçlamaktadır (Cevizci, 2017, s. 1011).

Husserl'in yaşamış olduğu dönem olan 1930'ların Almanya'sında pek çok düşünürün değinmiş olduğu anlam ve değerlere ilişkin bir kriz olduğu hissiyatı hakimdi. Husserl 1935 yılında Viyana Kültürel Topluluğu'nda ve yine 1935 yılında "Avrupa İnsanlığının Krizi" başlıklı bir dizi ders vermiş ve bu derslerde Nietzsche, Kierkegaard gibi düşünürlerin değinmiş olduğu, değer ve anlam krizini ele almıştır. Husserl mevcut olan bu krizi Avrupa'nın kendisini kurucusu olarak ilan ettiği rasyonelliğe, akla, Avrupa Aydınlanmasının bilimsel ve felsefi değerlerinin kendisine ihanet olarak değerlendirmiştir. Akli, Kant'a benzer bir şekilde etiğin temeli olarak da gören Husserl için kriz, rasyonelliğin hakiki anlamı ve gerçek değerinin yitirilmesini temsil etmektedir. Husserl *Kriz* 'de Galileo'dan itibaren doğanın matematikleştirilmesini eleştirmekte ve bu matematikleştirmenin gündelik yaşam deneyiminin doğanın arka plan deneyimi ile bağını kopardığını ifade etmektedir. Uzay-zaman, kütle çekimi vb. bilimsel ifadelerle dair matematiksel bir kavrayış, uzay-zamansal nesnelere ilişkin tecrübelerimizin yaşam dünyasından soyutlanması anlamına gelmektedir ve dolayısıyla bizi çevreleyen dünyadaki şeylere yönelik algılarımız ve yargılarımız üzerine kuruludur. Husserl, bu tür soyutlamaların bizi gündelik deneyimden uzaklaştırdığını ve kendilik duygumuzu yitirmemize sebep olduğunu söylemektedir. Kendimiz ve başkaları ile olan duygudaşlığımızın yitirilmesi ise Husserl için aynı zamanda değerlere yönelik yaşam dünyası ile temasın yitirilmesi anlamına gelmektedir (Smith, 2019, s. 478).

Husserl'in insan aklını ve rasyonelliğin doğal bilimlerin bakış açısından kurtarılması gerektiğini ifade etmesi, doğa bilimlerine karşı bir tutum sergilediği anlamına gelmemektedir. O, sadece doğa bilimlerinin kabullerine ve yöntemlerine karşı bir eleştiri geliştirmek amacındadır. Husserl'e göre kurucu temel olarak Avrupa'nın

ruhu her şeyin bilimi olan felsefedir, hatta Avrupa'nın ruhu insanlığın ruhudur. Felsefenin görevi ise Avrupa'nın araçsal olmayan bir rasyonelliğe ve evrenselliğe ulaştırmak olmalıdır. Rasyonel bilimcilik ve teorik felsefi tutumun Avrupa insanının en temel özelliği olduğunu vurgulayan Husserl, felsefi kuramdan yana tavır takınmaktadır. Ona göre Avrupa ruhunun fenomenini belirlemek için Antik Yunan'da kuramsal felsefi tutumun ortaya çıkışını ele almak gerekmektedir. Kuramsal tavır alma tüm doğal bakış açısına dayanan varsayım ya da pratikleri paranteze aldığı için pratik değildir, ancak pratikten kopma anlamı da taşımamaktadır. Kuramsal bakış açısının en önemli özelliğinin varsayılan tüm normlara karşı eleştirel bir tutum sergilemesi olduğunun altını çizen Husserl, bu felsefi tutumun ve tek tek bilimlerde kaynağını bulan özgür eleştiri bilincinin evrenselleştirilmesi ve insanlığa dair sonsuz idealler yaratması gerekli görür. Ona göre bu evrenselleştirme Avrupa ruhunun görevi olmalıdır. Dolayısıyla Avrupa'yı sonsuz bir düşünce olarak ele alan Husserl, diğer kültürlerin özgüllüklerini yok saymayan ve herkesin benimseyebileceği sonsuz bir Avrupa ruhu evrenseline ilkesel olarak kendisinde taşıdığını belirtmekte ve Avrupa merkezci bir tutum sergilemektedir. Avrupa'nın içerisinde bulunduğu Krizi ise sonsuz Avrupa düşüncesinden sapma olarak değerlendirmektedir.

Husserl'e göre Aydınlanma Dönemi'nin nesnelciliği ve bilimsel gelişmeler çerçevesinde ruha ve nesneye aynı şeylermiş gibi yaklaşılmış ve bu yaklaşım nedeni ile evrensel hakikat ile olan bağ ortadan kaybolmuştur. Dünyanın tanımı bilimsel gelişmeler ile sürekli zenginleşirken yaşam bireyselliğe indirilmiş ve öznel olandan soyutlanmıştır. Bu tarz bir modernlik anlamın yitirilmesine sebep olmuştur. Husserl, anlamın yeniden kazanılması ve krizin ortadan kalkması için tüm apriori bilgilerin kaynağı olan yaşam dünyasına dönülmesi gerektiğinin sık sık altını çizmekte ve fenomenolojik yaklaşımın önemini vurgulamaktadır (Husserl, 2020, s. 12-32).

2.2. Deleuze ve Felsefesinin Temel Kavramları

Fransız felsefesinin en üretken isimlerinden olan Gilles Deleuze (1925-1995) siyaset, sosyoloji, felsefe, sinema ve sanat vb. gibi alanlarda eserler üretmiştir. Filozofun görevinin yeni kavramlar üretmek ve ürettiği kavramlara yeni anlamlar yüklemek olduğunu öne süren Deleuze, kendi ürettiği kavramlar ve bu kavramlara yüklediği anlamlar ile yukarıda ifade edildiği alanlarda eserler vermiş ve bu alanlara yeni bir bakış açısı kazandırmıştır.

Klasik ve modern felsefe anlayışlarının özdeşlik mantığı çerçevesinde inşa edilmiş, farklılık ve tekillikleri yok sayan bir anlayış olduğunu ifade eden Deleuze, bu anlayışı hedefine yerleştirmiştir. Bunun yerine çağın gereklerine uygun olarak yaratıcılık, tekillik, oluş ve farklılık gibi kavramları temeline alan yeni bir anlayış geliştirmeye çalışmıştır. Batı düşüncesine egemen olan ve dışsal bir gerçekliğe bağlı olan aşkınlık kavramını felsefeden çıkarmaya çalışmış, modern felsefe ile ortaya çıkan *cogitonun* ontolojik ve epistemolojik olarak kodlandığını ve özerkliğini yitirdiğini açığa çıkarma uğraşına girmiş, yapısal karşıtlıklara dayalı düalist anlayışı aşma amacı gütmüştür. Belirtilen amaçlara ulaşmak için sürekli yeni kavramlar üretmiş ve bu kavramlara kendi anlamlarını yüklemiştir. Yazının bu bölümünde Deleuze'ün felsefesinin arka planı, okuduğu filozofları nasıl yorumladığı, *cogito* anlayışı ve *rizom* gibi kavramları nasıl geliştirdiği ele alınacaktır.

2.2.1. Deleuze Düşüncesinin Felsefi Temelleri

Deleuze tüm felsefe tarihi ile ilgilenmiş ve kendi felsefesini Hume, Bergson, Nietzsche, Spinoza gibi ampirist ve metafizik karşıtı filozoflar üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Kendi felsefesini geliştirirken, yaşamdan, pratik olandan bağımsız olduğu varsayılan ve insanı aşan herhangi bir varlık ve hakikat fikrine karşı çıkan Deleuze, tekilliklerin ayırt edilmesi, dolayısıyla verili kabul edilen, verili olana göre düzenlenen bir dünya anlayışından sıyrılıp farklılıkların düşünülmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre dünyanın bütün olarak kavranabilmesi için farklılıkların ortaya çıkarılması gerekmektedir. Hakikati dışsal bir gerçekliğe bağlandığı ve düşünme biçimi, toplumsal kurumlar gibi yapıların bu dışsallığa bağlı olarak şekillendiği sabit bir varlık anlayışını yıkmaya çalışan Deleuze, bunu yaparken özne-nesne ilişkileri üzerine inşa edilmiş yapıları da ortadan kaldırmaya çalışmaktadır (Er, 2021, s. 58).

Öncelikle Platon, Aristoteles, Descartes, Hegel ve Heidegger'in farkı nasıl ele alıp değerlendirdiklerini ortaya çıkaran Deleuze, Platon'un simulakrayı aşkın bir modele bağlı ikincil bir varlık olarak değerlendirdiği ve olumsuzlamaya dayanan fark kavramının tersi istikamette kendinde fark kavramını ortaya koymuştur.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi aşkınlık düşüncesine karşı çıkan Deleuze göre aşkınlık, kapalı bir sistem içerisinde mevcut olan şeylerin asimile edilmesi veya bastırılması anlamına gelmektedir ve bu tür sistemler aşağıdan yukarıya doğru olgunlaşan hiyerarşik bir yapıdadırlar. Felsefenin bu tarz aşkınsal sistemlere bağlılığının

Platon ile başladığını öne süren Deleuze, öncelikle Platonculuk eleştirisi ile işe başlamaktadır (Küçükalp, 2009, s. 132). Deleuze'e göre, Platon aslın kopyalara üstünlüğünü vurgulayarak *aynıları derecelendirme* yöntemine başvurmaktadır. Örneğin *Devlet* kitabında yöneticinin seçilmesi bu yöntemle başvurarak gerçekleşmektedir. Başka bir ifade ile idealar dünyasında; gerçeği sahteden ayırmak veya şeyler ile görüntüleri birbirinden ayırmak bizi aynılar arasından bir temsiliyet fikrine yöneltmektedir. Deleuze için Platon'da mevcut olan bu tarz bir fark kavramı hem olumsuz hem de kötü bir anlam taşımaktadır. Platon için asıl olanın kopyalanması ile iyi kopyalar oluşmakta, asıl olandan uzaklaştıkça bozulmuş kopyalar ortaya çıkmakta ve önemli olan iyi kopyalar olmaktadır. Deleuze, Platon'un bu anlayışını kabul etmeyerek fotokopi ile oluşturulan kopyaların dahi birbirinden farklılık arz ettiğini ifade etmektedir. Deleuze, *aynılık* ve *olumsuzlamaya* dayalı doğrusallık içeren fark kavramını kabul etmemekte, önemli olanın dinamik, yaratıcı, aktive eden, genellemeksizin tekrar eden ve bu tekrardan meydana gelen fark olduğunu ifade etmektedir. Ona göre olumsuzlama ve doğrusallığı kabul etmeyen bu tarz bir fark anlayışı ise, karmaşıklık ve kaosa yönelme anlamına gelmektedir (Deleuze, 2017, s. 150-153).

Deleuze'ün bu tarz bir fark anlayışı sanıldığının aksine Platon'un öz ve görünüş ayrımını tersine çevirmek anlamı taşımamakta, Platon'un öz-görünüş, model- kopya kavramlarını yıkan *simulakruma* ait saklı kalmış farklı bir yapıyı ortaya çıkarmaktadır. Deleuze için *simulakrum*, kendinde fark olduğu için herhangi bir özdeşliğe sahip değildir ve özdeşlik ve temsile dayalı felsefelerin yerine ikame edilmelidir. Kökensel bir simülasyon sürecinin varlığını savunan Deleuze, *simulakrumun* kendini gizleyerek ortaya çıktığını öne sürmektedir. Başka bir ifade ile bir şey edimsel olarak ne ise, bu aynı zamanda onun sanal olma gücünü de içermektedir. Ona göre var olanlar kopyalama, taklit etme ve simülasyon süreçlerinden ortaya çıkmakta, dahası her türlü benzersiz sanat yapıtı ve insan simülasyon anlamına gelmektedir. Daha açık bir ifade ile genler farklılaşarak kopyalanarak tekil bireyleri ortaya çıkarmakta, sanat eserleri hem edimsel hem de sanal olan imgeler aracılığı ile dünyayı değiştirerek tekil hale gelmektedir. Dünyayı edimsel olan gerçek ve gerçek olmayan sanal kopyasına bölen Platoncu anlayış yerine, bir *simulakra* dünyası öne süren Deleuze, sonradan farklılaşan veya farklı uygulamalar aracılığı ile kopyalanan özgün bir hayatın varlığını kabul etmemektedir. Ona göre özgün bir hayat yoktur ve meydana gelen her olay ya da varlık kendinden başkadır. Özgünlüğün, aşkın bir varlık veya kökenin ortadan kaldırıldığı

simülasyon anlayışı ile Platonculuğu alt etmek olanaklı hale gelmekte ve anlık bu şekilde oluşun içkinliği kabul edilerek varlığın temelini ortadan kaldırmak mümkün olmaktadır. Oluşun akışı dışında gerçek olduğu varsayılan herhangi bir dünyanın varlığını kabul etmeyen Deleuze, oluşun akışı dışında herhangi bir şeyin var olamayacağını söylemektedir (Er, 2021, s. 63-64).

Deleuze için en büyük aşkınlık düzlemlerinden biri de Descartes'ın *cogito* 'sudur. Ona göre Descartes sonuna kadar temellendirmeye bağlı kalmış, her şeyi evrensel bir biçim içerisinde düzenleme girişimi sergilemiştir. Descartes'ın şeyleri evrensel bir nosyona göre düzenleme girişimi mevcut olan farklılıkların kendi içerisinde yok edilmesine, ontolojik ve epistemolojik anlamda değer hiyerarşisini mümkün kılan ilk ilkeye bağlı kalınmasına sebep olmuştur. Dikey/ağaç biçimli olan bu değer sıralaması ise aşkınlık mefhumunun dokunulmazlık çerçevesine oturtulmasına sebep olmuştur. Deleuze'e göre, şüphecilikten kurtulmak, düşünceye yeni bir temel sağlamak ve dünyayı yeniden düzenleyip hâkim olabilmek için yeni bir *Arşimet noktası* oluşturmak amacıyla olan Descartes, şüphe eden bir varlık olduğuna göre şüphe eden bir benin mevcut olduğu sonucunu çıkarmış, bu durum da onu *kartezyen cogito* anlayışına götürmüştür (Küçükalp, 2009, s. 135).

Deleuze, Descartes'ın *cogito* 'sunun modern felsefede özne olarak kodlandığını, kodlanan bu öznenin bilme sürecinin tek etkin faili olduğunu ve kendini diğer varlıklardan ayrı konumlandığını belirtmektedir. Colebrook, Descartes'ın *cogito* anlayışının aşkınlıkların yıkılması gibi görülebileceğini ancak Deleuze için durumun bu şekilde olmadığını ifade etmektedir. Ona göre dışsal bir hakikate gerek kalmasa bile kesin olarak kabul edilecek bir düşünen ben mevcuttur ve bu da aşkınlık anlamına gelmektedir (Colebrook, 2013, s. 102).

Deleuze için Descartes'ın özne felsefesi rasyonel, tarih dışı ve dışsal bir bağlı anlayışına bağlıdır ve tıpkı diğer aşkın düşünce yapıları gibi yukarıdan aşağıya doğru yetkinleşen hiyerarşik, “ağaç biçimli düşünce” yapısına zemin hazırlamaktadır. Deleuze göre “iktidar ağaç biçimlidir” ve bu tarz bir düşünce yapısı da diğer aşkın yapılarda olduğu gibi farkı yadsıyıp inkâr etmekte, her şeyi aynılaştıran bir yapıya dayanmaktadır (Er, 2021, s. 22). Deleuze, tüm Batı düşüncesine hâkim olan bu tarz bir düşünce yapısının yerine köksapları önermektedir. Deleuze için köksap “bir özneye ya da nesneye sabitlenebilen ama buna karşın hiçbir birliği ve bütünlüğü olmayan bir

çokluk” anlamına gelmektedir (Er, 2021, s. 66). Sabit bir düzen ya da özdeşliği mevcut olmayan köksapın bir noktası diğer bir noktası ile bağlantılıdır ve bu noktalar belirlenmemiştir. Yine belirli olmayan herhangi bir noktadan kırılabilir, ancak daha önceki bağlantılar yeniden filizlenecek ve yeni bağlandılar meydana getirecektir. Köksapın bağlantılarını meydana getiren haritalandırmaların mevcut olmasına karşın, belli bir yapısal özelliği yoktur ve bir temele dayanarak oluşturulmamıştır. En önemlisi ise Deleuze için köksap, tüm üyeleri doğrusal bağlarla hiyerarşik olarak bağlanmış *dir* yerine, tüm üyeleri sonsuz bağlar ile birbirine bağlanmış ve mantığını onaylayan bir kavramdır. Bu aynı zamanda bir ve aynı olarak kabul edilen varlığın yerine oluşun geçirilmesi anlamına da gelmektedir.

Descartes ile meydana gelen insan özne henüz bir dünya kurma yetkinliğine sahip değildir. O, Kant’a kadar Tanrı’nın yardımına ihtiyaç duyan bir pozisyonudur. Her ne kadar bilmenin teminatı olsa da Tanrı’nın teminatı altındadır. Descartes’ın düşüncesinde hem insan öznenin doğaya aşkınlığı hem de Tanrı’nın insana aşkınlığı yerini muhafaza etmektedir. Deleuze’e göre Kant aklın daha içkin bir eleştirisini sunmaktadır ve aklın meşru kullanımı içkin bir biçimde işlemektedir. Ancak Kant’ın bilinç için geliştirdiği içkinlik düzlemi insanı Tanrı’nın aşkınlığından kurtarmış olmasına rağmen, insan öznenin dış dünyaya aşkınlığı devam etmektedir. Bu nedenle Deleuze Kant’ın mümkün deneyimin koşullarını açığa çıkarmaya çalışan aşkınsal felsefesini, gerçek deneyimin genetik koşullarını açığa çıkarmaya çalışan bir düşünceye dönüştürme amacındadır (Er, 2021, 70).

Kant’ın eleştirel felsefesini de eleştiriye açan Deleuze göre; Kant’ın duyulur dünyanın ötesinde bir alanı ortaya koyması, yerleşik değerlerin eleştiriden korunabileceği bir alan meydana getirmektedir. Bunun sonucu olarak bir uzlaşma politikası meydana gelmekte, aile, devlet, Tanrı gibi yerleşik değerlere itaat etmeyi bıraktığımızda akıl devreye girerek bizi uysal olmaya davet etmektedir.

Bu bakımdan Deleuze, Nietzsche’nin eleştiri anlayışını yakalayamamış çünkü, hakikatin değerini sorgulamamış, hakikate boyun eğişi sorgulamamış ve eleştiriye değerlerin kendisine yöneltmemiştir (Deleuze, 2021a, s. 92). Deleuze, Hegelci diyalektik kavramına yönelik son derece eleştirel bir tutum sergilemiştir. Deleuze’ün diyalektik eleştirilerinin merkezini, son derece rasyonel bir varlık ve hakikat anlayışını tesis etmek amacıyla farklılıkların birlik içerisinde eritildiği, bunun sonucu olarak da

yok sayıldığı bir anlayışın bulunması oluşturmaktadır. Deleuze'ün oluşturmaya çalıştığı *fark felsefesinin* karşıtlıklar yolu ile oluşturulmuş olan diyalektik kavramının gerçek anlamda farka işaret etmesi mümkün olmamaktadır (Küçükalp, 2009, s. 137). Deleuze için diyalektiğin amacı, çelişki yolu ile ayırt edilemez olanı ortaya çıkarmaktır. Hegel'e göre bir şeyin kendinden farklılaşmasının sebebi, önce kendi olmayan her şeyden farklılaşması anlamına gelmektedir ve fark çelişmeye kadar gittiği için farkın kendisini kaçırmaktadır (Deleuze, 2017, s. 68-69).

Deleuze'e göre, hareketi düşüncenin içerisine yerleştirmek isteyen Hegel, temsiliyet düzeyinin ötesine geçememiş, aynı zamanda "olumsuzu" düşüncenin hareket merkezine yerleştirmiştir. Ona göre; temsiliyet biçimleri farklı olan şeyleri görünüşte aynı kılmaya sebep olmaktadır. Özdeşliği, fark ve çok katlılığa bağlı ikincil bir kategori olarak ele alan Deleuze, fark ve çok katlılığın ontolojik olarak verili olduğunu, bunların özdeşliğe yol açan düşünce yapıları ya da uygulamalar ile bozulmaya uğradığını belirtmektedir. Fark ve çok katlılığı hakkı olan yere iade etmek için, özdeşliği ve kimliği dışarıda bırakmaya çalışan Deleuze, materyalist bir fark ontolojisi geliştirmek amacındadır (Er, 2021, s. 80).

Sonuç olarak, Deleuze için; Hegelci diyalektik, aşkın bir varlığın yerine yadsımaya dayalı bir nosyonu metafiziksel gelişmenin merkezine yerleştirmiş olmasına rağmen, çelişmiş olduğu varlığa dışsal bir konumda bulunmaktadır. Bu nedenle, farklılığı dışsallaştıran diğer felsefeler ile aynı kategoride olmak durumundadır (Küçükalp, 2009, s. 137).

Batı felsefesine hâkim olan aşkınlık geleneklerinden kurtulmak isteyen Deleuze, kendilik ve öznelliği herhangi bir ilke ya da aşkın bir unsura başvurmada ortaya koyan David Hume ile ilgilenmiştir. Hume'un zihnin çalışma biçimlerini açıklarken öne sürmüş olduğu çağrışım-*association* kavramı ile inanç, tutku ve ilişkilerin dışsallığı düşüncesi Deleuze'ün içkinlik felsefesinin önemli kaynakları arasındadır (Er, 2021, s. 87). Geleneksel ampirizmde bilginin sadece deneyimden elde edildiği düşüncesine katılmayan Deleuze için bilgi, deneyimden elde edilen ya da edinilmiş bilgilerin toplamı anlamına gelmektedir. Bilgini sadece deneyime indirgendiği bu tarz bir yaklaşımda ise bilginin veya idelerin kökeni, temsiller gibi sorunların üzeri hala kapalı kalmaktadır. (Deleuze, 2017, s. 256) Hume'un bu durumun farkına vardığını ifade eden Deleuze, onun felsefesinin temsilin sivri dilli bir eleştirisi olduğunu söylemektedir. Ona göre

Hume, ilişkilerin bir eleştirisini değil, temsillerin eleştirisini yapmaktadır ve bu eleştiri tam da ilişkileri ortaya koymadıkları içindir (Deleuze, 2021b, s. 19).

Geleneksel ampirizmde ilişkilerin görmezden gelindiği veya görüngülere içkin olarak kabul edildiğini belirten Deleuze, bu durumu kabul etmemekte ve ampirizmin ancak ilişkilerin görüngülere dışsal olduğunun kabulü ile mümkün olacağını belirtmektedir. Başka bir ifade ile şeyler arasında meydana gelen ilişkiler şeylere içkin değildir ve kendi mekanlarını işgal etmektedir (Deleuze, 2017, s. 256). Dolayısıyla Deleuze sadece deneyim tarafından değil aynı zamanda ilişkiler tarafından da tanımlanan bir ampirizm anlayışı geliştirmektedir. Başka bir ifade ile deneyim tek başına tikel bağlantıları görmemizi mümkün kılarsa bile ilişkilerin doğasını görmezden gelmek mümkün değildir. (Deleuze, 2021b, s. 64). Çünkü dünyanın deneyimlenmesi ancak algılar arasındaki ilişkiler kurulduğu sürece anlamlıdır ve anlama eylemi de bu farklı deneyimlerin birleştirilmesi sürecidir. Böylece ide bir nesnenin temsili değil izlenimler halini almaktadır (Er, 2021, s. 88). Bu durumda deneyimler ile aralarında meydana gelen ilişkilerin ayrıştırılması da bize, deneyimin kendileri ile öznel deneyim biçimleri arasındaki ayrımın kavramsallaştırılması sağlamak üzere yardımcı olmaktadır. Bu ayrım, verili olan tarafından kurulan özne “verili olanı nasıl aşabilir?” sorusuna klasik ampirizmden farklı bir cevap verilmesine olanak sağlamaktadır. Başka bir ifade ile özneyi kuran ilişkiler ile verili olanın deneyimlenmesi ayrıştırılmıştır ve özne bir yandan verili olana gömülerek diğer yandan ikisi arasında bir ayrım meydana getirilmiştir. Bu durumda ampirizm, bilginin deneyimden türediği bir teori olarak tanımlanmakta, Deleuze’ün ifade ettiği gibi özne de deneyimin “verinin” içerisinde meydana gelmektedir (Er, 2021, s. 89).

Deneyim üzerine kurulmuş bilinçli öznenin etkin ve tasarlanmış bir yapıtından önce, verilerin zihne aktarılır aktarılmaz sözcüklerin ve şeylerin dışında bilinç dışı bir alan arayışında bulunan Deleuze, Hume’un “duyu izlenimlerinin akışı ancak, bir fark ortaya çıkardığı zaman fark edilir hale gelir” ilkesine bağlı kalarak ampirizmin temel kategorisini farka indirgemektedir. Ancak bu fark niceliksel, matematiksel ya da fiziksel bir değişim değildir ve düşünceye girdiği ölçüde bir fikir haline gelmektedir. Böylelikle Deleuze’ün ampirizmi atomlarmış bir madde ya da deneyim kavramına değil, anlam, deneyim ve ilişkilerin iç içe geçtiği ve hepsinin temeli olan bir zamansallığa bağlı olmaktadır. Deleuze’ün ampirizmi bu şekilde ele alması aynı zamanda, verili olandan

yükselerek, verili olanın aşkın bilgisine erişmek olarak tanımlanan klasik aşkın felsefelere bir yanıt anlamına gelmektedir. Bu anlayışa göre, özne ve ilişkileri içkinlik düzleminin dışında veya yukarısında olmak yerine içinde konumlanmakta ve birbirinden ayrı kendilikler olarak eşit önemde bulunmaktadır. Ayrıca öznenin ilişkisel niteliği ön plana çıkmakta, özne ilişkiler kurma süreci içerisinde oluşmaktadır. Özne sadece verili olan tarafından biçimlendirilmemekte, verili olan ile ilişki içerisinde kendisini ve çevresini biçimlendirmektedir (Er, 2021, s. 90).

Toparlayacak olursak Batı felsefesinin aşkınlık düzlemini bertaraf etmek için Hume'a başvuran Deleuze, kendi aşkınsal ampirizmini oluşturmuştur. Buna göre, aşkın ampirizm klasik ampirizmin aksine hiçbir temel, özne veya deneyimleyen varlık yoktur. Sadece deneyimin kendisi mevcuttur ve hiçbir temeli bulunmamaktadır (Colebrook, 2013, s. 118). Düşüncenin her türlü metafizik kuruluştan özgürleşmenin yolu ancak aşkın ampirizm ile mümkündür. Çünkü bu anlayış, hayatın edimsel bir temel olmanın ötesinde şeylerin ve faillerin değil ama tefekkürlerin ve kaynaşmaların, olayların ve tepkilerin sanal çokluğunda direktmektedir. Sonradan dünyaya dair fikir yürütecek varlıklar yerine edilgen ama kişisel-olmayan tefekkürler mevcuttur ve bu tefekkürler birbirinden farklı insan bedenleri ve organizmaları meydana getirmektedir. Bu ise sonradan ayrıcalıklı insan zihni "özne" tarafından imgelerle "sanal" temsil edilecek bir dünya "edimsel" olmadığı anlamına gelmektedir (Colebrook, 2013, s. 119). Deleuze bu hamlesi ile nesne ve özneyi birbirine bağlantılandırarak, özneyi aşkın veya sabit bir dışsallıktan ziyade bizzat şeylerin kendisine yönelterek içkinlik düzlemini oluşturmaya çalışmaktadır (Er, 2021, s. 85).

2.2.2. Deleuze ve İçkinlik Düzlemi

Felsefeyi temellendirme girişimlerinden vazgeçildiğinde aşkınlığın içkin bir hale dönüştüğünü ifade eden Deleuze, yaşamı boyunca bir içkinlik alanı oluşturmayı amaçlamıştır (Er, 2021, s. 90). Deleuze'ün içkinlik felsefesini temellendirirken başvurduğu düşünürlerden biri Henri Bergson'dur. Deleuze'ün Bergson'a yönelmesinin temel sebebi onun statik olandan çok dinamik olan varoluşa yönelmiş olmasıdır. Tüm felsefi yaşamı boyunca düşünce yaşamın dinamik hareketini, onu kavramın durağanlığında, statik çerçevesinden dondurmadan nasıl yakalayabilir? Sorusunu yanıtlamaya çalışan Deleuze, aradığı yanıtları Bergson üzerinden bulmaya ve geliştirmeye çalışmıştır. Statik yapıların öngörülebilir, kontrol altına alınabilir ve

homojen yapısının farkında olan ve bu yapıların dile, ahlaka, bilimsel söyleme devlete özgü yapılar olduğunu kabul eden Deleuze, dinamik, yaratıcı, denetimden kaçan ve akış içerisinde hareketli yapıların varlığını yakalamaya çalışmaktadır (Deleuze, 2021c, s. 8-12). Bergson'un felsefeye farklı bir bakış açısından kesinlik önerisi getirmesi Deleuze'ün Bergson okuması için dayanak noktası olmuştur. Bergson için kesinlik önermelerin tutarlılığı veya yanlışlanamaz oluşunu ifade etmemekte, kesinliği felsefenin içerisinde yaşadığımız tekil deneyimi yakalaması olarak ele almaktadır. Onun için şimdiye kadar düşünmeye alıştığımız kavramlar *dünyaya bol gelen giysiler* gibidir. Böyle bir durumda ise kesinlikten yoksun olmak fazlası ile geniş kavramlar aracılığı ile düşünmeye çalışmaktan kaynaklanmaktadır. Dolayısı ile kesinlik nesnesine uygun kavramlar yaratmak anlamına gelmektedir (Deleuze, 2021c, s. 12-13). Felsefe kesin olmak için olanaklı dünyalara değil bu dünyaya ait kavramlar geliştirmeli ve diğer bilimlerde olduğu gibi filozoflar da kendinden önceki düşünürlerin oluşturmuş olduğu sistemleri yok saymak yerine, bu sistemlere açık olmalıdır. Deleuze göre Bergson'un kesinliği bu şekilde tanımlaması hem felsefeyi yenilemekte hem de felsefe tarihinin bir eleştirisini yapmayı gerektirmektedir (Deleuze, 2021c, s. 15-16). Sistemci felsefi anlayışların tersine Bergson için hiçbir gerçeklik dışsal olan herhangi bir şeyden türetilmemekte ve kendini olduğu gibi sunmaktadır. Felsefi bilgi dolaysız olarak kavrananın bilgisidir ve bu dolaysızlığı ona kazandıran şey de sezgidir (Deleuze, 2021c, s. 18-19).

Deleuze için bir şeyi sezgi yolu ile kavradığımızda onu o şey olmayanlardan farklı oluşu ile değil, kendi içsel farkı ve dolaysızlığı ile kavramamız mümkün hale gelmektedir (Deleuze, 2021c, s.19). İlerleme ancak bu şekilde tek çizgili olmaktan kurtulabilmekte ve belirlenmemiş, farklılaşma çizgilerini belirginleştiren bir tarzda gerçekleşmedir. Çoğul ve çok yönlü bir yapı sergilemektedir (Deleuze, 2021c, s. 21).

Deleuze'ün Bergson okumasında öne çıkardığı bir diğer kavram ise O'nun felsefesinde oldukça önemli bir yere sahip olan "*virtüellik* kavramıdır. Metafizik tarihinde önemli bir yer teşkil etmiş olan hareket kavramı ya Parmenides'te olduğu gibi yok sayılmış ya da Aristoteles'te olduğu gibi zaten önceden mevcut olan olanakların edimselleşmesi olarak görülmüştür. Bergson ise bu iki yaklaşımı da kabul etmemekte, her iki yaklaşımda da temel olanın dinamik değil statik olduğunu belirtmektedir. Onun virtüellik kavramı da tam da bu noktada önem kazanmaktadır. Zira virtüellik gücül ya

da olanak ile aynı şey olmamaktadır. Hareket olanağın edimselleşmesi olarak kavrandığı sürece düşünce onda yeni bir şey bulamamakta, deneyim, düşüncenin önceden bildiğini varsaymaktan öteye gidememektedir. Buna karşılık *virtüel* olan önceden belirlenmemektedir. Ne olacağını görmek için hareketin gerçekleşmesini beklemek gerekmektedir (Deleuze, 2021c, s. 51).

Bergson'dan sonra Nietzsche okumasına girişen Deleuze, onu evetlemenin ve yadsımaya karşı gelmenin düşünürü olarak ele almış, felsefesindeki farkı, oluşu, çoğulu ve rastlantıyı ön plana çıkarmıştır. Özdeşlik ve temsil kavramlarına indirgenemeyecek fark olarak bir fark felsefesi oluşturma amacı taşıyan Deleuze, aradığını esini Nietzsche düşüncesinde bulmuştur (Er, 2021, s. 166-167).

Nietzsche'nin Sokrates öncesi filozofların yaşamın ve düşüncenin birliğini ön plana çıkardığını vurgulayan Deleuze göre bu birlik, yaşam ve düşüncenin karşılıklı ilişkilerinden meydana gelmektedir. Yaşam tarzları düşünce biçimlerini esinlenmekte, düşünce biçimleri ise yaşam tarzlarını yaratmaktadır. Böylece yaşam düşüncüyü etkinleştirmekte ve düşünce yaşamı olumlamaktadır. Günümüzde ise bu düşünce biçiminin yerini, yaşamı yargılamayı, üstün olduğu iddia edilen değerlerle karşı karşıya getirmeyi, bu değerlere göre ölçmeyi, sınırlandırmayı ve mahkûm etmeyi görev edinmiş bir düşünce biçimi almıştır. Böylelikle yaşamın değeri azalmış, yaşam üstün olduğu varsayılan değerlerle bağdaştırılarak hastalıklı bir hal almıştır. Başka bir ifade ile tepki-etkin yaşam, olumsuzlama- olumlayıcı düşünce karşısında galip gelmiştir (Deleuze, 2021d, s. 20-21). Deleuze, Nietzsche'nin tarif ettiği yaşamın ve düşüncenin birliğini ön plana çıkaran Sokrates öncesi filozofların en büyük iki erdeminden birinin yerleşik değerlerin yani yaşama üstün tutulan değerlerin ve onlara üstün tutulan ilkenin eleştirisi, diğerinin ise başka bir ilkeyi gerektiren yaşamın değerlerinin yaratılması olduğunun altını çizmektedir. Ancak felsefedeki yozlaşma ile yasa koyucu filozof yerini boyun eğen filozofa bırakmış, kabul görmüş değerlerin koruyucusu rolünü üstlenmiştir. Filozof hakikate veya rasyonel aklın gerekliliklerine boyun eğdiğini ifade ermekte ancak bu gerekliliklerin arkasında aslında pek de rasyonel olmayan din, devlet, aile gibi yapılar bulunmaktadır. Felsefe insanın itaat edişi için tüm gerekçelerin sıralanması dışında bir anlam ifade etmemektedir. Nietzsche için felsefedeki bu yozlaşma Sokrates ile başlamakta ve gönül rızası ve ustalıkla boyun eğen bir filozof türü ortaya çıkmaktadır. Çünkü metafizik yani iki dünya arasındaki ayrım, özlerin ve görünüşlerin ayrımı, doğru

ve yanlışın ayrımı, akli ve duygusal olanın ayrımı Sokrates ile başlamaktadır (Deleuze, 2021d, s. 22-23).

Deleuze, sadece Nietzsche'nin eleştirel felsefesini ön plana çıkarmak ve onun doğru anlaşılmasını sağlamak ile kalmamış, aynı zamanda Platon, Kant, Hegel, Fransız rasyonalizmi ve diğer totaliter düşünce yapılarına karşı eleştirel bir tutum olarak kullanmaktadır (Er, 2021, s. 169). Nitekim, Deleuze için Kant bilgi ve ahlak ile ilgili sahte iddiaların geçersizliğini göstermiş olmasına rağmen ne bilginin kendisini ne de ahlaklılığın iddialarını hiçbir zaman tartışma konusu haline getirmemiştir. Aynı durum diyalektiğin kendisi için de geçerlidir. Diyalektik bizi yabancılaşmış özellikleri tekrar üzerimize almaya çağıran bir sanattan başka bir şey değildir. Azaltılmış bir yaşam, sakatlayıcı bir düşüncenin ifadeleri olarak tekrar üzerimize alınan bu ifadeler, diyalektiğin hareket ettiricisi ve ürünü olan Tine ya da kendilik bilincine, hatta türsel bir varlık olarak insana geri dönmektedir. Deleuze için aynı durum rasyonalite veya Reform için de geçerlidir. Zira din içselleştirildiğinde din ortadan kalkmamakta, insan Tanrı'nın yerine geçirilmekte, böylece sırtında taşıdığı ağırlıkları dışarıdan yüklenmek yerine içerisinde taşımaktadır. Bu durumda ise sadece perspektifler değişmekte, eski ya da yeni değerlerin dayandığı değerlendirilmeler aynı kalmakta, yaşamın tepkisel düşüncenin ise olumsuzlayıcı biçimleri kabullenilmektedir (Deleuze, 2021d, s. 23-24).

Deleuze, Nietzsche'nin güç istenci kavramını çokluğu, olumlamayı, yaratmayı, oluşu ön plan çıkarmak amacı ile ele almaktadır. Aktif ve reaktif güçler arasında ayrım yapan Deleuze, aktif kuvvetleri etkide bulunan, fethetme ve tabi kılma kuvvetlerini birincil, reaktif kuvveti ise tepkide bulunan, düzenleme uyarlama kuvvetlerini ise ikincil kuvvet olarak nitelendirmektedir. Deleuze için bu kuvvetler arasında sadece niteliksel değil aynı zamanda niteliksel ve tipolojiktir. Çünkü kuvvetin özü, diğer kuvvetler ile ilişki içerisinde olmaktır ve o bu ilişkide kendi özünü ya da niteliğini elde etmektedir (Deleuze, 2021d, s. 26).

İstenci kuvvetin kuvvet ile ilişkisi olarak ele alan Deleuze, öncelikle Nietzsche'nin güç istenci üzerine yapılan yanlış yorumları bertaraf etmeyi amaçlamaktadır. Güç istencinden, istencin gücü arzuladığı ya da egemen olmayı arzuladığı çıkarımı yapılmamalıdır. Deleuze güç istencinin bu şekilde tanımlanmasının onun yerleşik değerlere tabi kılınması anlamını taşıdığını ifade etmektedir. Bu durumda ise, tüm değerlendirmelerin esnek ilkesi ve tanınmayan değerlerin yaratılmasının gizli

ilkesi olan güç istencinin doğası görmezden gelinmektedir. Zira Nietzsche'ye göre güç istenci ne gözünü dikmek ne de almak anlamına gelmemekte, o yaratmak ve vermek anlamı taşımaktadır. Deleuze, Nietzsche'nin güç istencini karmaşık bir yapı içerisinde, mevcut kuvvetlerin ve onların karşılıklı niteliklerinin türediği diferansiyel bir öge olarak sunduğunu bu yüzden de güç istencinin her zaman hareketli ve çoğul olduğunu ifade etmektedir (Deleuze, 2021d, s. 26).

Deleuze'e göre, Nietzscheci güç istenci, etkin kuvvetlerin olumlamasını, kendi farklarını olumlamasını sağlamakta, tepkisel kuvvetlerin özü ise tersine, öncelikle olmadıkları şeye karşı olmak, ötekini sınırlandırmaktır. Aynı zamanda etkin kuvvetlerde olumlama her zaman birincildir. Tepkisel kuvvetlerde ise olumsuzlama birincildir ve olumsuzlama ile olumlamanın bir benzerine ulaşmaktadırlar (Deleuze, 2021d, s. 27). Buradan hareket eden Deleuze etkisellik ve tepkisellik nasıl ki kuvvete ait iki nitelik ise, olumlama ve olumsuzlamanın da güç istencine ait iki nitelik olduğunu belirtmektedir. Nietzsche'ye ait olan yorumlamanın, anlama ilkelerini kuvvetlerde bulduğunu, değerlendirmenin ise değerlerin ilkelerini güç istencinde bulduğunu ifade etmektedir (Deleuze, 2021d, s. 27).

Olumlamaya düşenin çeşitlilik ve çoğulculuk, olumsuzlamaya düşenin ise tek olmak ya da ağır bir şekilde monist olmak olduğunun her fırsatta altını çizen Deleuze, tepkisel kuvvetlerin tarihte her zaman galip geldiğini, Nietzsche'nin ise bu durumu nihilizm ya da kölelerin galibiyeti olarak adlandırdığını belirtmektedir. Deleuze'e göre, Nietzsche için iktidarı ele geçirmek ile ne köle olmaktan ne de zayıf olmaktan çıkmaktadır. Çünkü tepkisel kuvvetler üstün gelerek tepkisel olmayı devam ettirmektedir. İktidarı istemek, egemen olmayı arzulamak, mal etmek, anlamına gelen bu çeşit bir güç istenci tepkiseldir ve iktidarda dahi köle olmayı devam ettirmek anlamına gelmektedir (Deleuze, 2021d, s. 28-29).

Deleuze'e göre, Nietzsche için tüm değerlerin dönüşümü ise, kuvvetlerin etkin oluşu, güç istencinde olumlamanın galibiyeti anlamına gelmektedir. Dönüşüm ancak olumlama-olumsuzlama ilişkilerin tersine çevrilmesi ile mümkündür. Olumlama olumsuzlama ilişkilerinin tersine çevrilmesi ise Deleuze için oldukça önemlidir. Deleuze, olumsuzlamada mahkûm edilen, yadsınanın çok ve oluş olduğunu, çünkü olumsuzlamanın nihai sonucu olan nihilizmin, oluşu kefareti ödemesi gereken, varlığın

içinde eritilmesi gereken, çok u ise yargılanması ve Bir in içerisinde eritilmesi gereken bir şey olarak gördüğünü ifade etmektedir (Deleuze, 2021d, s.35).

Deleuze için, dönüşüm meydana geldiğinde ise çok ve oluş en yüksek güce erişmekte, olumlamanın nesnesi haline gelmektedirler. Çok çok olarak olumlanır, oluş oluş olarak olumlanır. Bu aynı zamanda olumlamanın kendisinin çok olduğunu, oluş olduğunu hem de oluşun ve *çok*'un olumlama olduğunu söylemek anlamına gelmektedir (Deleuze, 2021d, s. 36). Bu durumda ne çok bir ile ne de oluş varlık ile yargılanmaktadır. Deleuze göre, varlık ve bir bu tarz bir olumlamada anlamlarını kaybetmemekte, tersine yeni bir anlam kazanmaktadır. Çünkü bir, çok olarak *çok* 'un biri, varlıksa oluş olarak oluşun varlığı haline gelmiştir (Deleuze, 2021d, s. 37).

Nietzsche'den sonra Spinoza okumasına girişen Deleuze, Spinoza'nın *Etika*'daki altıncı tanımda belirtmiş olduğu "*Tanrı ile mutlak sonsuz varlığı yani her biri ezeli ve ebedi özü açığa çıkaran sonsuz sıfatlardan oluşan bir tözü anlıyorum*" (Spinoza, 2022, s.34) ifadesini kendisine hareket noktası olarak belirlemiştir. Ona göre, Spinoza sonsuz sayıda sıfatları olan töz *Deus Sive Natura*, tüm yaratıklar sadece onun sıfatlarının kipleri ya da tözün değişimleri olması nedeni ile aşkın, yaratıcı ve ahlaklı Tanrı kavramını reddederek yeni bir ontoloji oluşturmuştur. Deleuze için Spinoza'nın geliştirmiş olduğu yeni ontolojinin pratik ciddi sonuçları mevcuttur. Zira Spinoza bu yaklaşımı ile bilincin, değerlerin ve kederli tutkuların geçersizliğini ilan etmiştir (Deleuze, 2021e, s. 27). Deleuze'e göre Spinoza Tanrı ve doğa özdeşliğini varsaymaktadır ve bu onun materyalist felsefesinde geliştirmeye çalıştığı varlık ilkelerini tasvir eden bir anlayıştır. (Er, 2021, s. 219). Spinoza'nın varlığı tek töz olarak tanımlaması dolayısı ile kendinde farka ulaştığını belirten Deleuze, ayrıca onun felsefesinin bir olumlama felsefesi olduğunu da söylemektedir. Deleuze için Spinoza'nın varlığa yüklediği tekillik onun tek anlamlı oluşunu içermekte aynı zamanda içkinliği de beraberinde getirmektedir (Er, 2021, s. 224-225). Zira, Spinoza'nın öne sürmüş olduğu paralelizm teorisi sadece beden ve zihin arasındaki her türlü gerçek nedensellik ilişkisinin reddedilmesi anlamına gelmemekte, birinin diğerine üstünlüğünü de yasaklamaktadır. Bu yanı zamanda tutkuların bilinç tarafından tahakküm altına alınması girişimi olarak ahlakın dayandığı geleneksel ilkenin alt üst edilmesi anlamına da gelmektedir. Çünkü, *Etika*'ya göre ruhtaki eylem zorunlu olarak bedende de eylem olduğu gibi bedendeki tutku zorunlu

olarak ruhtaki tutku da olmaktadır ve birinin diğerine üstünlüğü bulunmamaktadır (Deleuze, 2021e, s. 28-29).

Spinoza'ya göre bir beden başka bir beden ile karşılaştığında ya da bir zihin başka bir zihin ile karşılaştığında bu iki karşılaşmadan daha yüksek bir bütünlük meydana gelebildiği gibi birinin diğerini çözüp dağıtması da mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla doğanın veya başka bir ifade ile nedenlerin düzeni birleşip dağılma düzeni olmaktadır. Bizlerin ise bu karşılaşmaların etkileri dışında herhangi bir şeyi kavraması mümkün olmamakta, sadece şeyleri tanıdığımız ve kendimizin bilincine vardığımız koşullar ise bizi bulanık ve upuygun-olmayan sonuçlara mahkûm etmektedir. Spinoza'nın bu düşüncelerinden hareket eden Deleuze, onun bilinci önceleyen düşüncelere karşı çıktığını ifade etmektedir. Ona göre kendi yetkin olmayışının acısını dindirmek isteyen bilinç sonuçları nedenlerin yerine koyarak ereklilik, özgürlük, teolojik yanılsamalar üretmektedir. Bilincin bu yanılsamaları ürettiğini söylemenin bile eksik bir ifade olduğunu söyleyen Deleuze, bilincin bu yanılsamalardan koparılamaz olduğunu öne sürmektedir. Nitekim, onun için bilinç olsa olsa gözler açıkken görülen bir rüya anlamına gelmektedir (Deleuze, 2021e, s. 30-31).

Spinoza'da iyi ve kötü kavramlarının yerini doğamızla uyuşan ve uyuşmayan şeyler almaktadır. Spinoza felsefesinde her zaman var olan şey, doğanın bütününe ebedi yasalarına uygun olarak kendi düzenlerinde bileşen ilişkilerdir. Bu durumda ise, iyilik ve kötülük olmamakta bunun yerine iyi ve kötü olmaktadır. İyi, bir cisim ya da beden kendi ilişkisini doğrudan doğruya bizimkiyle birleştirdiğinde ve gücünün tamamı ya da bir parçası bizim gücümüzü arttırdığında olan şey, kötü ise bir cisim ya da beden bizim bedenimizin ilişkisini çözüp dağıttığında meydana gelen şey olmaktadır. Bu düşünceden hareket eden Deleuze, iyi ve kötünün, iki insan tipini, insana ait iki varoluş kipini niteleyen öznel ve kipsel bir anlamının daha olduğunu öne sürmektedir. Kendinde olduğu ölçüde, karşılaşmaları örgütlemeye, doğası ile uyuşan şeylerle birleşmeye, ilişkisini bağdaşılabilir ilişkilerle birleştirmeye ve böylece gücünü arttırmaya çalışan kişi iyi, rastlantısal karşılaşmalara göre yaşayan, uğradığı etki ters çıkıp ona güçsüzlüğünü her gösterdiğinde sızlayan ve suçlayan, ama yine de karşılaştığı şeylerin etkilerine uğramakla yetinen kişi ise kötü olmaktadır. Deleuze'e göre Spinoza'nın içkin varoluş kiplerinin tipolojisi olan Etik anlayışı, varoluşu her zaman aşkın değerlerle ilişkilendiren *Ahlak*'ın yerini almaktadır. Başka bir ifade ile değerler karşıtlığının yerini

(iyilik-kötülük), varoluş kiplerinin niteliksel farklılığı (iyi-kötü) alır (Deleuze, 2021e, s.34-35)

Etika'da kederli duyguların kınandığını ve zorunlu olarak bir sevinç etiği olduğunun altını çizen Deleuze, kederli tutkuların güçsüzlükten veya tepkin kuvvetlerden kaynaklandığını, sevincin ise insanın eyleme kapasitesini arttıran etkin kuvvetlerden kaynaklandığını ifade etmekte ve *Etika*'nın tüm yolculuğunun içkinlik içerisinde olduğunu ifade etmektedir (Deleuze, 2021e, s. 40-42).

Sonuç olarak Deleuze felsefesi diyalektik, hümanist ve metafizik felsefeler karşı yaratıcılığı, yaşamın olumlanmasını, çokluğu ve virtüelliği merkeze almaktadır. Farka ve farkın olumlanmasına vurgu yapan Deleuze, aşkın bir amaca dayanmadan insanı geliştiren eylemlere vurgu yapmaktadır. İlişkiselliği ve çoklu bağlantıları ön plana çıkaran Deleuze, bedeni merkeze alan materyalist bir felsefi yaklaşım sergilemektedir. Kartezyen ya da diyalektik düşüncede mevcut olan hiyerarşik yapı yerine bağlantılar ve köksaplar oluşturan yatay bir yapıyı ön plana çıkarmaktadır.

3. BÖLÜM: POSTHÜMANİZM VE YENİ ÖZNELLİKLER

Yazının birinci bölümünde ifade edildiği üzere hümanizm, insanın biricikliğine, faillğine ve ahlaki üstünlüğüne inanan, insan aklına, ilerlemeye vurgu yapan etik ve felsefi bir anlayışı temsil etmektedir. Rönesans döneminde Avrupa’da ortaya çıkan hümanizm, dönemin batıl inanç ve dini otoritesine karşı bir tepkiyi de içermektedir. Hümanist felsefe ile insan kendi kaderini aşkın bir varlığa veya Tanrı’ya teslimiyetten kurtarmış, rasyonel bireylerin eline teslim etmiştir. Özellikle 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl hümanist düşüncesi aydınlanma döneminin temeline oturmuştur. Bu dönemde tarihin sadece insan eylemlerinin bir ürünü olduğu, insanların temelde aynı öze sahip olduğu, insan akli ve ahlakın genelleştirilebileceği, tüm insanların eşit ve özgür olduğu gibi idealler ısrarla savunulmuştur. Ancak daha 19. yüzyılda Nietzsche gibi düşünürler bu duruma karşı eleştirel bir tutum sergilemiş hümanizmin teizmin seküler bir versiyonu olduğunu öne sürmüştür. Aynı zamanda Freud ve Darwin gibi bilim insanlarının öne sürmüş olduğu kuramlar ile insanın aslında her zaman rasyonel ve mükemmel olabileceği tartışılmaya başlanmıştır. Tüm bu tartışmaların yanısıra, Avrupa ülkelerinin uyguladığı sömürgeci politikalar ve iki dünya savaşının getirmiş olduğu yıkım da hümanist ideallerin sorgulanmasını arttırmıştır. Hümanist ideallerdeki eşitlik ve özgürlük ilkelerinin geçerli olup olmadığı, eğer varsa kimler için geçerli olduğu veya eşitliğin ne kadar eşitlik olduğu tartışma konusu olmuştur. Özellikle 1970’li yıllarda ortaya çıkan post-modernist düşünce farklı analiz eksenlerinde insanı yapı söküme uğratmış, bu dönemde ortaya çıkan feminizm, eleştirel ırk çalışmaları, post-kolonyal çalışmalar, engellilik çalışmaları gibi farklı alanlar, hümanist düşüncenin aksayan yönlerini ortaya çıkarmıştır. Bu alanlarda ortaya konan çalışmalar; hümanist düşüncenin evrensel insan modeli dışında kalan insanların yok sayıldığını, hümanist ideallerde belirtilen eşitliğin uygulamada var olmadığını ortaya sermiştir.

Her türlü ikili karşıtlığa ve ayrımcılığa karşı çıkan posthümanist düşünce, post-modern dönemde ortaya konan tüm bu yaklaşımları içerisinde barındırmakla beraber, insanı yapı söküme uğratmakla kalmayan, sadece insanın ahlaki fail ve eyleyici olduğu görüşünü de reddeden bir dizi eleştirel ve teorik söylemi de içermektedir. Yazının bu bölümünde, posthümanizmin ne olduğu, posthümanizmin tarihçesi, posthümanizm ve transhümanizmin birbirinden nerede ayrıldığı, özellikle bu iki düşünce içerisinde

mevcut olan *post-human/insan-sonrası* kavramının neyi ifade ettiği, posthümanizm düşüncesinin içerisinde barındırdığı eleştirel ve teorik söylemlerin neler olduğu açıklanacak, daha sonra posthümanist düşüncede yeni öznellik alanlarının nasıl mümkün olabileceği sorusu Rosi Braidotti'nin görüşleri çerçevesinde incelenecektir.

3.1. Posthümanizm ve Posthümanist Düşüncenin Tarihsel Arka Planı

Genel anlamda hümanist paradigma ve onun insan merkezli dünya görüşünde bir kaymaya işaret eden (aktaran Ağın, 2020, s. 18) posthümanist düşünce, insan nedir veya neyin insan kabul edilmesi gerektiğine dair evrenselleştirilmiş her türlü bilgiyi ve bu bilginin kodlanmasına sebebiyet veren her türlü hiyerarşik veya türcü anlayışı reddederek yerine insan ve doğayı bir bütün olarak ele alan bilgi ve varlık anlayışını savunmaktadır. Değişen teknoloji ile birlikte insan tanımını sorgulamaya açan posthümanizm, günümüzdeki teknolojiler ile dijitalleşen, hibritleşen, protezleşen insanın aynı insan olarak ele alınamayacağını, her dönemin kendine ait bir insan tasavvuru barındırdığını, tüm insanları kapsayan tek bir insan tanımının olamayacağını, tür olarak insanın merkezi konumlandırmasının diğer varlıkları dışarıda bıraktığını ve gerek evrensel insan tanımı gerekse türcülüğe bağlı insan anlayışının yol açtığı doğa-kültür, kadın-erkek vs. ikiliklerin aşılması gerektiğini savunmaktadır.

Posthümanizmin felsefi bir bakış açısı, belli bir varoluş tarzını benimsemek anlamına geldiğini ifade eden Francesca Ferrando, posthümanizmin post-hümanizm, post-antroposantrizm ve post-düalizm üzerinden tanımlanabileceğini belirtmektedir (Ferrando, 2021). İnsanı çevresi ile ilişki içerisinde olan açık bir kavram olarak ele alan ve insanın tekil değil çoğul bir kavram olduğunu ifade eden Ferrando, hümanizmin tek tip ve evrensel insan tanımının (beyaz, batılı, erkek, rasyonel akıl sahibi, eğitilmiş, sağlıklı) bu özelliklere sahip olmayan pek çok insanı dışarıda bıraktığı görüşünü ileri sürmektedir. Ferrando'ya göre hümanizmin tasavvur ettiği insan kavramı feminizm, postkolonyal çalışmalar, eleştirel ırk çalışmaları, sömürgecilik karşıtı hareket ve postyapısalcı düşünce aracılığı ile tartışmaya açılmış, dışlanan insanların sesinin duyulması sağlanmış ve bu düşünceler aracılığı ile evrensel varsayılan insan kavramının kendisi yapı söküme uğratılmıştır. Ferrando, Posthümanizmin insanın yapı söküme uğratılması olarak ele alınması durumunda felsefi köklerinin postmodernizm düşüncesine kadar götürülebileceğini ancak postmodernist düşüncenin insanı ırk, cinsiyet, etnik köken, sınıf gibi kategoriler üzerinden yapı söküme uğratmış olmasına

rağmen, insan kavramının kendisini yapı söküne uğratmadığını dolayısıyla yetersiz olduğunu öne sürmektedir (Ferrando, 2022a).

Ferrando posthümanizmin bir hareket olarak tanımlanabileceği ikinci bir yön olarak postantroposentrizmi işaret etmektedir. Yunanca bir kelime olan *anthropos* sözcüğünün kelime karşılığının insan anlamına geldiğini ve Latince'deki *humonos* kelimesini karşıladığını ifade etmekte ve *humanos*'un başka bir ifade ile Roma'daki insan tanımının Yunanca *antrophos* kavramı esas alınarak oluşturulduğunu belirtmektedir. Ferrando, Aristoteles'in insanı *zoon logon echon* olarak tanımlamasına atıfta bulunarak, *antrophos* olmak için öncelikle insan-hayvan olunması gerektiği yani insan dışında kalan diğer varlıkların, kedi, köpek gibi, ilahi varlıkların, tanrılar veya tanrıçalar ve barbarların, Yunan olmayan halkların mensuplarının, *anthrophos* olarak kabul edilmediğini ifade etmektedir (Ferrando, 2022b).

Bu tanımlamanın dışlayıcı yani insanın ne olmadığına dair bir tanımlama olduğunu belirten Ferrando, bu tür bir tanımlamanın ırkçılık, cinsiyetçilik, etnosantrizm, türcülük gibi ayrımcılıklar içerdiğini belirtmektedir. Ferrando ayrıca, Paul Crutzen ve Eugene Stoermer tarafından kullanılan ve “insanın bir tür olarak insan varoluşunun somut olarak ölçülebilir jeolojik izler bıraktığı, bu haliyle diğer biyolojik, jeolojik ve meteorolojik kuvvetler ve faktörlerin ötesine geçerek yeryüzünü şekillendiren başat unsur olduğu jeolojik evreye verilen bir isim” (Karataş, 2021, s. 146) olarak ifade edilen Antroposen kavramının doğrudan *anthroposa* fiilen bağlı olduğu görüşündedir. Sanayi Devriminden itibaren insan eylemlerinin biyosfere, gezegene ve insan olmayan diğer türlere doğrudan etki ettiğini ifade eden Ferrando, bu durumun sürdürülemez olduğunu ve yeni bir anlayış tarzı gerektiğini söylemektedir (Ferrando, 2022b).

Ferrando'ya göre posthümanizmi tanımlamanın üçüncü yolu ise post-düalizmden geçmektedir. Kimliğin düalistik bir yaratılışa sahip olduğunu yani düalizmin kim olduğumuzu tanımlamak için kullanılan bir sistem, teknoloji olduğunu vurgulayan Ferrando, ırka, cinsiyete, etnik kökene dayalı tüm ayrımcılık ve düalist tanımlamalar ortadan kalksa dahi düalizmi bir yaklaşım biçimi veya toplumsal teknoloji olarak kullanmaya devam ettiğimiz sürece başka tür ayrımcılık biçimlerinin ortaya çıkacağını savunmaktadır. Ona göre, düalizm insanı tanımlamak için yetersiz bir anlayıştır ve posthümanizm bu anlayışın değişmesi gerektiğini savunmaktadır. Ayrıca biyolojinin düalistik terimler ile yaratılmış insan kavramını yapı söküne uğratmak için

iyi bir yol olduğunu ifade eden Ferrando, bu yol ile insanın gerek diğer türler ile bazı ortak DNA yapısını paylaşması, gerekse vücudumuzda bulunan bazı yararlı bakteriler ile insanın bir bütün olması gibi çevresi ile bir bütün ve ilişki içerisinde olan açık bir kavram olarak algılanmasının mümkün olduğunu ileri sürmektedir (Ferrando, 2022c).

Ana hatları ile yukarıda ifade edildiği gibi anlaşılabilir olan ve hiyerarşik olmayan bir ontoloji anlayışını savunan posthümanizm düşüncesini tanımlarken Ağın'ın işaret ettiği noktaya dikkat çekebiliriz. Ağın, *posthuman* kavramının tam olarak Türkçe 'ye çevrildiğinde insan-ötesi veya insan-sonrası gibi anlamlara geldiğini ancak bu çağrışımların ima ettiği anlamların oldukça sorunlu olduğunu, çünkü posthümanizm anlayışında bir öncelik-sonralık veya son-luluk algısının mevcut olmadığını ifade etmektedir. Ağın'a göre;

Bir sonluluk varsa bile, bu, birebir çevirinin ima ettiği biçimde insandan, insanlıktan veya insan varoluşunun sona erip neslinin tükenmesinden sonra meydana gelecek olasılıkları veya varsayımları kastetmemektedir. Bunların tam aksine 'posthuman' kavramındaki son(luluk), daha ziyade, belli kalıplara sıkıştırılmış ve alışageldiğimiz 'insan' algısının sonuna vurgu yaparken, posthümanizm ifadesindeki son(luluk) ise sorunlu hümanizm anlayışının sonuna işaret etmektedir. (Ağın, 2020, s. 22)

Posthümanizm, antihümanizm, postantroposentrizm, postdüalizm, ekofeminist düşünce, Deleuze ve Guattari'nin rizomatik düşünce anlayışı, materyal feminizm, yeni materyalist düşünceler, maddeci ekoeleştirici, biyoloji, kuantum fiziği vb. gibi alanlardan beslenmekte ve gelişmektedir. Posthümanizm düşüncesi her ne kadar sürekli değişen ve gelişen teknoloji ile iç içe geçen ilişkileri nedeni ile meydana gelen anlayışın sonucu olsa bile Ferrando posthümanizmin felsefi geleneğinin postmodernizm olduğunu ifade etmektedir. Ferrando terimi yukarıda ifade ettiğimiz anlamında ilk defa edebiyat eleştirmeni olan Ihab Hassan'ın "Prometheus as Performer: Towards a Posthumanist Culture" isimli makalesinde kullandığını ifade etmektedir (Ferrando 2022d). Hassan bu makalesinde şöyle der:

Bizim ilk önce -insanın hayranlığı ve onun dışsal temsillerini içerecek şekilde-insan formunun radikal bir seviyede değişebileceğini ve bu nedenle onun mutlaka revize edilmesinin gerekeceğini anlamaya ihtiyacımız vardır. Hümanizm kendini bizim çaresizce posthümanizm demek zorunda kalacağımız bir şeye dönüştürüyor olduğu için beş yüz yıllık hümanizmin sona geldiğini anlamaya gereksinim duymaktayız. (Tekin, Özdemir, 2021, s. 30)

Sogner, Hassan'ın alışık olduğumuz insan formunun gelişmekte olan teknoloji ile değişmekte olduğunu, daha önceki kavrayışlardan farklı bir insan anlayışına ihtiyacımız olduğunu belirtmekle beraber gerçek anlamdan insanın yok oluşu veya sona

ermesinden bahsetmediğini daha çok Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler* isimli eserinin son bölümünde işaret ettiği insanlığın sonunu çağrıştırdığını ifade etmektedir (Tekin ve Özdemir, 2021, s. 31).

Diğer yandan, posthümanizm literatürünün gerçek öncüleri arasında her ne kadar kendisi posthümanizm kavramını kullanmış olmasa veya posthümanist olmadığını ifade etse de Donna Haraway'ın olduğunu söylemek mümkündür. Haraway 1985 yılında yazmış olduğu "A Cyborg Manifesto" isimli denemesinde *cyborg* terimi üzerinden, canlı organizma/makine, insan/hayvan, zihin/beden, doğa/kültür, kadın/erkek, siyah/beyaz gibi hem maddi hem de ideolojik ikilikler taşıyan nitelikleri eleştiri konusu yapmıştır. Teknolojik gelişmeler, bilim kurgu ve tıp alanında meydana gelen ilerlemeler ile bu ikiliklerin ardındaki sınırın bulanıklaştığını ifade etmekte, oluşmakta olan melezliğe vurgu yapmakta ve siborgun ortaya çıkışını ilan etmektedir.

Yirminci yüzyılın sonlarına, bizim çağımıza, bu mitik çağa geldiğimizde, hepimizin bir kimera; makine ile organizmanın teorik bir zeminde ifade edilen fabrikasyon misali uydurulmuş bir melez olduğumuzu vurgulamak gerekir; kısacası, hepimiz siborguz. (Haraway, 2006, 12)

Haraway, bu makalesinde; mevcut feminist politikaları eleştirmekte, feministleri geleneksel cinsiyet kavramlarının ötesinde düşünmeye davet etmekte, ikili karşıtlıkların yerine akrabalığa, yakınlığa veya koalisyona dayalı bir ilişkiselliğe davet etmekte ve sınırların bulanıklaştırılmasını sevinçle karşıladığını ifade etmektedir. Haraway ayrıca bu melezlik durumunun yeni bir ontoloji anlamına geldiğini, dolayısıyla geleneksel politikaların geçerli olamayacağını ve yeni politikalara ihtiyaç duyulduğunu da vurgulamaktadır. İlk bakışta içerisinde transhümanist düşünceyi içeren terimselleştirmeleri barındırıyor gibi gözükmesine rağmen bu metin, posthümanist düşünce için önemli bir dayanak noktası oluşturmaktadır. Kafa karışıklığına sebebiyet vermemek adına burada bir parantez açıp, bu yazının ilerleyen bölümlerinde transhümanist ve posthümanist düşüncenin birbiri ile kesiştiği noktalar ve birbirinden kesin olarak ayrıldığı sınırların belirtileceğini ifade etmenin yerinde olacağını belirtmek isterim.

Çağdaş posthümanist düşünce ve literatürüne katkı sağlayan bir diğer isim ise, Amerikan edebiyatı, bilimkurgu ve elektronik yazın eleştirmeni olan Kathrine Hayles'tir. Aynı zamanda Duke Üniversitesinde öğretim görevlisi olan Hayles'in 1999 yılında yayınlamış olduğu *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics* isimli kitabı posthümanist düşüncenin kuramsal çerçevesinin

oluşmasına katkı sağlayan önemli eserler arasında sayılmaktadır. Hayles, bu çalışmasında *posthuman* kavramını bildiğimiz insan anlayışının sona ermesi ve yeni bir anlayışın başlaması gerektiği anlamına gelecek şekilde kullanmıştır. Hayles, DNA örneğinden yola çıkarak DNA'mızın hem bilgi içerdiğini hem de proteinlerden meydana geldiğini dolayısıyla maddi bir yönünün olduğunu ve insanın maddesel ve enformasyonel süreçlere sahip yönlerinin bulunduğunu ve bu yönlerin bütüncül olarak ele alınması gerektiğini ifade etmiştir. Hayles'e göre; DNA'mız çevresel ve maddesel faktörlere göre sürekli güncellenmekte, bu güncellenmeler sonucu insan DNA'sında maddesel anlamda değişiklikler meydana gelmekte ve bu değişiklikler sonucu insan çevresi ve kendini yeniden şekillendirmektedir. Bu bakış açısından yola çıkan Hayles, insanın sabit bir tanımının olamayacağını, canlı cansız tüm varlıklar ile etkileşim içerisinde olduğunu, diğer varlıklardan bağımsız hareket edebilen merkezi konuma sahip bir varlık olmadığını, çevresi ile bir bütün olarak ele alınması gerektiğini, özellikle meydana gelen teknolojik gelişmeler ile bu durumun daha hızlı değiştiğini dolayısıyla alışlagelmiş insan tanımı ve bu tanımın ortaya çıkardığı kabullerin geçerli olamayacağını ifade etmiştir (Ağın, 2020, s. 30-31).

Haraway ve Hayes'ten sonra Neil Badmington, Elizabeth A. Wilson, Elanie L. Graham, Cary Wolfe, Pramod N. Nayar gibi isimler doğa ve kültür sürekliliğini savunan, insanın eyleyciliğe sahip tek fail olarak ele alındığı merkezi anlayışa karşı çıkan ve gelişen teknoloji ile sürekli değişip dönüşen insan, doğa, kültür, teknoloji, çevre vb. gibi ilişkilere odaklanan eserler meydana getirmişlerdir. Bu yazarlar ve günümüzde posthümanizm hakkında yazan düşünürlerin hepsi tek bir posthümanizm anlayışını savunmamakta, eleştirel posthümanizm, kültürel posthümanizm, felsefi posthümanizm, sibernetik odaklı posthümanizm, ekolojik odaklı posthümanizm, yeni materyalizmler olarak adlandırılan alanlarda eserler vermekte ve genel olarak posthümanizm düşüncesine katkı sağlamaktadırlar (Tekin ve Özdemir, 2021, s. 35). Yazının bundan sonraki bölümlerinde Rosi Braidotti'nin posthümanizm anlayışı, bu anlayış ekseninde etrafında yeni öznellik alanlarının nasıl mevcut olabileceği sorusu ve posthümanist epistemoloji anlayışı açıklanmaya çalışılacaktır. Ancak daha öncesinde birbiri yerine sıklıkla kullanılabilen veya birbiri ile karıştırılabilen posthümanizm ve transhümanizm düşüncesinin hangi noktalarda birleştikleri, hangi noktalarda farklılaştıkları ve her iki düşüncede de mevcut olan *posthuman* tanımının nasıl anlaşılması gerektiği konusunun açıklığa kavuşması gerekmektedir.

3.1.1. Transhümanizm ve Posthümanizm Düşüncesinde *Posthuman* Anlayışı

Transhümanizm insanın fiziksel ve zihinsel yeteneklerinin arttırılması, yaşlanma ve hastalık gibi istenmeyen ya da gereksiz görülen yönlerinin ortadan kaldırılması amacıyla, nanoteknoloji, biyoteknoloji, bilgi teknolojileri ve bilişsel bilim (NBIC) alanında meydana gelen ilerlemelerden yararlanılması gerektiğini öne süren entelektüel ve kültürel bir hareket olarak tanımlanmaktadır. Bostrom, 2002 yılında yenilediği “What is Transhumanism” isimli makalesinde nanoteknoloji, bilgisayar bilimleri, sinirbilim gibi alanlarda meydana gelen ilerlemeler neticesinde, bu alanlarda çalışan bilim adamları arasında insanlığın geleceğini düşünmek için yeni bir paradigmanın şekillendiğini belirtmekte, bu paradigmanın ise; insan doğasının sabit, değişmez olduğu konusundaki yaygın anlayışa karşı çıktığını ifade etmektedir. Bostrom’a göre; konuşma, yazı dili, matbaa, motorlar, modern tıp, bilgisayarların kullanımı gibi yenilikler, insanların sadece nasıl yaşadıkları üzerinde değil aynı zamanda kim ve ne oldukları üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. Bu tarz yeniliklerin önümüzdeki yıllarda daha radikal ve hızlı bir şekilde devam edeceğini öne süren Bostrom, bu değişikliklerin dünyanın geleceğine ilişkin Ortodoks planları geçersiz kılacağını iddia etmektedir. Ortodoks düşünceye alternatif olarak görülen Transhümanist düşüncenin ise; süper zeki makineler, yaşam süresinin uzatılması, zihinsel süreçlerin güçlendirilmesi, zihnin bilgisayar programında simüle edilmesi, akıllı yaşamın sona ermesi, uzay kolonizasyonlarının yaratılması vb. gibi pek çok alanda risklerin ve iyileştirmelerin düşünülebilmesine olanak sağlayacağını savunmaktadır (Bostrom, 2002, s. 1).

Bostrom, transhümanizmin felsefi ve kültürel kökenlerinin bizi *Gılgamış Destanı*’na kadar götürülebileceğini belirtmekle beraber esas kökenlerinin rasyonel hümanizm ve aydınlanma düşüncesinde olduğunu söylemektedir. İnsanın yeni yetenekler edinme, varlığının sınırlarını aşma, yaşamının ve mutluluğunun önündeki engelleri kaldırma gibi arzularının her dönemde mevcut olduğunu ifade eden Bostrom, 18. ve 19. yüzyılda bilim ve teknolojiye meydana gelen değişiklikler ile bu arzulara ulaşma çabalarının hız kazandığını belirtmektedir. Bostrom, Darwin’in *Türlerin Kökeni* (1859), La Mettrie’nin *Makine İnsan* (1750), Nietzsche’nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (1885) ve A. Huxley’in *Cesur Yeni Dünya* (1932) gibi eserlerin yayınlanmasının ardından, insan olma durumunun yeniden değerlendirme ve tartışmaya açıldığını ifade etmektedir. Ona göre La Mettrie’nin *Makine İnsan*’ı, insanın, doğadaki diğer varlıklar gibi mekanik nedenselliğe tabi fiziksel bir yapı olarak algılanmasını sağlamıştır. İnsanın

mekanik bir varlık olarak ele alınması ise, insanın fiziksel varlığına müdahale edilebileceği düşüncesini beraberinde getirmiştir. Darwin'in *Türlerin Kökeni*'ni yayınlamasının ardından ise, insanın evriminin devam ettiği anlaşılmış, hatta bilim ve teknolojiye gelişmeler ile insan evriminin hızlandırılabilmesi iddia edilmiştir. Teknolojik gelişmeler ile ilerlemeye olan inanç artmış, yaşlılık ve hastalık gibi istenmeyen durumların ortadan kaldırılabilmesi düşüncesi yaygınlaşmıştır. Bostrom, mevcut gelişmeler çerçevesinde ortaya çıkan bu düşüncelerin, aynı zamanda transhümanizm düşüncesinin ideallerini de içerdiğini vurgulamakta, dolayısıyla transhümanizm düşüncesinin temellerinin de yukarıda belirtilen metinlerde aranması gerektiğine dikkat çekmektedir. Ancak bu metinlerin hiçbirinde transhümanizm düşüncesi açık olarak belirtilmemiş, bu metinler transhümanist düşünceye dayanak olarak görülmüştür. Bostrom, transhümanizm düşüncesinin en açık bir şekilde belirtildiği eser olarak ise, J. Huxley'in *Yeni Şarap İçin Yeni Şişeler* isimli eserini göstermektedir (Bostrom, 2005: 2-6).

Transhümanist isimler, kendilerine felsefi dayanak noktası oluşturabilmek adına Nietzsche'nin eserlerine yakınlık göstermişlerdir. Nick Bostrom, More, Stefan Lorenz Sorgner gibi isimler, Nietzsche'nin düşüncesi ile transhümanizm düşüncesi arasında benzerlik olup olmadığını tartışan metinler kaleme almışlardır. Bostrom, Nietzsche'nin "Size üstün insanı öğretiyorum, insan alt edilmesi gereken bir şeydir. Onu alt etmek için ne yaptınız" (Nietzsche, 2021, s. 37) sözlerine atıfta bulunarak üstün insan ve insanın aşılması gereken bir şey olduğu düşüncesinden hareketle, transhümanizm ve Nietzsche'nin düşüncesi arasında benzerlik olup olmadığı sorusunu sormuştur. Bostrom, Nietzsche'nin bu sözleri ifade ederken aklındaki şeyin teknolojik bir dönüşüm olmadığını, Köle Ahlakının aşılmasını amaçlayan kültürel ve felsefi bir dönüşüm olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Bostrom için, Nietzsche ve transhümanizm düşüncesi arasında olsa olsa yüzeysel benzerlikler bulmak mümkün görünmektedir (Bostrom, 2005, s. 4).

Transhümanizm düşüncesindeki eksiklikleri gidermek için Nietzsche'nin düşüncesinden yararlanılması gerektiğini öne süren bir diğer isim ise Sorgner'dir. Sorgner, Nietzsche'nin üstün insan kavramını insan *insan-üstü* olarak okumayı tercih etmiş ve bu kavram ile transhümanistlerin ulaşmayı amaçladığı *posthuman* kavramı arasında yakın benzerlikler olduğunu ifade etmiştir. Sorgner ikinci olarak Nietzsche'nin

güç istemi kavramı ile transhümanistlerin genetik ve mühendislikler aracılığı ile insanın fiziksel, bilişsel, ruhsal vb. gibi kapasitelerinin geliştirilmesi gerektiği düşüncesini ele almış ve bu iki düşünce arasında benzerlikler olduğunu belirtmiştir (Sorgner, 2009). Max More ise, transhümanizm ile Nietzsche düşüncesi arasında paralellik olduğu görüşünü savunan Sorgner'e katıldığını, ancak Sorgner'in transhümanist düşüncenin doğrudan Nietzsche'nin düşüncesinden etkilenip etkilenmediği sorusunu ele almadığını söylemektedir. More, Nietzsche'nin *bengi dönüş kavramının* onun üstinsan kavramı ile birbirinden ayrılmaz kavramlar olduğunu, bunun transhümanizm düşüncesi ile uyuşmadığını kabul etmektedir. Ancak ona göre Nietzsche'nin diğer kavramları transhümanizm düşüncesi ile yakından ilgilidir. More, eleştirel düşüncenin Nietzsche için büyük bir önem taşıdığını belirtmekte ve kökenleri hümanizm ve aydınlanma düşüncesinden alan transhümanist düşünce için de eleştirel rasyonalizmin son derece önem taşıdığını vurgulamaktadır. Ayrıca Nietzsche'nin kendini dönüştüren insan anlayışının *extropik* bir hareket olan transhümanizm düşüncesi ile son derece uyumlu olduğunu ifade etmektedir. Bu benzerliklerden yola çıkan More, transhümanist düşünce ile Nietzsche'nin düşüncesi arasında sadece paralellikler bulunmadığını, transhümanist düşüncenin doğrudan Nietzsche'nin düşüncesinden etkilendiğini iddia etmektedir (More, 2010, s. 4).

Bostrom savaş sonrası dönemde bilim ve teknolojinin yıkıcı etkilerine odaklanıldığını, özellikle *öjenik* uygulamaların savaş döneminde kullanılması nedeni ile herkes tarafından kınandığını bu nedenle genetik araştırmalara karşı bir hassasiyetin oluştuğunu dile getirmektedir. Bostrom'a göre, mevcut ortamda kendine çıkış yolu arayan iyimser fütüristler, kendilerini ifade edebilmek için bilim- kurgu, edebiyat-sinema, alanına yönelmişlerdir. Bu dönemde C. Clarke, Isaac Asimow, Lem, gibi yazarlar, transhümanist temaları bilimkurgu literatüründe işlemişlerdir. Uzay, tıp, bilgisayar alanında meydana gelen yeniliklere paralel olarak, insan olma durumu, insan evriminin geleceği, türsel geçiş imkânı, makine-insan birleşimi, uzay kolonileri gibi pek çok konuyu gündeme getirmişlerdir (Bostrom, 2005, s. 5-6).

Alan Turing'in 1950 yılında yazmış olduğu "Hesaplama Makineleri ve Zekâ" isimli makalesinde *makinelere düşünebilir mi* sorusunu sormasıyla bilim ve teknolojiye ileriye adımlar atarak farklı bir boyut kazanmıştır (Turing, 1950). Turing'in sorusunun ardından John McCarty, Marvin Minsky gibi bilim insanları 1956 yılında Dartmouth'ta

düzenlenen “Yapay Zekâ Yaz Araştırma Projesi” adı verilen bir konferansa katılmış ve bu konferansta yapay zekânın olanaklılığı tartışılmıştır. Yapay zekâ teriminin de ilk defa kullanıldığı bu konferansa katılan bilim insanları, oldukça iyimser bir tutum sergileyerek, çalışmalarının insan zekâsı veya onun herhangi bir özelliğinin bilgisayar ortamında simüle edilebileceği ilkesine dayanarak ilerleyeceğini beyan etmişlerdir. Ayrıca, dili kullanabilen, karmaşık problemleri çözebilme yeteneğine sahip olan ve kendi kendini geliştiren makineler yaratmanın nasıl mümkün olacağı sorusunun kapsamlı ve iş birliğine dayalı çalışmalar içerisinde ele alınacağını belirtmişlerdir. Bu tarihten sonra yapay zekâ çalışmaları inişli çıkışlı olarak devam etmiştir. Ancak, bilgisayarların kullanımının yaygınlaşması toplumu ve insanı derinden etkilemiş, insanın durumu, kimliği, siber alem, zihin yükleme, beyin- bilgisayar arayüzleri ve implantlar ile güçlenme, ölümsüzlük, biyolojik sınırlılıklardan kurtulma vb. gibi transhümanist temalar ağırlık kazanmaya başlamıştır.

1965 yılında Gordon Moore’un bütünleşmiş bir devreye sıkıştırılan bileşen sayısının her yıl iki katına çıktığını, ayrıca yarı iletken bileşenlerin üretim maliyetinin düştüğünü tespit etmiştir. Bu tespitinden yola çıkan Moore teknolojik ilerlemedeki artışın üstel, geometrik, olduğunu ve teknolojik gelişmenin ivmelenerek devam edeceğini öne sürmüştür (Moore, 1965). Moore Yasasını dikkate alan bazı matematikçiler ve bilim adamları, *zekâ patlaması* (Good,1965), *teknolojik tekillik* (Vinge,1993 ayrıca bkz; Kurzweil, 2020) makine süper zekâsı (Bostrom, 2020) gibi olasılıkları gündeme getirmişlerdir. Teknolojinin durmaksızın ilerlemesi sonucu insan yaşamını geri döndürülemez bir biçimde değiştireceği ve etkilerinin de bir o kadar derin olacağı geleceğe ait bir dönemi ifade etmek için kullanılan tekillik (Kurzweil, 2020, s. 21) veya *insan seviyesi yapay zekâyâ* ulaşıldıktan sonra bu makinelerin kendini kopyalaması sonucu meydana gelecek zekâ patlaması (Good, 1965), (Bostrom. 2020), tartışmaları transhümanizm düşüncesini farklı alanlara taşımıştır. Yukarıda ifade edilen isimler, İnsan zihninin bilgisayara yüklenmesi, genetik araştırmalar çerçevesinde laboratuvarlarda süper zeki insanların yaratılması, beyin bilgisayar ara yüzleri ile insanın sınırlarının genişletilmesi, ağlar ve örgütlenmeler yolu ile kolektif süper zekânın ortaya çıkarılması, nanoteknolojideki gelişmeler ile insanın biyolojik sınırlılıklarından kurtarılması, *kriyonik* beden dondurma vb. gibi yöntemler ile tekillığe ulaşılacağını savunmaktadırlar. Vinge, tekilliğin gerçekleşmesi durumunda insanın evriminin hızlanacağını, yeni bir türe, *posthumana* doğru evrileceğini iddia etmektedir

(Vinge,1993). Kurzweil ise, zekânın karbon temelli olmaktan kurtulacağını, tüm evrene yayılacağını, kaderimizin kendi elimizde olacağını ifade etmektedir (Kurzweil, 2020, s. 460-490). Tekillik terimi yerine zekâ patlaması veya makine süper zekâsı terimini kullanmayı tercih eden Bostrom, insan seviyesi yapay zekâyâ er geç ulaşılacağını ve son durağın burası olmadığını belirtmekte ancak ne zaman mümkün olacağını henüz bilinmediğini söylemektedir (Bostrom, 2020, s. 19). Bu gibi tartışmaların transhümanizm düşüncesi açısından ilgi çekici olmasının nedeni olarak, kendi teknolojik gelişimimizden hangi sonuçların çıkarılacağı ve insanlık için hangi politikaların izleneceğinin mantıklı olduğunun ortaya çıkarılmasıdır. Transhümanizm düşüncesinin radikal teknolojileri gelişimine bağlı olmadığını belirten Bostrom, transhümanist düşüncenin gündeminin hali hazırda mevcut olan ve önümüzdeki 5-10 yıl içerisinde uygulanabilirliği mümkün olabilecek sanal gerçeklik, *preimplantasyon*, genetik tanı, genetik mühendisliği, hafızayı, koordinasyonu, uyanıklığı, ruh halini güçlendiren performans artırıcı, yaşlanma karşıtı ilaçlar, kozmetik cerrahi, cinsiyet değiştirme operasyonları, beyin bilgisayar arayüzleri gibi teknolojileri güvenli bir şekilde herkesin kullanımına sunmak olması gerektiğinin altını çizmektedir. Tüm bu yazılanlardan anlaşılacağı üzere transhümanizm tartışmaları, tekillik, etik, biyopolitik, anlam vb. gibi farklı alanlarda yürütülmekte ve meydana gelen teknolojik gelişmeler ile şekillenmektedir (Bostrom, 2005).

3.1.2. Transhümanizm ve Posthümanizm Düşüncesinin Ayırttığı Noktalar

Posthümanizm ve Transhümanizm kavramları eleştirel yaklaşım çerçevesine göre birbirinin karşısında veya birbirinin ön şartı olarak konumlanabilmektedir. Braidotti, *posthuman* tartışmalarının posthümanizm, insan-ötecilik, ile insan-merkezcilik, post-antroposentrizm, eleştirilerinin kesişiminde şekillenen kavramlar olduğunu ifade etmektedir (Braidotti, 2021, s. 15).

Bir önceki bölümde belirtildiği üzere transhümanizm düşüncesi kendisini felsefi kültürel dayanak noktası olarak rasyonel hümanizm ve aydınlanma düşüncesi üzerinden konumlandırmaktadır. Posthümanizm düşüncesi ise antihümanizm, insanın yapı söküme uğratıldığı post-yapısalcı düşünce ve post-antroposentrizm düşüncesini kendine dayanak noktası olarak görmektedir. Braidotti, posthümanizm düşüncesine giden yolun merkezine anti-hümanizmi yerleştirmektedir (Braidotti, 2018). Transhümanizm bilim ve

teknoloji dolayımında insanın biyolojik sınırlarını genişletme ve aşmayı amaçlayan bir düşünce tarzıdır. More, transhümanizmin, sınırsız bir genişleme ve ilerleme, kendini dönüştürme ve dinamik bir iyimserlik içeren düşünce tarzı olduğunu vurgulamaktadır (More, 2013). Posthümanizm ise, bilim ve teknolojideki ilerlemeler çerçevesinde değişen insan doğasına vurgu yapmakla birlikte tekno-aşırılığa varan anlayışa karşı çıkmaktadır.

Bostrom, F.M Esfandiray gibi bazı transhümanistlerin, *transhumanı* bir geçiş insanı, *posthumana* giden evrimsel yolda bir ara aşama olarak gördüğünü ifade etmektedir (Bostrom, 2005). Ferrando (2021) gibi posthümanistler için ise, *posthuman* olmak için gelecekteki bir dönemi beklemeye gerek yoktur, çünkü posthümanizm düşüncesi, bir duruş tarzı, varoluşsal bir bakış açısını içermektedir. Braidotti (2021, s. 15), *posthuman* kavramının insanın türünün yok olması, ortadan kalkması veya yeni bir türün meydana gelmesi gibi bir anlama gelmediğini, türsel üstünlüğe ve evrenselleştirilmeye dayalı insan tanımının ortadan kalkması anlamını içerdiğini vurgulamaktadır.

Braidotti ve Wolfe gibi posthümanist düşünürler, insan-merkezcilikten çıkamadığı, ekolojik olaylara karşı duyarsız olduğu vb. gibi nedenler ile transhümanizm düşüncesine karşı olumsuz bir tutum sergilemektedirler. Ancak daha önce de belirtildiği üzere ne posthümanizm ne de transhümanizm düşüncesi tek bir merkezi bakış açısında toplanmamakta, konumlandıkları bakış açısına göre farklı tutum sergileyebilmektedirler. Bazı transhümanist düşünürler Kurzweil, Esfandiray, Moravec, transhümanizmi posthümanizmi önceleyen bir tutum olarak görmekte, Bostrom, Hayles gibi isimler transhümanizmi, hem de posthümanizmi hümanizmin evrimsel sürecinin aşamaları olarak kabul etmektedirler. Literatür tartışmaları takip edildiğinde ise, ilk aşamada transhümanizmin ara bir dönem, posthümanizmin ise ondan sonra gelecek olan bir dönemi ifade ettiği anlaşılabilmektedir. Ancak eleştirel posthümanizm düşüncesi ile her iki düşünce tarzının da insanı, doğayı, dünyayı kavrama ve anlamlandırma çabalarının farklılaşmış olduğu görülmektedir. Ağın (2020, s. 25- 26), Hayes'in belirttiği; teknolojinin insanın oluşum ve evrim sürecine her zaman dahil olması teknojenez kavramına vurgu yaparak, insanın teknoloji ile var olma ve evrilme konusunun hem transhümanizm hem de posthümanizm düşüncesinde önemli bir yerinin olduğunu belirtmekte ancak, her iki düşünce akımının teknojenezi ele alma biçim ve

yöntemlerinin farklı olduğuna vurgu yaparak transhümanizmi posthümanizmin karanlık ikizi olarak adlandırmaktadır. Karataş, her iki düşünce yapısındaki ayrımın sosyal bilimler literatüründe 21. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren takip edilebileceğini söylemektedir (Karataş, 2022, s. 40). Her iki düşünce yapısı da sabit bir insan doğası ve insanın özü gibi kavramları kabul etmemekte, öznenin yeniden tanımlanması gerektiğine işaret etmektedir. Ancak, transhümanizm düşüncesinde aydınlanmacı ve hümanist değerlere sahip öznenin güçlendirilmesi, *enhancement*, söz konusu iken, posthümanizm düşüncesi aydınlanmacı ve hümanist öznenin köşe taşlarını yerinden etmeye çalışmaktadır. More, hümanizmin, insan doğasını iyileştirmek için sadece eğitim ve kültürel alanda gelişmeye önem verdiğini, transhümanist düşüncenin ise sadece eğitim ve kültürdeki gelişmeyi yeterli görmediğini, biyolojik ve teknolojik gelişmeler ile insan doğasından kaynaklanan sınırlılıkların da üstesinden gelmeyi amaçladığını ifade etmektedir. More'un ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, transhümanizm hümanist düşünceyi yerinden etmek bir yana onun daha da derinleşmesine olanak vermektedir.

Transhümanistler, insan bedeninin hastalıklara açık olması, yaşlanma eğiliminde olması ve insan beyninin yeterli bilgi işlem kapasitesine sahip olmaması nedeni ile insan bedeninin yetersiz olduğu düşüncesindedirler. Bunun yerine insan bedeninin yaşlanma hastalık ve kusurlarından kurtarılmasını insan beyninin kapasitesinin artırılması gerektiğini ileri sürmektedirler. Bu amaçla sanal bedenler de dahil olmak üzere çeşitli bedenler seçilebilmesine olanak tanıyan morfolojik özgürlüğü savunma eğilimindedirler (More, 2013) Bir önceki bölümde belirttiğimiz üzere Haraway, değişen teknoloji ve sibernetik uygulamalar ile insan doğasının sabit olmadığını vurgulamak için siborg terimini ortaya atmıştır. Haraway için siborg, beden mitinin arkasında bulunan düalist yaklaşıma (kadın-erkek, doğa- kültür, özne-nesne, zihin-beden, insan-hayvan) karşı çıkış anlamına gelmektedir. Haraway, siborgu; insan ve organizmanın birleştiği bir melez olarak tanımlamakta, ayrıca insanın ontolojisini oluşturduğunu öne sürmektedir. Onun için siborg, Batılı anlamı ile kökeni ve mitolojisi olmayandır. Yeni bir kültür ve doğanın ürünü olan siborg, bilim ve teknolojiye gelişmeler çerçevesinde üretilen ve bildiğimiz anlamda dünyasallığı aşan melez bir yapıdadır. Siborg, Batı dışı tarih, kültür, dil ve ideolojilerin genişletilmesi, herhangi bir iktidar alanının hak iddia edemeyeceği bir temsildir (Haraway, 2006). Dünyanın önde gelen sibernetik uzmanı olan ve aynı zamanda vücuduna yerleştirdiği implantlar ile dünyanın ilk siborg insanı

olarak bilinen Kewin, Warwick gibi isimler, siborgu insan makine birleşiminin uç noktası olarak görmektedirler. Warwick, insan vücuduna yerleştirilen implantlar ile acıyı azaltmanın, duyuları genişletmenin, depresyon gibi psikolojik rahatsızlıkları tedavi etmenin, omurilik yaralanmaları ve felç gibi durumların sebep olduğu kısıtlamaları ortadan kaldırmanın, insanların birbirlerine karşılıklı sinyaller göndererek iletişim kurmasının yollarını aramaktadır.

More ise transhümanist manifestonun düzenlenmiş versiyonunda siborg olmanın ölüm ve yaşamı uzatma konularını ele almadığını, yeni bedenler ve yaşamlar tasarlama konusunda yeterince alternatif yaratmadığını, dolayısıyla vücudumuza herhangi bir alet eklemenin bizi gelişmiş yapmayacağını söylemekte, “Siborg olmaktansa *transhuman* olmayı tercih ederim” diyerek eleştirmektedir (More, 2020). Anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, transhümanist ve posthümanist düşünce beden konusunu farklı olarak yorumlamaktadır. Haraway gibi posthümanizm düşüncesinin öncüleri arasında kabul edilen düşünürler *cyborg* olmayı veya sanal bedenleri geleneksel insan anlayışına karşı çıkan bir eleştiri olarak algılamaktadırlar. Transhümanistler ise insan bedenini kusurlu olarak değerlendirmekte, güçlendirilmesini savunmakta hatta alternatif bedenler üretmenin yollarını aramaktadırlar.

3. 2. Braidotti’nin Posthümanizm Anlayışı ve Yeni Öznellikler

Braidotti hümanizmin insan tanımının Leonardo Da Vinci’nin *Vitruvius Adamı* isimli eserinde temsil edildiğini öne sürmektedir. Ona göre Antik Çağ’ın Protogoras tarafından ifade edilen *insan her şeyin ölçüsüdür* anlayışını Rönesans ve Aydınlanma dönemine ait insan tasavvurunu bu eserde bir arada görmek mümkündür. *Vitruvius Adamı*; erkek, batılı, eğitilmiş, bedensel mükemmellik ölçülerine sahip, evrensel akıl ilkeleri uyarınca kendini zihnen ve ruhen mükemmel erdirmeye potansiyeline sahip bir öznenin temsilidir. Başka bir ifade ile Batı’ya ait insan tasavvurunun vücut bulmuş halidir ve neyin insan sayılacağına dair standartları da belirlemektedir. Braidotti’ye göre (2018) bu model sadece neyin insan sayılacağına dair standartları belirlemekle kalmamakta, aynı zamanda kültüre ait standartları da belirlemektedir (s. 26-27).

Braidotti (2018), hümanizmin “kendi üzerine tefekkür eden aklın evrenselleştirmesi kudretlerine tekabül edecek şekilde belli bir Avrupa fikrini şekillendiren bir medeniyet modeline doğru tarihsel olarak evrilmiş” olduğunu söylemektedir (s. 27). Braidotti’ye göre bu durum, hümanist idealin, egemen kültürel

modele doğru mutasyona uğraması anlamına gelmekte ve Hegel'in tarih felsefesinde yüceltilmektedir. Bu anlayışın sonucu olarak Avrupa sadece jeopolitik bir konum olarak kalmamakta, aynı zamanda münasip tüm nesnelere kendi niteliğini ödünç veren evrensel zihnin bir yüklemi halini almaktadır. Braidotti (2018), ortaya çıkan evrenselleştirici Avrupa fikrine ait kültürel mantığın, özdeşlik ve başkalık üzerine kurulu ikili düalisttik mantık anlayışı olduğunu ve bu anlayışın merkezinde bulunan fark mefhumunun yergi olarak ele alındığını ifade etmektedir. Bu evrenselleştirici hümanist anlayışın sonucu olarak, *Vitruvius Adamı*'nda temsil edilen ideallerin dışında kalanlar öteki olarak algılanmaktadır (s. 27). Braidotti bu ötekilerin; gözden çıkarılabilir bedenlere sahip, insandan aşağı konuma indirgenen, cinsiyetlendirilmiş, ırk üzerinden belirlenmiş ötekiler olduğunu ve bu durumun Avrupa merkezci paradigma tarafından doğal olarak karşıladığını ifade etmektedir. Yazılanlardan da anlaşılacağı üzere Braidotti'ye göre (2018, s. 28) hümanizmin insan sayılana dair kısıtlı fikri mevcuttur. Posthümanizm düşüncesine giden yarılmının merkezine anti hümanizm düşüncesini yerleştiren Braidotti (2018) posthümanizmin anlaşılabilmesi için hümanizmin insan sayılana dair kısıtlı fikrinin sonucu olarak ortaya çıkan anti hümanizm düşüncesi ve bu düşünceye giden yolun iyi anlaşılması gerektiğini belirtmektedir (s. 28).

Sömürgecilik, Yahudi soykırımı, İkinci Dünya Savaşının yıkıcı etkileri, komünizmin totaliter uygulamaları sonucu ortaya çıkan dehşet verici durumlar, 1960 ve 70'li yıllarda hümanizm düşüncesi ve hümanist ideallerin sorgulanmasına neden olmuştur. Braidotti, özellikle 1960'lı yıllarda Fransa ve Avrupa'da oluşan felsefi radikallik biçimlerinin komünist düşünce ve pratiğinin dogmatik yapısına sert eleştiriler geliştirdiğini, sonraki yıllarda ortaya çıkan postyapısalcı neslin ise, bu eleştirileri daha ileriye taşıyarak hümanizm karşıtlığına dönüştürdüğünü belirtmektedir. Bu düşünürler, diyalektik karşıtlığa dayalı düşünce yapısından uzaklaşmış gerek bilim ve teknoloji ile gerekse toplumsal olarak değişen insan öznelliği ile başa çıkabilmek için alternatif yollar bulma arayışına girmişlerdir. Özellikle Michel Foucault'nun 1970 yılında yazmış olduğu *Kelimeler ve Şeyler* isimli eserinde yapmış olduğu hümanizm eleştirisi dönemin düşünce yapısı üzerinde oldukça etkili olmuştur. Foucault bu eserinde, insan fikri eğer gerçekten bir şeye tekabül ediyorsa nedir, diye sormuştur. Bu soru dönemin marjinal felsefe grupları tarafından dolaşıma sokulmuş ve bir dizi siyasi oluşumun hümanizm karşıtlığı gündemini belirlemiştir. *Kelimeler ve Şeyler*'de hümanizm ile modern düşüncenin, insanın başkası ile aynı olmak zorunda olduğu özdeşlik merkezinde

ilerlediğini ifade eden Foucault (2017) bu anlayış sonucu ortaya çıkan sınırları belirlenmiş insan doğasının; dışlayıcı, bölücü, cinsiyetlendirilmiş ve normatif olarak oluşturulmuş olduğunu, yani kurmaca olduğunu öne sürmektedir (s. 458). Foucault'ya göre; 18. yüzyılın sonları ve 19 yüzyılın başlarında bu mantık çerçevesinde epistemolojik olarak birlikte sona ermiştir. Başka bir ifade ile Tanrı'nın ölümü aynı zamanda insanın ölümünü de beraberinde getirmiştir (Foucault, 2017, s. 536). Braidotti, Foucault'nun ilan ettiği insanın ölümünün, aynı zamanda Avrupa merkezci düşünceye ait bütüncül, hegemonik ve insan tarihinin itici gücü olarak kabul edilen insan-erkeğin ölümü anlamına geldiğinin altını çizmektedir. Braidotti'ye göre (2018) Foucault'nun ardından 1968 kuşağının radikal düşünürleri hümanizmin her türlü yorumuna karşı çıkmış ve *vitruvius* adamında temsil edilen insan ideali yapbozuma uğratılmıştır (Braidotti, 2018, s. 27).

Feminizm düşüncesi de hümanizme ait bütüncül ve evrensel özne anlayışının tahtından indirilmesinde önemli bir yere sahiptir. Luce Irigaray, Batı kültürünün erkek olmanın ne olduğunu tanımlamakla yola başladığını ve dişi olmayı erkeklığe bağlı olarak tanımladığını öne sürmüştür. Batı düşüncesinde *ego* veya *özne* kavramlarının cinsiyetsiz olarak varsayıldığını ancak, Batı söylemi ve felsefesinin kadının *özne* olduğunu unutan eril bir söylem üzerine kurulu olduğunu çalışmalarında açığa çıkartmıştır. Feminist düşünürler daha sonra postmodern feminizm olarak adlandırılan dönem boyunca da Avrupa merkezci paradigmaya ait, normatif olarak oluşturulmuş, evrensel, erkek insan vb. gibi hümanist özne idealini ve bu ideale yüklenen bütüncül kimliklerin hepsini reddetmişlerdir (Braidotti, 2018, s. 41). Kendisi de aynı zamanda feminist bir düşünür olan Braidotti gibi isimler ise daha ileri giderek; kadınlar, yerliler ve diğer marjinal özneler üzerine evrenselci bir bakış açısı ile tek bir ses ile konuşmanın mümkün olamayacağını dile getirmişlerdir. Bu grupların kendi aralarındaki farklılıklara, kategoriler arasındaki içsel ayrımların da göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgulamışlardır (Braidotti, 2018, s. 40-41).

Feministler gibi sömürgecilik karşıtı düşünürler de *Vitruvius Adamı* üzerinden temsil edilen hümanist özne idealinin yerinden edilmesine önemli katkı sağlamışlardır. Braidotti, *Vitruvius Adamı* üzerinden beyazlığa estetik güzellik ölçütü üzerinden öncelik verilmesi, söz konusu ötekilere dair yalan yanlış veya kısmi bilgiler üretilmesi, diğer kültürlerin saldırgan bir şekilde daha aşağı görülmesi veya hafife alınması gibi sebepler

üzerinden sömürgecilik karşıtı düşünürlerin hümanizmi açıktan sorguladığını ifade etmektedir. Ancak Braidotti'ye göre Franz Fanon ve Edward Said gibi sömürgecilik ve şiddet aracılığı ile diğer kültürlerin tahakküm altına alınmasını sorgulayan düşünürler hümanizm düşüncesi içerisinde kalarak bu eleştirilerini devam ettirmişlerdir (Braidotti, 2018, s. 37-43).

Her ne olursa olsun hem feminist düşünce hem de sömürgecilik karşıtı düşünürler hümanist kibre karşı radikal eleştiriler geliştirmişlerdir. Braidotti (2018, s. 42-45), hümanizm karşıtı düşünce yapılarının *fark ve başkalığın kurucu rol üstlendiği cinsiyetlenmiş ötekinin, kadın, ırk üzerinden ötekinin, yerli ve doğal addedilmiş ötekinin, hayvanlar, çevre ve yeryüzü sınırlarını çizen karşıtlığa dayalı düşünce tarzını* kabul etmediğini ifade etmektedir. Postyapısalcılık, postmodernizm, postmodern feminizm ve sömürgecilik karşıtı kuramlara oldukça saygı duyduğunu belirten Braidotti, bu kuramların aynı zamanda posthümanizmin jeneolojisini oluşturduğunu da söylemektedir. Ancak insan-sonrası durumun, bu kuramların genel karakteristiği olan dilbilimsel referans çerçevesine indirgenemeyecek kadar karmaşık vasıfları bulunduğunun da altını çizmektedir.

Braidotti, klasik hümanizmin sonunun veya hümanizm karşıtlığının bir kriz hali olmadığını aksine, insan-sonrası duruma ilişkin olumlu sonuçlar içerdiği düşüncesindedir. Amacının hümanizm ve hümanizm karşıtlığı arasındaki çatışmayı sona erdiren, yeni alternatiflere daha olumlayıcı bir söylemsel çerçeve geliştirmek olduğuna vurgu yapan Braidotti, hümanizmin tarihsel düşüşüne dayanan, ancak *erkek insanın krizi* retoriğinin daha da ötesine geçen, farklı alternatifleri ortaya çıkarmak istediğini ifade etmektedir. Braidotti'ye göre; çağdaş insan-sonrası araştırmaları etik, analitik ve hümanizm karşıtı öznellik olmak üzere üç ana eksen üzerinden ilerlemektedir. Etik yaklaşım, ahlak felsefesi temelinde ilerlemektedir ve *posthuman* anlayışına tepkisel bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımı savunanlar; klasik hümanizmin eksikliklerini veya küresel ekonominin çarpık yönlerini kabul etmekle beraber, bu sorunların demokrasi ve liberal ekonomi çerçevesinde çözülmesi gerektiğini öne sürmektedirler. Ahlaki değerlerin evrenselleştirilmesi ile krizin aşılabileceğini dolayısıyla *posthuman* tartışmalarının gereksiz olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Analitik yaklaşım ise bilim ve teknoloji çalışmaları ile şekillenmekte ve insanın konumuna dair etik sorgulamalar gerçekleştirmektedir. Braidotti, analitik yaklaşımı benimseyenlerin,

bilim teknolojideki ilerlemeler ile insanın yapısı ve insanın ne olduğunu belirleyen temel referans çerçevelerinin belirlenmesinde önemli bir rol oynadığını, ancak bu düşünceyi benimseyenlerin insan-sonrası duruma dair öznellik anlayışından yoksun olduğunu belirtmektedir. Hümanizmin düşüşünü üstlenebilecek bir özne kuramına ihtiyaç olduğunu ifade eden Braidotti, analitik yaklaşımın ötesine geçen, insan sonrası özneye dair olumlu yaklaşımlar geliştirme potansiyeline sahip kendi yaklaşımını ise, eleştirel posthümanizm olarak değerlendirmektedir. Daha önce ifade edildiği üzere, postyapısalcı eleştiri, evrensellik karşıtı feminist düşünce, sömürgecilik kuramları vb. gibi düşünce yapılarının hümanizm eleştireliliğinden hareketle posthümanizm kuramı geliştirmeyi amaçladığını söyleyen Braidotti, çevre ve ekoloji temelli kuramlardan ilham alarak eleştireliliğini genişletmeyi amaçlamaktadır. İfade edilen çalışmaların hümanizmin sonunu hazırlayarak posthümanizme giden yolu açtığına, ancak bu çalışmaların insan merkezlikten uzaklaşmadığına işaret eden Braidotti, posthümanizm düşüncesini insan olmayanları da kapsayacak şekilde genişletmek istediğinin altını çizmektedir. Eleştirel insan-sonrası özneyi, “çoklu aidiyetlerin ekofelsefesi doğrultusunda, çokluk içerisinde ve onun tarafından inşa edilen ilişkisel bir özne, yani farklar boyunca işleyen ve yine içsel olarak farklılaşmış, buna rağmen belirli bir temeli olan hesap verebilir bir özne” (Braidotti, 2018, s. 66) olarak tanımlayan Braidotti, karmaşıklıktan yana ve oluş etiğine bağlı bir özne tasavvur ettiğini, bunun için de insanmerkezcilik sonrası düşüncenin olumlu potansiyelinden yararlanılması gerektiğini vurgulamaktadır (Braidotti, 2018, s. 52-72).

İnsanmerkezcilik sonrası kuramların merkezinde Spinoza’nın evren ve madde anlayışı önemli bir yere sahiptir. Spinoza’nın (2022) öne sürmüş olduğu “evrende aynı doğaya ya da aynı sığata sahip iki ya da daha fazla töz olamaz” anlayışından yola çıkan felsefi gruplar, Descartes’ın zihin-beden problemini aşmak, materyalizmin diyalektik olmayan yorumlarını geliştirebilmek için Spinoza’nın yeni bir okumasını yapmışlardır (s. 38). Maddenin içsel ve dışsal karşıtıllara dayalı olmayan, maddenin tek ve ontolojik olarak özgür olduğunu belirten ve Spinozacı *monist evren* anlayışı benimseyen felsefeciler, Deleuze, Guattari, *vitalist materyalizm* anlayışını geliştirmişlerdir. Her türlü aşkınlık biçim ve düşüncesini reddeden bu düşünce tarzı *radikal içkinlik* olarak da adlandırılmaktadır. Monizm anlayışı, farkın Hegelci şema dışında hem içsel hem de dışsal kuvvetler tarafından çerçevelenen, çoklu, başkaları ile ilişkinin aslı rolü üzerine temellenen karmaşık bir farklılaşma süreci olarak konumlanmasını sağlamıştır. Braidotti

(2018), bu monist öncüllerin insan-merkezcilikten kaçınan insan sonrası öznelilik kuramının yapıtaşları olduğunu belirtmekte ve bu düşünce yapısının bilimsel gelişmeler tarafından da desteklendiğinin altını çizmektedir (s. 75). Braidotti, posthümanizm düşüncesinin çoğul olana zemin hazırlayan, deneysel seferberlik, tartışma hatta yeni direniş biçimleri gerektiren çok yönlü bir açıklığa işaret ettiğini, araştırmasının kilit noktasının çokluk olduğunu ifade etmektedir. Braidotti'ye göre, insan-merkezci faillikten vazgeçilmesi, hümanizm sonrası düşünceden daha farklı, daha karmaşık faillerin ortaya çıkmasına olanak vermiştir (Braidotti, 2019, s. 21). Hümanizm sonrası posthümanizm araştırmaları felsefe, tarih, psikoloji, kültür vb. gibi klasik beşerî bilim araştırmalarını harekete geçirirken, insan-merkezcilik sonrası posthümanizm araştırmaları, bilim ve teknoloji, dijital çalışmalar, medya, çevre bilimleri, biyogenetik, nörobilim, yapay zekâ, robotik, eleştirel hukuk, hayvan hakları, nanoteknoloji, evrimsel araştırmalar, robotik vb. gibi çoklu alanları içermektedir (Braidotti, 2018, s. 76).

Yukarıda ifade edilenlerden de anlaşılacağı üzere, oldukça karmaşıklık içeren durum yeni bir perspektif gereksinimini beraberinde getirmiştir. Braidotti için bu perspektif değişikliğine nasıl yanıt verileceği kişinin teknoloji ile ilişkisine bağlıdır. Braidotti, teknolojiye karşı muhafazakâr bir tutuma karşı çıktığı kadar, kar odaklı ve bireyciliği besleyen teknolojik sistemin karşısında olduğunu, ancak teknolojinin özgürleştirici ve normları ters düz eden yapısını olumlu karşıladığını belirtmektedir. Ona göre, çağdaş küresel ekonominin en önemli özelliği tekno-bilimsel yapıda olması ve nanoteknoloji, biyoteknoloji, bilgi teknolojileri ve bilişsel bilimlerdeki gelişmeler tarafından desteklenmesidir. Küresel ekonominin biyogenetik yapısının insan merkezilik sonrası için ayrı bir önem arz etmektedir. Genetik, kök hücre vb. gibi alanlarda meydana gelen gelişmeler ile bitkilerin, hayvanların genetik yapılarına müdahale edilmiş, küresel ekonomik sistem ile yaşayan her şey iktisadi olarak kontrol altına alınmıştır. Braidotti, bu durumun oldukça karmaşık ve oportünist bir insan-merkezcilik sonrası biçimi olduğunu ve kabul edilemez olduğunu, ancak bu durumun yapıbozuma yönelik bir hamle olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir. Örneğin; moleküler biyoloji alanında meydana gelen gelişmeler maddenin kendi kendini örgütleyen, *otopoietik*, yapısını açığa çıkarmıştır. Bu durum Spinozacı monist anlayışın da öne sürmüş olduğu gibi, canlılığın zeki olmasının veya kendini örgütleme kabiliyetinin sadece bireysel insan doğasına indirgenemeyeceğinin, tüm canlı maddenin bu kapasiteye sahip olabileceğinin bir göstergesi olmaktadır (Braidotti, 2018, s. 77-78).

Braidotti, yaşayan maddenin zeki, kendini örgütlenme kapasitesine sahip, organik yaşamın geri kalanı ile ilişkisel bağlantı içerisinde olmasının açığa çıkmasının artık sadece toplumsal inşacı yöntemle yetinilmemesi gerektiğin bir işareti olduğunun altını çizmektedir. Antik Çağdan beri mevcut olan *bios/zoe* ayrımının yerine *zoe* olarak kodlanan yaşamın insani olmayan yönünün açığa çıkarılması gerekliliğini vurgulamaktadır. Yaşamın *zoe* olarak kodlanan yönünün açığa çıkarılması, bütün diğer türler arasında yaşamın insanın devredilemez hakkı olduğu düşüncesini yerle bir etmekte, yaşamın süreç olarak ele alınmasını sağlamakta ister söylemsel ister organik tanımındaki *antropos*'u tahtından etmekte, insan- hayvan ve insani olmayan daha geniş yaşam alanlarındaki sınırları bulanıklaştırmaktadır (Braidotti, 2018, s. 78-79). Braidotti'ye göre bu anlayış, insan doğasını merkeze alan, doğa ve kültür ayrımına dayanan düşünce kalıplarının yok edilmesi, Haraway'ın öne sürmüş olduğu doğakültürler, *naturecultures*, sürekliliğinin merkeze alınması anlamına gelmektedir. “Doğakültürler fikri, imtiyazlı insan yaşamı *bios* ile hayvanların, insan olmayanların ve insanlıktan çıkarılmış insanların yaşamını imleyen *zoe* arasındaki kategorik ayrıma son verir” (Braidotti, 2021, s. 25).

İnsanmerkezcilik sonrası düşüncenin daha farklı faillik durumları oluşturduğuna dikkat çeken Braidotti, insanmerkezcilik sonrasını birbiri ile bağlantılı olan farklı eksenlere doğru genişletmektedir. Bu eksenlerden ilki; *insanmerkezciliğin yerinden edilmesini ve çevre temelli, yani cisimleşmiş iliştilenmiş ve diğer türler ile sembiyoz içerisinde oluşumuz temelinde türler ötesi bir dayanışmayı* ifade eden hayvan-oluş eksenidir (Braidotti, 2018, s. 85). Braidotti'ye göre, insanmerkezcilik sonrası düşünce türler arası hiyerarşi ve her şeyin standart ölçüsü olarak kabul edilen *erkek-insan*, *antropos*, mefhumunu yerinden etmektedir. Braidotti, hümanist erkek-insanın sadece eğitim, cinsiyet, ırk, normallik vb. gibi durumlar üzerinden işleyen farkı tayin etmediğini aynı zamanda yeryüzüne ait diğer organik ötekiler arasındaki farkı da belirlediğini ve bu ötekiler ile arasına daha fazla ontolojik boşluk yerleştirdiğini söylemektedir. Olumsuz fark diyalektiği işlemeye devam etmekte hümanizm öznesi hem soyut ve evrensel hem de diğer elit türlerin sözcüsü olarak “Hem insan hem *antropos*” addedilmektedir (Braidotti, 2018, s. 86). Braidotti (2018: 87) olumsuz fark diyalektiği üzerinden işleyen insan-hayvan ilişkilerinin, oidipal, aynı koltukta sen ve ben, araçsal, nihayetinde tüketilmek durumundasın ve fantazmik, egzotik, soyu

tükenmiş, eğlencelik, fabl, masal olmak üzere üç temel boyutunun olduğunu ifade etmektedir (Braidotti, 2018, s. 87).

Braidotti'ye göre insanlar ve hayvanlar arasındaki oidipal ilişki eşitlikçi değildir. Bu ilişki insanın egemenliğine dayalı, eril, hayvanlar dahil olmak üzere başkalarının bedenlerine bedava erişim hakkını ve bunların tüketilmesinin verili kabul edildiği alışkanlığa bağlı olarak gerçekleşmekte ve insan özne ontolojik olarak üstün kabul edilmektedir. Bu tarz bir ilişki kipi ise yansıtma, tabular ve fanteziler ile dolu nevrotik bir ilişki anlamına gelmektedir. Oldukça manipülatif ve muğlak olan bu ilişki, kültürümüze alışkanlıklarımıza yerleşik ilişki birçok farklı biçimde ifade edilmektedir.

Bu ilişki tarzlarından ilki metafor kullanımıdır. İnsanlara ait ahlaki ve soyut değerler masal ve fabllarda hayvanlara atfedilmiştir. Asil kartal, kurnaz tilki, Jurasik Park dinazorları vb. gibi. Bu tarz metaforik alışkanlıklar insan ve hayvan etkileşiminin fantastik boyutunu ifade etmektedir (Braidotti, 2028, s. 88). Haraway'ın dikkat çektiği üzere *yoldaş türler* (2010, s. 244) tarihsel olarak alarak türler, arasından duygulanımsal anlatılarda çevrilidir. Haraway, bunun en büyük örneğinin köpeklerin sadakatine dair duygusal söylemde veya günümüzde evcil hayvanların sağlık ve hijyen pratiklerinin düzenlemelerinde görülebileceğini belirtmektedir. Bunun, köpeğin toplumsal olarak inşa edildiğinin bir göstergesi olduğunu ifade eden Haraway (2010), bu duruma karşı çıkmakta ve insan-hayvan etkileşimlerinin yakınlığı ve karmaşıklığına dair yeni bir temsil sistemi geliştirmemiz gerektiğini söylemektedir (s. 245- 252). Haraway'ın düşüncesinden hareket eden Braidotti de (2018) hayvanların insanların kendilerine dair yansıtma ve ahlaki özelemlerine arka çıkan gösterge sistemi olarak kullanılmaması gerektiğinin altını çizmektedir (s. 89).

İnsan ve hayvan ilişkilerine dair verili kabul edilen ve sorunlu ikinci bir ilişki şekli ise piyasa ekonomisi ve işgücüne ilişkin araçsal ilişki şeklidir. Hayvanlar, tarih boyunca insanlar tarafından lojistik destek elde etmek, gıda ve giyim ihtiyaçlarını karşılamak vb. gibi çeşitli amaçlar için kullanılmışlardır. Çağdaş küresel ekonominin hüküm sürdüğü günümüzde ise hayvanların kullanımı, bilimsel deneyler, ilaç endüstrisi, kozmetik endüstrisi vb. gibi pek çok farklı alana doğru genişlemekte ve insan-hayvan etkileşiminin karmaşıklığı artmaktadır. Domuz ve fare gibi hayvanların genetiğinin değiştirilmesi veya klonlaması yerleşik pratik haline gelmiştir. Artan bu karmaşıklığa dikkat çeken Braidotti (2018), insan hayvan etkileşimini töz metafiziği ve bunun doğal

sonucu olan başkalık diyalektiğini yerinden edecek şekilde göçebe düşünme sistemini geliştirmemiz gerektiğini belirtmektedir (s. 90). Haraway'ın ifadesi ile yoldaş türleri, kedi, köpek gibi yalnızca duygulanımsal olarak değil, aynı zamanda organik olarak ve türlerini kapsayacak şekilde düşünmemizi sağlayan zoe-eşitlikçi çerçeveden yeniden ele almamızı gerektirmektedir. Braidotti, doğa-kültür bileşenlerinin sürekliliğini sağlayacak şekilde bu hayvanların; siborg yani insanmerkezcilik sonrası ilişkisellik ve ortaklık doğrultusunda düşünülmesin önemli olduğunu söylemektedir. Ona göre koyun Dolly veya Onko fare gibi hayvanlar insanmerkezcilik sonrası insan ve hayvan etkileşimini temsil eden yakınlık biçimlerinin ideal figürasyonlarıdır.

Cinsel yolla anne rahmine düşmemiş, organizma ve makinenin, klonlanmış heterojen bir karışımı olan Dolly, yeniden üretimden kopmuş ve böylece mirasından boşanmıştır. Dolly kendi türünün hiçbir üyesinin kızı değildir, aynı zamanda yetim ve kendisinin annesidir. Yeni bir cinsiyetin ilk üyesi olan Dolly, ataerkil akrabalık sisteminin cinsiyet ikiliklerin de ötesindedir... Dolly'yi düşünmek, geçmişten miras aldığımız düşüncelerin kategorilerini bulanıklaştırır; bizzat düşüncenin boylam ve enlemine uzatır, buna derinlik, yoğunluk ve çelişki katar. Cisimleşmiş karmaşıklığından dolayı artık hayvan olmayan ama tam bir makine de olmayan bu teşekkül, insan sonrası durumun ikonudur. (Braidotti, 2018, s. 94)

Tıpkı Braidotti gibi Haraway de insan hayvan sürekliliğine ilişkin yeni imgeler, görüler ve temsillere dair ihtiyacın altını çizmektedir. Haraway'e göre Onko Fare hibrit figürasyonu, insan-hayvan ilişkilerini yeniden düzenlemenin ve düşünmenin yoludur. Dünyanın ilk patenti alınmış hayvanı ve transgenik bir organizma olan Onko Fare, tam anlamıyla insan sonrası durumu temsil etmektedir. Haraway (2010), bu transgenik hayvanla “erkek veya kadın...kardeşim, kız kardeşim” bir akrabalık ilişkisi kurmak istemekte, Onko Fare'nin hem bir günah keçisi hem de bir kurban olduğunu, meme kanserinin tedavisini bulmak için kendini feda eden ve diğer kadınların hayatlarını kurtaran İsa vari bir figür olduğunu belirtmektedir (s. 289). Dolly ve Onko Fare gibi figürasyonların metafordan ziyade, anlayış kabiliyetimizi genişletmemize olanak sağlayan araçlar olduğunu ifade eden Braidotti (2018), hümanizmin ve *antroposun* yerinden edilmesini heyecanla karşıladığını ifade etmekte, ancak bu durumun ileri kapitalizm ile daha da genişleyen insan-hayvan ilişkilerindeki vahşi çelişkileri ve güç farklarını görmezden gelmesine neden olmadığının da altını çizmektedir (s. 95).

Liberal demokrasilerle birlikte hayvan hakları meselesi ivme kazanmış, çeşitli düşünce kuruluşları ve hayvan hakları savunucuları insanın üstün olduğunu varsayan anlayıştan vazgeçilmesi ve insan olmayan diğer türlerin yaşam hakkına saygı duyulması

gibi talepleri dile getirmişlerdir. Braidotti, bu tarz taleplerin bütüncül kimlik, bilinç, ahlaki akılcılık, empati, dayanışma vb. insani değerleri yansıttığını, insana ait bu değerlerin insan olmayan diğer varlıklara genişletilmesi anlamı taşıdığını söylemektedir. Bu tarz hareketleri telafi edici hümanizm olarak niteleyen Braidotti, bu düşünce tarzına sahip insanlarla aynı etik kaygıları taşıyor olmasına rağmen sakıncalarına dikkat çekmektedir. Ona göre bu tarz bir yaklaşım ikili karşıtıllara dayalı insan ayrımını onaylamakta ve hayvanların oluşumunu spesifik olarak yok saymaktadır. Bunun yerine insan hayvan ilişkiselliğini her birinin kimliğini inşa eden bir şey olarak ele almak ve yeniden düzenlemek gerekmektedir (Braidotti, 2018, s. 95-101).

İnsanmerkezcilik sonrasının jeomerkezci bir yaklaşıma doğru evrilmesi, erkek-insanın hayvan oluşundan tamamen farklı bir kavramsal çerçeveye tekabül etmektedir. Braidotti'ye göre, insan çağında jeomorfizm olarak adlandırılan bu olgu genellikle iklim değişikliği, çevresel kriz, ekolojik sürdürülemezlik gibi olumsuz terimlerle dile getirilmektedir. Bununla beraber doğa dediğimiz ve oldukça karmaşıklık içeren habitatımızla ilişkilerimizi yeniden düşünmek için olumlu bir anlamı da mevcuttur. Braidotti, insan olmayan diğer varlıklarla aynı ortamı paylaşmamız nedeni ile diğer tüm meselelere içkinlik arz eden çevre mefhumunun yeniden düşünülmesinin önem arz ettiğini ifade etmektedir. İnsan ve doğa ilişkilerinin jeomerkezci yaklaşım ile yeniden düşünülmesi ise öznenin yenilenmesi için zengin alternatifleri beraberinde getirmektedir (Braidotti, 2018, s. 101). Ona göre pek çok akademisyen farklı yollardan olsa bile kendisi ile aynı sonuca ulaşmıştır ve artık ne verili kabul edilen natüralist temelli özne kuramını ne de toplumsal insancılığa dayalı, dolayısıyla olayın ekolojik boyutunu görmezden gelen düalist bir özne kuramını kabul etmek mümkün görünmemektedir (Braidotti, 2018, s. 102). Teknoloji dolayımında ve oldukça karmaşık küresel ilişkilerin mevcut olduğu günümüzde insan sadece biyolojik fail olarak kalmamakta, yapıp etmeleri ile jeolojik bir kuvveti de yönlendirmektedir. İklim değişikliği veya çevre krizi gibi felaketlerle kendini gösteren türün yok olması, insanlığın ortadan kalkması, başka bir ifade ile *bizsiz* bir gelecek fikrinin ortaya çıkması da tarih disiplini ayakta tutan süreklilik fikrinden uzaklaşmaya neden olmaktadır. Hal böyle olunca, doğal ve insani tarihler tarafından gelenekselleştirilmiş ayrım da ortadan kalkmaktadır. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda ise mekânsal ve zamansal parametrelerin değişimi uğradığı ortaya çıkmakta ve hem öznenin hem de topluluğun yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir (Braidotti, 2018, s. 103).

Bu yeniden değeriendirilmenin başlangıç noktasının doğa-kültür sürekliliği oluşuna vurgu yapan Braidotti, hepimizin doğanın bir parçası olması sebebiyle Spinozacı monist bir ontolojinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Ancak Arne Naeess'in Derin *Ekoloji*'si, James Lovelock'un *Gaia*'sı ekoloji kuramlarının monist bir anlayışa sahip olmasına rağmen *vitalist* ve *materyalist* insan sonrası düşünürler için sakıncalarının olduğuna da dikkat çekmektedir. Çünkü bu kuramlar her ne kadar monist bir anlayışa sahip olduklarını iddia etseler de hala toplumsal inşacı düalist bir anlayışa dayanmaktadır. Endüstrileşmeye karşı yeryüzünü, kültür karşısına doğayı koyması ve kati bir şekilde doğal düzeni tutması bu durumun göstergesi sayılabilir. Braidotti'ye göre bu kuramlar teknoFOBİK bir yapıya sahip olması ve aşmaya çalıştıkları düalistik yapıları derinleştirmesi sebebi ile sakıncalıdır. Ayrıca bu kuramların oldukça özcü bir biçimde spiritüel bir yapıya sahip olduğunu ifade eden Braidotti, monist anlayışlarını Spinoza'nın zihin ve bedenin birliği fikrini, bütün yaşamlar kutsaldır ve mümkün olan en yüksek saygıyı hak eder inancını destekleyecek şekilde ele aldıklarını iddia etmektedir. Bu anlayışa göre, her şey birbirine bağlı olduğu ve doğayı incitmek bizi incitmek anlamına geleceği için, yeryüzü insanlarla aynı etik ve siyasî saygınlık konumuna yükseltilecektir. Bu durum Braidotti için (2018), daha önce insan hayvan-ilişkilerinde ifade edildiği üzere oldukça insan biçimli bir yaklaşımı ifade etmektedir (s. 106).

Bu tarz yaklaşımların insanmerkezcilik sonrası yeni hümanist düşünürler hayvan hakları aktivistleri, ekofeministler gibi, tarafından savunulduğunu belirten Braidotti, bu yaklaşımların, çevre krizi, türlerin tükenmesi vb. gibi olumsuzluklar üzerinden işlediğine dikkat çekmektedir. Ona göre bu düşünce yapıları, çevresel kriz, soyun tükenmesi gibi olumsuzlukları, hümanizmin yeniden tesis edilmesinin gerekliliği olarak öne sürmektedirler. Braidotti, bu düşünce yapıları ile aynı etik kaygıyı taşıdığını ancak, böyle bir düşüncenin; bütün insanların *ne olursa olsun diğer bütün farklara* doğru genişleyen bir kategori olarak inşasını kabul etmek anlamına geldiğinin altını çizmektedir. Böyle bir anlayışın ise, hümanizmin cinsiyetlendirme, ırk üzerinden belirlenme, doğal addetme gibi eksenleri üzerinden işleyen iktidar mekanizmalarını güçlendirdiğine dikkat çekmektedir (Braidotti, 2018, s. 108-109).

Braidotti, bu tutumun aksine çağdaş kıta Avrupası felsefecilerinin özellikle Deleuze ve Guattari üzerinden okunan Spinozacı bir yaklaşım ve monizm anlayışının

posthümanizm düşüncesine daha yakın olduğunu belirtmektedir. Bu tarz Spinozacı monizm ve ona bağlı radikal içkin eleştiri biçimlerini ontolojik pasifizme teşvik eden bir yaklaşım olarak ele alan Braidotti, bu yaklaşımın insani kibir ve hiyerarşik yaklaşımı yerinden edecek bir hamle olarak gördüğünü ifade etmektedir. O'na göre, ancak bu tarz bir yaklaşım ikili düşüncenin tuzaklarını aşmayı ve çevre sorununu tüm karmaşıklığı ile ele almamızı sağlayacaktır. Zira daha önce de belirtildiği üzere, ancak Deleuze ve Guattari üzerinden okunan monizm anlayışı yaşamsal ve kendini örgütleyen *vitalist madde* anlayışını ve *zoe* olarak adlandırılan yaşamın insanı olmayan üretken bir tanımını içermektedir (Braidotti, 2018, s. 107). İnsanmerkezcilik sonrası yeni hümanist düşünce yapılarının aksine *zoe* eşitlikçi bir yol izlenmesi gerektiğini ifade eden Braidotti (2018) *Zoe* eşitlikçi bir yaklaşımın, hümanizmin erkek-insanı kayıran hiyerarşik ilişkilerinden uzaklaşmak anlamına gelen bir değişimi temsil ettiğini ve bu değişimin, öznenin radikal olarak yeniden konumlandırılması gerekliliğini beraberinde getirdiğini söylemektedir (s. 109).

Yukarıda ifade edilenlerden de anlaşılacağı üzere, insanmerkezcilik sonrası jeomerkezci bir yaklaşım, kendi kendini örgütleyen *vitalist madde* anlayışı ve öznenin insan olmayan faillere doğru transversal çizgiler boyunca genişletilmesini gerektirmektedir. Braidotti, insan olmayan failleri de içeren ve bir montaj olarak değerlendirilen öznellik fikrinin insanmerkezcilik sonrası düşünce için önemli çıkarımlarının olduğunu belirtmektedir. Braidotti'ye (2018) göre bu sonuçlardan ilki, öznenin *antropos*'un münferit imtiyazı olmadığını, ikinci olarak aşkın akla bağlı olmadığını, üçüncü olarak, tanınmanın diyalektiğinden bağımsız olduğunun ve son olarak da ilişkilerin içkinliğinin açığa çıkmasıdır (s. 106). Öznenin radikal olarak yeniden konumlandırılması için başat özne aşinalığına dair anlayışın ters yüz edilmesi gerekliliğinin altını çizen Braidotti (2018), bu ters yüz etme işlemi için, çoklu başkaları ile açık uçlu, birbiriyle ilişkili, çoklu-cinsiyetli ve türler-ötesi oluş ve akışları içeren monistlik yöntemin benimsenmesi gerektiğini söyler ve onun için bu yöntem ile inşa edilen insan sonrası bir özne anlayışı, hem insanmerkezciliğin hem de telafi edici hümanizmin sınırlarını aşmakta ve gezegen ölçeğinde bir boyut kazanmaktadır (s. 110).

İnsan ve teknolojik arasındaki ilişkinin günümüz bağlamında değişikliğe uğradığını ve daha önce hiç olmadığı kadar yakınlık ve ihlal düzeyine ulaştığını ifade

eden Braidotti (2018), insanmerkezcilik sonrası koşulun merkezine teknoloji meselesini yerleştirmekte ve insan-sonrası durumu şu şekilde tarif etmektedir:

İnsan sonrası durum, organik ve inorganik, doğmuş olan ve imal edilmiş olan, et ve metal, elektronik devreler ve organik sinir sistemleri gibi yapısal farklar ve ontolojik kategoriler arasındaki ayırım çizgilerini yerinden eden bir kuvvettir. (s. 110)

Teknoloji ve insan arasındaki ilişki artık, insan-hayvan ilişkiselliğinde olduğu gibi metaforlaştırmanın ötesinde bir hal almıştır. Modernite ve Sanayi Devrimine ait cisimleşmiş insan kapasitelerini taklit eden ve işlevselliğe dayalı insan-makine arasındaki ilişkinin yerini bedenlerin modifikasyon veya simülasyon aracılığı ile makinelere bağlanmasını da içeren daha karmaşık bir ilişki almıştır. Elektronik sistemler taşıdığı açık seçik talimatlar veya oluşturdukları bilgi şablonları aracılığı ile insan bilincine etki etmekte ve insanın algı kapasitesinde değişikliğe sebebiyet vermekte, bedenler biyodonanımlı bir hal almaktadır. Dolayısıyla, elektronik makineleri sadece kablo ve devrelerden oluşan maddi sistemler olarak düşünmek neredeyse olanaksız hale gelmektedir. Bu kabulden hareket eden Braidotti, *ete kemiğe bürünmüş ve genişlemiş ilişkisel benliğe dayalı* olarak geliştirilen bir insan sonrası kuramı sayesinde teknoloji-insan ilişkilerinin yeniden ele alınması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, İnsan teknoloji ilişkilerinin bu şekilde ele alınması yeni etik iddiaların temellendirilmesinde de etkili olacaktır. Öne sürmüş olduğu yaklaşımın hem nostaljinin ölümcül cazibesine direnmeyi kolaylaştırdığını hem de hümanizm-ötesi veya diğer teknoütopyalara direnmeyi kolaylaştıracaklarını belirtmekte, kendi ifadesi ile “kabloya bağlanma belagatinin karşısına, et olmaktan gurur duyma minvalinde” daha radikal bir materyalizm önermektedir. İnsan ve makine ilişkisine dair içkinliğe vurgu yapan Braidotti (2018), bu sayede biyolojik bedenler ve teknolojik ötekiler arasında karşılıklı bağımlılığa saygı duyulmasına olanak sağlamakta, *etin hor görülmesinden* ve hümanizm ötesi, transhümanizm, düşüncesinde olduğu gibi biyolojik sınırlılıklardan kaynaklanan sonlu bir benlikten kaçış düşüncesinden de uzak durmayı sağlamaktadır (s. 110-111).

Teknolojik olarak biyodolayımlı ötekine dair vitalist bir anlayışı savunduğunu ifade eden Braidotti, dayanak noktasının Deleuze ve Guattari’nin makineler ile işlevselliğe dayalı olmayan, onun yerine oyun ve hazza dayalı bir süreci tarif etmek için kullandıkları *makine oluş* kavramının olduğunu belirtmektedir. Bu durumda makinevari bir canlılık Onun için, belirli bir amaç veya erekselliğe dayalı olmaktan çok,

belirlenimci oluş ve dönüşüm anlamına gelmektedir. Bir bakıma Deleuze'ün *organsız beden* kavramsallaştırmasını da ifade eden bu durum, insan bedeni ve cisimleşmesinin, düzenlenmiş, yapılandırılmış ve örgütlenmiş üretkenliğe bağımlılıktan kurtarılmasını da içermektedir. Braidotti'ye göre (2018) biyodolayımlı ötekiye dair geliştirilen bu tarz bir anlayış, bedenlerimizi kendi ayrıntılı yapıları içerisinde, doğa kültür sürekliliğinin bir parçası olarak yeniden düşünmeye teşebbüs etme ve bedensel maddiliği, ileri kapitalizmin yapay verimliliği ve acımasız oportünizmine taban tabana zıt yönlerle doğru yeniden oluşturma çerçevesinde siyasi bir boyut kazandırma anlamına gelmektedir (s. 112).

Zira, daha önce de ifade edildiği üzere makineler artık bir metafor olmanın çok ötesinde, güç ve enerjileri toplayan, birleştiren, yeniden dağıtan, çoğaltan, karşılıklı ilişkileri kolaylaştırıp yeniden bağlantılandıran motorlardır ve bu durumda makine oluş düalist perspektifin ötesinde bir değerlendirme gerektirmektedir. Makine oluş artık, “çoklu başkalarıyla ayrıcalıklı bir bağa sahip ve teknoloji dolayımındaki gezegen ortamı ile kaynaşan bir öznenin ilişkisel güçlerini ifade ederek edimselleştirmektedir (Braidotti, 2018, s. 112). Bu bağlamda, makine oluş, hayvan oluş ve yeryüzü oluş eksenleri arasındaki sembiyotik ilişkiden farklılık içermeyen, yeni bir transversal bileşim veya *ekozofik* birlik oluşturmaktadır ve insan sonrası durum bu üç eksen arasında da transversal ilişkiler kurmayı gerektirmektedir (Braidotti, 2018, s. 112).

Braidotti, insanmerkezcilik sonrası ve hümanizm sonrası olarak tabir ettiği ve insan sonrası durum olarak ifade ettiği konumlanmanın tam olarak bu transversal ilişkiselliğe dayalı süreç olduğunun altını çizmektedir. Bu süreç ahlaki rasyonellik, bütüncül kimlik, aşkın bilinç veya doğuştan gelen ve evrensel ahlaki değerler gibi mefhumlardan radikal bir biçimde yabancılaşmayı içermektedir. Başkaları ile çoklu ve transversal şekilde meydana gelen özne oluşumları ve etik yapılar, normatif olarak nötr ilişkisel yapılar olarak değerlendiren Braidotti, olma kabiliyetine sahip olduğumuz şeyle, kolektif olarak sergilenen ve kâr amacı gütmeyen deneyler vasıtası ile insan sonrası özne için yeni normatif çerçeveler çizmeye odaklanılması gerektiğinin altını çizmektedir. Bütüncül olmayan, etik olarak hesap verebilir ve ilişkiselliğin ontolojik boyutunu ön plana çıkararak, göçebe bir özne kavramını yapılandırmayı amaçladığını ifade eden Braidotti (2018), bunun *doxa*-sağduyuya dayalı inanış ile değil, *praksis* ile yani temellendirilmiş ortak bir proje ile mümkün olduğunu vurgulamaktadır (s. 113).

Guattari'nin *Üç Ekoloji* isimli eserinde, toplumsal, etik, politik ve estetik boyutlar ve bu boyutlar arasındaki transversal bağlantıları da içeren yeni sanal bir toplumsal ekoloji oluşturulması gerekliliği çağrısına kulak veren Braidotti, bunun aşinalığın ters düz edilmesi ve farklı düşünme biçimlerinin oluşturulması için elzem olduğunu ifade etmektedir. Guattari, çevresel, toplumsal ve zihinsel olmak üzere üç temel ekoloji öne sürmekte ve bunların hepsini ekozofi kavramı altında birleştirmektedir. Bu üç ekolojik boyut arasında farklı bağlantılar kurularak öznelğin de bu çerçevede oluşturulması gerektiğinin altını çizmektedir. Ayrıca Guattari'nin Valera'nın canlı organizma ve sistemlerin otopoetik, kendi kendini örgütleyen ve üreten sistemler, boyutunu makineler ve canlı olmayan diğer sistemlere doğru genişletmektedir. Guattari'ye göre, kendi kendini örgütleme ve üretme kapasitesinin canlı olmayan diğer sistemler doğru genişletilmesi, animist veya dirimselci mitlere dayanmadan, maddenin veya diğer sistemlerin kendi kendini olumlamasını ve maddi sistemlerin makinesel boyutu ile semiyotik ekosistemlerin makinesel boyutu arasında bağ kurmayı içermektedir (Guattari, 2021). Braidotti'ye göre Guattari'nin öne sürmüş olduğu bu yaklaşım insan sonrası öznenin makine- oluş projesini şekillendirmekte, bilimsel indirgemecilik ve mitsel olana gerek duymadan, transversal teknoloji-dolayımındaki öznellik üzerine yeniden düşünmemizi sağlamaktadır (Braidotti, 2018, s. 116).

Makinevari bir *otopoeisesin*, teknolojik olanın insanmerkezcilik sonrası yeni bir oluş alanı anlamına geldiğini ifade eden Braidotti, insan-hayvan ilişkilerine dair yeni bir yakınlık anlamına gelen hayvan-oluş, gezegen boyutunu ifade eden yeryüzü-oluş ve üst düzey teknoloji dolayımını ifade eden makine oluşu insan sonrası özneyi yapılandıran anlayışı arama girişiminin eksenleri olarak tariflemektedir. Maddi ve sembolik, somut ve söylemsel kuvvetler arasında ilişkisel çizgilerin transversal bağlantılarını kateden insan ve insanmerkezcilik sonrası öznenin esas kavramının, ilişkilerin transversallığı olduğunu belirten Braidotti (2018), transversallığın ilişkiselliği ve karşılıklı bağımlılığı esas alan etik anlayışı ile *zoe*'yi olumladığını söylemektedir (s. 117).

İfade edilenlerden de anlaşılacağı üzere *antropos*'un ölümünün yol açtığı karmaşık durum ortadadır. Bu karmaşık durumu, dört temel noktada toplamak mümkündür. Bunlardan ilki, çağdaş küresel ekonominin bütün yaşamları kontrol etmeye çalışması sebebi ile biyopolitik olduğudur. Hatta Braidotti'ye göre (2018),

hayvanların, bitkilerin ve diğer tür canlıların üretken yaşamlarını sömürmesi nedeni ile bir tür biyokorsanlık halini almıştır (s. 117). İkinci olarak, insan ve insan biçimli başkaları, insan biçimli olmayan hayvan ve diğer ötekilerle süreklilik içerisinde yeniden konumlandırılmıştır. İnsanın ne olduğuna dair referans noktası hümanist varsayımların dışında şekillenmiştir. Üçüncü olarak, insanmerkezci süreç, soyun tükenme kaygısına bağlı olarak olumsuz bir insan kategorisi meydana getirmiştir. Bu kaygıya bağlı olarak, hümanist değer ve hakların insan olmayan ötekilerine telafi edici olarak genişletilmesi sonucu, insan ve insan olmayan diğer türler arasında yeni bir birlik meydana gelmiştir. Dördüncü ve son olarak ise, hümanizmin sorgulanmadan sadece aksayan yönlerini tamir ederek, insani değerlerin insan olmayan ötekiler doğru genişletilmesi ile hümanizmin ortaya çıkarmış olduğu baskı, dışlama ve sömürü sistemlerinin pekişmesine sebebiyet vermektedir. Braidotti (2018) bu karmaşık durumun farkın konumu ve işlevini eleştirel olarak değerlendirmeyi gerektirdiğini çünkü ilişkisellik ve klasik farklılaşma eksenleri etrafında, transversal karşılıklı bağlantılara dayanan insan sonrası öznenin ancak bu şekilde temellendirilebileceğini ifade etmektedir (s. 117).

Maddenin bilimsel olarak, kendi kendini örgütleyen ve üretken bir sistem, vitalist madde, olarak yeniden tanımlanması sonucu, fark ikiliklerden rizomatikliğe doğru bir kayış sergilemekte, karşıtlık içerisindeki farkların kasıtlı bir şekilde yerinden edilmesini veya bulanıklaşmasını sağlamaktadır. Braidotti'ye göre bu çözülme güç farklılıklarını yerinden etmediği gibi kasıtlı bir biçimde yeniden arttırmaktadır. Çağdaş küresel ekonominin oportünist insanmerkezilik sonrası etkileri, “Artı olarak yaşam ve ortak insani kırılmalık mefhumlarını ortaya atarak olumsuz bir kozmopolitlik veya tepkisel bir pan insan hissi ortaya atar” (Braidotti, 2018, s. 118).

Genetik mühendisliği ve biyoteknolojik gelişmelerin beraberinde getirdiği uygulamalar ile cisimleşmiş öznelerin temellendirilmesi ve sınıflandırılmasında nitel ve kavramsal bir altüst oluş meydana gelmiş, bedenler maddiyat ve yaşamsal kapasite açısından genetik koda ve bilgiye indirgenmiştir. Bu durumda farkın işaretlenmesi gözle görülebilir veya ampirik olmaktan çıkmış, cinsiyet, ırk, tür gibi farkın işaretlenmesi, örgütlemesi, organizasyonu ve dağıtılmasına dair izler, yaşayan organizmaların izleri veya bir türün genetik kodu gibi mikro alanlar ve yaşamsal maddiyat üzerinden konumlanmıştır. Braidotti bu durumu, Foucault'nun tarif ettiği biyoiktidardan moleküler temelli zoe iktidarın yönetimselliğine dayalı bir topluma geçiş olarak

adlandırmaktadır. Bu çıkarımdan yola çıkan Braidotti, fark ve iktidarın orantısızlığı sorusunun daha önce hiç olmadığı kadar elzem olduğunu ve farkın yeniden ele alınması gerekliliğini vurgulamaktadır (Braidotti, 2018, s. 119).

Küresel kapitalizm içerisinde meydana gelen ve oldukça oportünist olan insan sonrası manzaranın daha eşitlikçi, daha az ırkçı veya daha az heteroseksist olmadığına altını çizen Braidotti, çağdaş tekno-kültürün, kategorik fark eksenlerini yerinden etmesinin yeni güç ilişkilerinin oluşmasına zemin hazırladığına, oluşan güç ilişkilerini pekiştirdiğine ve nekro politik bir boyuta taşıdığına dikkat çekmektedir. Braidotti, teknoloji dolayımında referans noktasının eril/dişil, organik/inorganik veya beyaz/beyaz olmayan gibi ayrımlar üzerinden belirlenmediğini ancak ileri kapitalizm ve tekno aşkınlıkçı yanılsamanın yol açtığı bu muğlaklaştırmaya da güvenmememiz gerektiğini belirtmektedir. İleri kapitalizm hem üst düzey androjenlik ve cinsiyetler arası kategorik ayrımı mühim derecede bulanıklaştıran cinsiyet sonrası bir sistem hem de artık insanları ve kültürlerini pigmentasyon üzerinden sınıflandırmayan ırkçılık sonrası” sistemdir, ancak tüm bunlara rağmen son derece ırkçı ve cinsiyetçi olmayı da devam ettirmektedir (Braidotti, 2018, s. 120).

Bu noktadan hareket eden Braidotti, fark kavramının ontolojik önceliğini ve dönüştürücü bir kuvvet olarak ele alınması gerekliliğini vurgulamaktadır. Ayrıca, Hümanizmin farkları belirleyen sisteminin alt-üst edilişinin hem elzem hem de özcü olmayan fark kavramını üstlenmeyi daha da acil hele getirdiğini ifade ederek, “bir-olmayan, yani farklılaşmanın ilkesi olarak farkı” insan sonrası öznenin kurucu unsuru olarak ön plana çıkarmaktadır. Bu bir-olmama deneyimi aynı zamanda bütüncül olmayan bir özne anlamına da gelmekte, ayrıca etik hesap verebilirlik de fark üzerinden temellendirilmektedir. Fark ilkesi bizi, yaşamsal, karmaşık ve karşılıklı ilişkisellik içerisinde, başkalığa, çoklu ve dışsal başkalarına karşı etik bir bağ ile bağlamakta, bir olmama durumunun üretken vasıflarını ön plana çıkarmaktadır.

İnternet sitesi ve dijital hizmet sağlayıcılarının kullanıcılarından insan olduğunu kanıtlamasını istemesinin oldukça normal karşılandığını ifade eden Braidotti, bu durumun, ana referans noktasının insan değil, bilişim ağlarının algoritmik kültürü olduğunun göstergesi sayılabileceğini belirtmektedir. Braidotti’ye göre insan bir soru işaretine dönüşmüştür ve kim ya da ne insan sayılır gibi sorular cevap beklemektedir.

Bu sorunun en iyi bir şekilde yanıtlanması ise, insan sonrası ve insan olmayanlara ilişkin boyutların ele alınması ile olanaklıdır.

İnsan sonrası durumu ileri kapitalizm ekonomisi içerisinde posthümanizm ile insanmerkezcilik sonrasının yakınsaması olarak tanımlayan Braidotti (2021, s. 12), daha önce açıklamaya çalıştığımız üzere ilkinin, hümanizmin her şeyin ölçütü sayılan erkek-insan idealinin eleştirisi üzerine yoğunlaştığını, ikincisinin ise türlerin hiyerarşisi ve insanın istisna sayılmasının eleştirisi üzerine yoğunlaştığını ifade etmektedir.

Braidotti için insan sonrası durum distopik bir gelecek tasavvuru veya düşüncesinden çok, insanın tarihsel durumunun betimlenmesi anlamına gelmektedir. İnsan sonrası durum hem mevcut durumumuzun tarihsel bir işaretçisi hem de kuramsal bir figürasyonu içermektedir. Kuramsal figürasyon olarak insan sonrası ileri teknolojik gelişmeler, iklim değişikliği, ileri kapitalim ile ortaya çıkan mutasyonların maddi ve söylemsel tezahürlerinin araştırılmasının imkân tanıyan yön bulma aracı olarak tanımlayan Braidotti için (2021), insan-sonrası durum yapım aşamasındadır ve ne tür öznelerle dönüştüğümüze dair bir hipotezdir (s. 12).

Dördüncü Endüstriyel Devrim ve Altıncı yok oluş arasında “şeytani algoritmalar ile asitlenmiş okyanuslar arasındayız” (Braidotti, 2021, s. 13) sıkışıp kalmış durumdayız. Schwab’ın (2021) *Dördüncü Endüstriyel Devrim*’de ifade ettiği gibi bu devrimle beraber yapay zekâ, nanoteknoloji, biyoteknoloji, robotik, nesnelerin interneti, biyogenetik vb. gibi teknolojileri birbirine yakınlaşmış, dijital, fiziksel ve biyolojik sınırların genişlemeye başlamıştır. Kolbert (2021) ise *Altıncı Yok Oluş*’ta ise türlerin ve yaşamdaki çeşitliliğin azaldığı fikrini taşır. Her iki durumun da hızla ilerleme kaydettiğini ifade eden Braidotti, bu ikisi arasındaki gerilimli durum arasında denge kurmanın insan sonrası durumun zorluğu ve görevi olduğunun altını çizmektedir. Braidotti’ye göre bu gerilimli durumun merkezinde teknolojik aletler ile kurduğumuz yakınlık yatmaktadır, ancak şimdiye kadar eşi benzeri görülmemiş bu yakınlık, zihinsel, fiziksel, biyolojik, çevresel, toplumsal ekolojileri ve insanın ortak duygusal alanlarını da etkilemektedir. Dolayısıyla çok yönlü, karmaşık, doğrusal olmayan ve gezegen ölçeğinde bir durumdur ve çok yönlü eleştirel bir yaklaşımı gerektirmektedir. Tüm zorluklarına rağmen insan sonrası duruma karşı olumlayıcı bir tutum sergilediğini ifade eden Braidotti (2021) amacının, insan sonrası öznelerin özelliklerini açığa çıkarmak ve

oluşum aşamasında olan *bizin* kim olduğunu anlamaya çalışmak olduğunu belirtmektedir (s. 15).

Hümanizm sonrası ve insanmerkezciliğin ardından insanın nasıl yeniden konumlandırılacağı, ne tür insanlar haline geldiğimiz vb. gibi soruları sormamızın elzem olduğunun altını çizen Braidotti, çeşitli kaynak, kültür ve geleneklerden oluşmakta olan yeni, farklı hatta çelişkili insan anlayışlarının takip edilmesi ve çözümlenmesinin insan sonrası eleştirel düşüncenin görevi olduğunu vurgulamaktadır. Braidotti, insan sonrası zamanlarda insanı tanımlarken her ne kadar *biz insanlar* ifadesini kullanmayı ve tercih ettiğini vurguluyor olsa da daha önce ifade ettiğimiz üzere farka dikkat çekmekte *biz bir ve aynı değiliz* diyerek farkın olumlayıcı yönüne işaret etmektedir. İnsan sonrası durumda insanı maddi olarak gömülü *embedded*, bedenli, *embodied*, farklılaşan, duygulanımsal ve ilişkisel olarak değerlendirmektedir (Braidotti, 2021, s. 24). Ona göre, öznenin maddi ve gömülü olarak düşünülmesi soyut evrenselciliğe karşı mesafe almak, bedenli ve beyinli olarak düşünülmesi ise aşkın ve bilinç fikrinin merkeziliğini yıkmak anlamına gelmektedir. Özneyi farklılaşan bir varlık olarak ele almak ve o şekilde görmenin farkı daha önceki anlayışlarda olduğu gibi daha değersiz olma anlamındaki farka indirgeyen zıtlık ve ikilik mantığını aşma olarak değerlendiren Braidotti, farkın dinamik ve olumlu bir kategori olarak ele alınması gerektiğini söylemektedir. Son olarak ilişkiselliğin altını çizen Braidotti (2021), ilişkiselliğin özerk bireycilik ve liberal bireyciliğini aşılması için bir alternatif oluşturacağını belirtmektedir (s. 24). Braidotti ayrıca insan sonrası durumda insan doğası kavramından bahsedilemeyeceğini, bunu yerine daha önce ifade ettiğimiz üzere Haraway'ın doğakültürler, *naturecultüres*, sürekliliğinin geçmesi gerektiğinin önemine işaret etmektedir. Doğakültürler kavramı, ayrıcalıklı insan yaşamı *bios* ile hayvanların, insan olmayan ötekilerin ve insanlıktan çıkarılmış veya dışlanmışların yaşamını imleyen *zoe* arasındaki kategorik ayrıma son vermekte, insan olan ve olmayanlar arasında yeni bağlantılar kurulmasını sağlamaktadır (Braidotti, 2021, s. 25).

Beşerî bilimlerdeki araştırma konularının ve nesnelerinin çeşitliliğine hayvan çalışmaları, ekoeleştiri, jeoeleştiri, eleştirel bitki çalışmaları, algoritmik çalışmalar vb. dikkat çeken Braidotti, bu alanlarda çalışan beşerî bilimciler için insan sonrası öznelliği sorunlu olarak gördüklerini ya şiddetle reddettiklerini ya da birkaç değişiklik ve düzenleme ile hümanist geleneğin içerisine yerleştirdiklerini söylemektedir. Bu

araştırmacıların aksine bugüne uygun bir özne konumuna ihtiyacımız olduğunu düşünen Braidotti (2021), özne konumunu savunmanın ve bu alanla ilgilenmenin *toplumsal adalet, etik hesap verebilirlik ve sürdürülebilirlikle transtür ve kuşaklar arası dayanışmayı ilgilendiren meselelere öncelik vermek* anlamına geldiğini ifade etmektedir (s. 61).

Braidotti, günümüzün mevcut durumunda insanın, teknolojik ilerlemeler ve çok ölçekli dönüşümler sayesinde hem insandan-fazla, hem de insanlık dışı ekonomik, toplumsal kutuplaşmalar ve çevreye vermiş olduğu zarardan ötürü insandan- eksik olduğunu ifade etmektedir. Böyle bir durum ve çağda öznenin çelişkilerine ve öznellik ile ilgilenmenin zorluğuna dikkat çeken Braidotti, insan bilen özne işin referans noktası olmaya devam ediyor mu, eğer ediyorsa nasıl ediyor vb. gibi soruların cevap beklediğini, bu soruların cevaplarının *biz kimiz* sorusunun cevabını bulmaya da yardımcı olacağını belirtmektedir.

Braidotti, Jeopolitik açıdan, küresel güç, ırkçılık, ekonomik eşitsizlik, savaş, teknolojik ulaşım eşitsizlik, iklim krizi vb. gibi çoklu çatlakların ve uzlaştırılması mümkün olmayan iktidar mücadelelerinin merkezine konumlandırılmış olan *bizin* kim olduğu sorusunun hem kavramsal hem de etik bir soru olduğunu ifade etmektedir.

Teknoloji güdümündeki 'ikinci hayatın', genetiği ile oynanmış yemeğin, robotiğin, sentetik biyolojinin, asitli denizlerin ve çöle dönmüş dünyanın içerisinde konumlananlar olarak 'biz', bu gezegenin insan olan ve olmayan sakinleri, ne türden özneleriz. (Braidotti, 2021, s. 63)

Yukarıda belirtildiği üzere ne türden özneleriz sorusunu soran Braidotti, bu sorunun üniter, Avrupa-merkezci ve erilci özneyi referans almadan yanıtlanması gerektiğini vurgulamaktadır. Bilgiye ve güce sahip hümanist öznenin yeniden tanımlanması gerektiğinin altını çizmektedir. İnsan sonrası öznenin tanımlanmasında çok yönlü bir ilişkiselliği ön plana çıkaran Braidotti (2021), etkileme etkilenme kapasitesine sahip ilişkiyel varlıklar olduğumuzu vurgulamaktadır (s. 65). Ona göre ilişkisellik her varlığın sahip olduğu güç ve kuvvet derecesinin birleşimi, yani varlıkların diğer varlıklara doğru genişleme kabiliyetidir. İlişkiyel varlıklar merkezi bir özne tasavvuru ve merkezi öznenin verili bilgi biçimleri olmadan öznellik oluşturmaktadırlar. Deleuze ve Guattari'nin *Bin Yayla* (1994) eserinde ifade ettiği gibi ağaçsı değil köksapsı bir yapıya sahiptirler (Braidotti, 2021, s. 61). Bedenli, gömülü, transversal varlıklar olarak *biz* ontolojik ilişkisellekle birbirine bağlanmıştır. Birbirine çok yönlü ve transversal ilişkisellekle bağlanmış olan varlıklar bu halleri ile farklı

şeylere muktedirler ve farklı oluş hızlarına sahiptirler. Braidotti'ye göre maddi dünyaya sıkı sıkıya bağlı hatta maddi dünyanın içerisine yerleşik olduğumuz için bedenli ve ilişik, birbirimize bu denli bağlı ve yerleşik olduğumuz ama aynı zamanda da farklı olduğumuz için de *transversaliz*. İçinde yaşadığımız dünya, insan olan ve olmayan diğer varlıklar ile yapısal bir akrabalık ilişkisi ve aynı canlı maddenin farklı varyasyonları olarak *bizi* tanımlamak aynı zamanda farkı kabul etmek anlamına gelmektedir. Braidotti'nin (2021) ifadesi ile *kendimizi-çevresel, toplumsal ve ilişkisel olarak- aynı canlı madde içerisinde birlikte-tanımladıkça, aslında birbirimizden o kadar farklılaşıyoruz* (s. 65). Özneyi bu tarz bir ilişkisellik içerisinde çok yönlü kesişen bağlarla aktüelleşen ve virtüel bir kuvvet olarak ele almak, bizim özerk kapasitemizi tesis edenin sadece akılcılık ve bilişsel yetenek ile sınırlandırılmayacağı anlamına gelmektedir. Braidotti'ye (2021) göre insan sonrası öznelliğin başlangıç noktasını da bu çok yönlü ilişkiselliğe bağlı olarak gerçekleşen ve virtüelleşen duygulanım otonomisi oluşturmaktadır (s. 65). Ancak etkileme ve etkilenme kapasitesinin, yaşanan deneyimlerin anlamlandırılmasını mümkün kılan bireysel ve psikolojik durumlarla karıştırılmaması gerektiğinin altını çizen Braidotti, ancak psikoloji ve bireysellikten arındırılmış bir duygulanımın insan olan ve olmayan evrenin karmaşık ilişkiselliği ile birleşebileceğini ifade etmektedir. Braidotti öne sürmüş olduğu ilişkisel süreç sayesinde çok yönlü, yoğun ve canlı bağlantıların kavranabileceğine, bireysellerin meydana getirmiş olduğu engellerin aşılabileceğine ve yaşamın sadece insana ait olmadığının anlaşılabilmesine işaret etmektedir. Ona göre, bu ilişkisellik sayesinde yaşam, posthümanist öznelerin kendileri, başkaları ve dünya ile ilişki kurduğu *zoe/jeo/teko* kuvvetleri de kapsayan bir süreç haline gelmektedir (Braidotti, 2021, s. 65-66).

Posthümanist öznelliğin ilişkisel olduğunu söylemek Braidotti için pek çok anlama gelmektedir. O'na göre bu tarz bir ilişkisellik sayesinde failliğin sadece *antroposa* ait olmadığı, klasik kabulün varsaydığı gibi transandantal akla bağlı olmadığı ortaya çıkmakta ve failliğin, ben ve ötekinin karşıtlığına dayalı ve onların tanınma mücadelesini içeren ikili mantığa dayalı anlayış ile olan bağı ortadan kalkmaktadır. Böylece bilen özne sadece erkek insan veya *antropos* olmamakta, insan olmayan failleri de içeren transversal bir birlikteliğin meydana getirdiği süreçleri de içermektedir (Braidotti, 2021, s. 66).

İçkinliğin dahil olduğu posthümanizm *anlayışının tüm madde veya tözün bir ve kendine içkin olduğunu* varsaydığını ifade eden Braidotti (2021), posthümanist öznenin “tüm canlıların maddi bütünlüğünü ve onların birbirine bağlı olma durumunu” savunduğunu söylemektedir (s. 66). Posthümanist öznelerin meydana gelmesinin başlangıç noktası canlı bir madde, *vibrantmatter*, anlayışıdır. Bu anlayış, maddeyi yaşamsal, akıllı, kendi kendini örgütleyen, derinden hissettiği özgürlük ve kendini dışa vurma arzusu ile hareket eden bir yapı olarak ele almak anlamına gelmektedir. Burada canlı maddeye içkin olan arzunun kendisi ise, kategorik ayrımların ortadan kalkmasına sebep olan transversal bir ontolojik kuvvet haline gelmektedir. Bu türden bir madde anlayışına sahip posthümanist özneler ise hem bedenli ve gömülü olarak meydana gelmekte hem de insan olan ve olmayan diğer faillerin ilişkiselliğinden oluşan bir ağda akış içerisinde bulunmaktadır. Braidotti, bu tarz bir ilişkisellik ve *zoe /jeo/tekno* organizmaların öbekleşmesinden meydana gelen posthümanist özne anlayışının ele alınması gerektiğini ve bu durumun epistemolojik çıkarımlarının tahlil edilmesi gerektiğinin altını çizmektedir.

SONUÇ

Hepimiz ne zamandan beri olduğu belirsiz olsa bile insan mefhumuna öyle ya da böyle bağılılığımızı sürdürmeye devam etmekteyiz. İnsan-sonrası duruma tam olarak nasıl ve ne zaman geçtiğimiz ve insan-sonrası durumun net olarak ne olacağı konusundan emin olmamaktayız. Yazıda ifade etmeye çalışıldığı üzere insan-sonrası durum hala devam etmekte ve deneylerle anlaşılmaya çalışılmaktadır. Ancak kesin olan bir şey ise, teknoloji ile iç içe olduğumuz böyle bir ortamda insanı belirleyen sınırların bulanıklaştığıdır. İçinde yaşadığımız küresel ve çevresel sorunlar göz önünde bulundurulduğunda bu durumun teknoloji ile sınırlı olmadığıdır. Ayrıca geçirdiğimiz pandemi dönemi ve her gün karşı karşıya kaldığımız çevresel felaketler de insanın merkezde olduğu bir durumun sürdürülebilir olmadığının en açık göstergesidir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere *Dördüncü Sanayi Devrimi* ve *Altıncı Yok Oluş* arasında sıkışıp kalmış durumdayız. Bir yandan teknoloji ve genetikteki baş döndürücü ilerlemeler bir yandan beraberinde getirmiş olduğu eşitsizlikler tarafından kuşatılmış bulunmaktayız. Hayatımızı kolaylaştıran uygulamalar, insansız araçlar, insansız askeri hava araçları, robotlar, genetik uygulamalar, performans arttırıcı ilaçlar, en son makale yazan GPT arasında ne yapacağımızı şaşırmış durumdayız. Beraberinde getirmiş olduğu etik problemler de cabası. Bu duruma nasıl cevap verileceği ise, şüphesiz teknoloji ile nasıl ilişki kurulacağına bağlı olarak değişmektedir. Teknolojiye karşı muhafazakâr bir tutum takınıp olumsuzlamak ile teknolojiyi yüceltmek arasında gidip gelmekteyiz. Bunlardan ilki içerisinde yaşadığımız dönem düşünüldüğü zaman çok fazla kabul edilebilir gözükmemektedir. Zira bu tutum teknolojiyi yadsıyarak, teknolojinin insanlığın sonu getireceği gibi karamsar bir tablo sergilemektedir. Ancak, bu aynı zamanda teknolojinin meydana getirdiği iyimser sonuçların görmezden gelinmesi anlamına da gelmektedir. Teknolojiyi yüceltip sürekli ilerleme fikrini savunan diğer tutum ise, bizi yazıda aktarmaya çalıştığımız transhümanist düşünceye götürmektedir. Sürekli ilerleme ve insanın fiziksel ve psikolojik kapasitelerinin arttırılması anlamına gelen transhümanist düşüncenin ise bizi hem teknolojiye ulaşma anlamında insanlar arasındaki eşitsizlikleri görmezden gelmeye hem de insanın sürekli ilerlemesi için doğanın tüm kaynaklarını sömürmeye götüreceği aşıkardır. Rosi Braidotti'nin savunmuş olduğu eleştirel posthümanizm anlayışı ise, teknolojiyi yadsımayıp, teknolojinin insanlığın sonunu getireceği gibi karamsar bir tabloyu benimsemeyerek daha olumlayıcı

bir tutum sergilemekle beraber, transhümanistlerin savunmuş olduğu tekno-aşırıcılığa karşı çıkmaktadır. Başka bir ifade ile teknolojiye karşı hem olumlayıcı hem de eleştirel bir tutum sergilemektedir.

Posthümanizm düşüncesine giden yolun merkezine antihumanizmi yerleştiren Braidotti, hümanizmin hümanist değerler içerisinde eleştirilmesine karşı çıkmaktadır. Nitekim, ilk bölümde anlatmaya çalışıldığı üzere Rönesans döneminde insanın aşkın değerlerden, otoritelerden özgürleşmesi, kendi değerinin farkına varması anlamına gelen hümanizm, özellikle Aydınlanma döneminde insanın merkezi konuma yerleştirilmesi, insan aklının evrenselleştirilmesi anlamına gelmektedir. Bu dönemde tek otorite insan ve insan aklıdır. Başka bir ifade ile Ortaçağ ve onu önceleyen dönemlerde Tanrı'nın ve kutsal kitapların otoritesinde olan insan, sadece kendi aklının ve onun sonucu olan bilimin otoritesine başvurmaktadır. Ancak bu anlayış, zamanla insanın kendi dışında kalan diğer varlıkları da kontrol edebileceği, kendi refahı için doğal kaynakları istediği kadar sömürebileceği gibi bir tutum sergilenmesine neden olmuştur. Hatta durum bununla sınırlı kalmayarak, hümanist değerleri benimsemeyen veya çeşitli farklılıklardan dolayı benimseyemeyen diğer insanların da görmezden gelinmesine, yok sayılmasına ve ötekileştirilmesine neden olmuştur. Farklı şekillerde olsa bile günümüze kadar uygulanmış tüm siyasal ve sosyal sistemler hümanist değerleri içerisinde barındırmaktadır. Harari'nin de belirttiği gibi, liberal, komünist ve ilerlemeci tüm sistemler hümanisttir. Bu sistemlerin meydana getirmiş olduğu yıkımları görmezden gelmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla yeni alternatifler aramak gereklidir ve ikinci dünya savaşını takip eden dönemde bu alternatifler geliştirilmeye çalışılmıştır. Foucault'dan itibaren genelde Avrupa, özelde ise Fransız felsefesinde postmodernizm ve postyapısalcılık adı altında bu eleştirilerini gerçekleştirmişlerdir. Ancak Braidotti'nin de ifade ettiği gibi içerisinde bulunduğumuz durum ne postyapısalcıların savunduğu gibi dilsel yapılara indirgenebilir ne de postmodernistlerin savunduğu gibi temelcilik karşıtı yapılara. Zira, ne teknolojik gelişmeler ve beraberinde getirdiği problemler söyleme indirgenebilir ne de iklim değişikliği söylemle açıklanabilir. Karşı karşıya kaldığımız durum son derece maddidir. Dolayısıyla Posthümanizmi sadece antihümanizm düşüncesine indirgemek mümkün değildir ve içerisinde bulunduğumuz karmaşık durum içerisinde yeni alternatifler oluşturması bakımından dikkate değer bir şekilde incelenmelidir.

Daha önce ifade ettiğimiz üzere tek bir posthümanizm anlayışından bahsetmek mümkün olmasa bile Braidotti'nin eleştirel posthümanizm anlayışı ve yeni bir öznellik anlayışına eğilmiş olması önem arz etmektedir. Pek çok posthümanist düşünür öznellik konusunu ya görmezden gelmekte ya özelliğin gerekli olmadığını savunmakta ya da transhümanistler gibi insanı aşan bir durum olarak ele almaktadır. Braidotti, hesap verebilirlik adına öznelliğe vurgu yapmaktadır. Çizdiği sınırlar kesin ve net olmamasına rağmen, içerisinde bulunduğumuz insan sonrası durumda yeni bir etik anlayış geliştirebilmek için öznellik konusu önemli hale gelmektedir. Dolayısıyla çoklu ilişkiler ve olumlayıcı bir etik ile ne olacağımıza birlikte karar vermek adına üzerinde durulması gerekmektedir. Tüm bunlar yeni bir ontoloji ve epistemoloji anlayışı gerekliliğini de beraberinde getirmektedir.

Sonuç olarak; burada kısıtlı olarak bahsedebildiğimiz posthümanizm düşüncesi beşerî bilimlerin disiplinlerarası çalışmaları ve yeni materyalizm anlayışlarıyla birlikte değerlendirilmelidir. Ne olacağımıza birlikte karar vermek adına da daha da araştırılmayı hak etmektedir.

KAYNAKLAR

- Ağın, B. (2020). *Posthümanizm, kavram, kuram, bilgi-kurgu*. Siyasal Kitabevi.
- Braidotti, R. (2018). *İnsan sonrası*. (Çev. Karakaş, Ö). Kolektif Kitap.
- Braidotti, R. (2021a). *Eleştirel insanötesi bilimler için kuramlar bir çerçeve*. (Çev. Taşkın Geçmen, Ç). *Pasajlar*, (7), 15- 48.
- Braidotti, R. (2021b). *İnsan sonrası bilgi*. (Çev. Sam S., Çaçı E). Kolektif Kitap.
- Bostrom, N. (2001). What is transhumanism? <https://nickbostrom.com/old/transhumanism>
- Bostrom, N. (2005). A history of transhumanist thought. *Journal of Evolution & Technology*, 14(1), 1-25.
- Bostrom, N. (2020). *Süper zekâ: Yapay zekâ uygulamaları, tehlikeler, stratejiler*. (Çev. Aydar, B. F). Koç Üniversitesi Yayınları.
- Cevizci, A. (2018). *Felsefe tarihi*. Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2020a). *Büyük felsefe sözlüğü*. Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2020b). *Aydınlanma felsefesi*. Say Yayınları.
- Ceran Karataş, Y. (2022). *Posthüman: Şehir ve beden*. Siyasal Kitabevi.
- Colebrook, C. (2013). *Gilles Deleuze*. (Çev. Soydemir, C). Doğu Batı Yayınları.
- Çitil, A.A. (2021). *Kant okumaları*, birinci kritik. Dergâh Yayınları.
- Dağ, A. (2020a). *Transhümanizm: insanın ve dünyanın dönüşümü*. Elis Yayınları.
- Dağ, A. (2020b). *İnsansız dünya transhümanizm*. Ketebe Yayınları.
- Deleuze, G. (2021a). *Nietzsche ve felsefe*. (Çev. Taylan, F). Norgunk Yayınları.
- Deleuze, G. (2021b). *Ampirizm ve öznellik*. (Çev. Erbay, E). Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2021c). *Bergsonculuk*. (Çev. Yücefer, H). Alfa Basım Yayım.
- Deleuze, G. (2021d). *Nietzsche*. (Çev. Karadağ, İ). Alfa Basım Yayım.
- Deleuze, G. (2021e). *Spinoza -pratik felsefe*. (Çev. Nahum, A). Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2017). *İssız ada ve diğer metinler*. (Çev. Yücefer, H. Taylan, F). Bağlam Yayıncılık.
- Descartes, R. (2020a). *Meditasyonlar metafizik üzerine düşünceler*. (Çev. Dürüşken, Ç). Alfa Yayınları.
- Descartes, R. (2020b). *Felsefenin ilkeleri*. (Çev. Akın, M). Say Yayınları.
- Descartes, R. (2021). *Aklını iyi yönetmek ve bilimlerde hakikati aramak için- yöntem üzerine konuşma*. (Çev. Erşen, M.) Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Eco, U. (2015). *Ortaçağ şatolar, tüccarlar, şairler*. (Çev. Tonguç Basmacı, L) Alfa Yayınları.

- Eco, U. ve Fedriga, R. (2021). *Felsefe tarihi 3 Aostalı Anselmus'tan Pomponazzi'ye*. (Çev. Tonguç Basmacı, L.). Alfa Yayınları.
- Er, S.E. (2021). *Gilles Deleuze'ün fark felsefesi, Bergson, -Nietzsche ve Spinoza okuması*. Çizgi Kitabevi.
- Erasmus. (2014). *Deliliğe övgü*. (Çev. Dürüşken, Ç.). Alfa Yayınları.
- Ferrando, F. (2021, 26 Eylül). Pentacle 101: Ferrando ile ders 1- Posthüman ne demektir? (Çev. Arpasözü, Z). <https://thepentacle.org/2021/09/26/pentacle-101-ferrando-ile-ders-1-posthuman-ne-demektir/>
- Ferrando, F. (2022a, 7 Kasım). Pentacle 101: Ferrando ile ders 3- Posthüman nedir? (Çev. Bektaş, B). <https://thepentacle.org/2021/11/07/pentacle-101-ders-3-posthumanizm-nedir/>
- Ferrando, F. (2022b, 9 Ocak). Pentacle 101: Ferrando ile ders 5- Post- antroposantirizm ne demektir? (Çev. Yavuz, B). <https://thepentacle.org/2022/01/09/pentacle-101-ferrando-ile-ders-5-post-antroposantirizm-ne-demektir/>
- Ferrando, F. (2022c, 20 Şubat). Pentacle 101: Ferrando ile ders 6- Post- düalizm ne demektir? (Çev. Yavuz, B). <https://thepentacle.org/2022/02/20/pentacle-101-ferrando-ile-ders-6-post-dualizm-ne-demektir/>
- Ferrando, F. (2022d, 20 Şubat). Pentacle 101: Ferrando ile Kavram 3- Posthümanizm ve Transhümanizmin Felsefi Kökleri Nelerdir? (Çev. Yavuz, B). <https://thepentacle.org/2022/02/13/pentacle-101-kavram-3-posthumanizm-ve-transhumanizmin-felsefi-kokleri-nelerdir/>
- Foucault, M. (2017). *Kelimeler ve şeyler*. (Kılıçbay, M. A). İmge Kitabevi.
- Haraway, D. J. (2006). *Siborg manifestosu geç yirminci yüzyılda bilim, teknoloji ve sosyalist-feminizm*. (Çev. Akınbay, O). Agora Kitaplığı.
- Haraway, D. J. (2010). *Başka yer*. (Çev. Pusar, G). Metis Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (2021). *Felsefe tarihi: 3. Cilt- Ortaçağ felsefesi ve modern felsefe*. (Çev. Elgür, E. V) Nota Bene Yayınları.
- Heidegger, M. (2020). *Hümanizm üzerine*. (Çev. Örnek, Y). Türkiye Felsefe Kurumu.
- Heidegger, M. (1998). *Bilim üzerine iki ders*. (Üner, H). Paradigma Yayınları
- Husserl, E. (2020a). *Kesin bilim olarak felsefe*. (Çev. Kaygı, A). Türkiye Felsefe Kurumu.
- Husserl, E. (2020b). *Bunalım*. (Çev. Özşar, L.). Biblos Yayınları.
- İnalcık, H. (2021). *Rönesans Avrupası Türkiye'nin Batı medeniyetiyle özdeşleşme süreci*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kant, I. (2019). *Gelecekte bilim olarak ortaya çıkabilecek her metafiziğe prolegomena*. (Çev. Kuçuradi, İ., Örnek, Y.). Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2020). *Arı usun eleştirisi*. (Çev. Yardımlı, A). İdea Yayınevi
- Kant, I. (2021). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (Çev. Durusoy, G). Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2021a). *Ethica- etik üzerine dersler*. (Çev. Özügül, O). Fol Kitap Yayınevi

- Karakaş, Ö. (2021). Antroposen, kapitalosen ve insan sonrası düşünce. *Pasajlar*, (7), 145- 169.
- Kolbert, E. (2021). *Altıncı yok oluş*. (Çev. Tümay, N). Okuyan Us Yayınevi.
- Kurzweil, R. (2020). *İnsanlık 2.0*. (Çev. Şengel, M.). Alfa Basım Yayım.
- Küçükalp, K. (2009). Deleuze'ün Felsefe Kavrayışı. *Kaygı Dergisi* (12), 131-145.
- Locke, J. (2021). *Yönetim üzerine ikinci inceleme*. (Çev. Bakırcı, F). Serbest Kitaplar.
- Machiavelli, N. (2021). *Prens*. (Çev. Kunt, S). Alkım Yayınevi.
- More, M. (2010). The overhuman in the transhuman. *Journal of Evolution & Technology*, 21(1), 1-4.
- Nietzsche, F. (2021). *Böyle buyurdu Zerdüşt: Herkes ve hiç kimse için bir kitap*. (Çev. Batmankaya, M). Say Yayınları.
- Özdemir, M. (2021). Posthuman kavramının çerçevesi ve transhümanizm ve posthümanizm literatürlerinin tarihçesi. *Transhümanizm & Posthümanizm – Disiplinlerarası Bir Çalışma*-. Tekin M. ve Özdemir, M. (Ed). Eski Yeni Yayınları. 15-47.
- Schwab, K. (2016). *Dördüncü sanayi devrimi*. (Çev. Dicleli, Z). Optimist Kitap.
- Spinoza, B. (2022). *Ethica*. (Çev. Dürüşken, Ç). Alfa Yayıncılık
- Sorgner, S. L. (2009). Nietzsche, the overhuman, and transhumanism. *Journal of Evolution & Technology*, (20), 29-42.
- Solomon, R. C. (2020). *Akılcılıktan varoluşçuluğa varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki kökleri*. (Çev. Kuldaşlı, R). Türkiye İş Bankası.
- Smith, D. W. (2019). *Husserl*. (Çev. Bayazit, S). Alfa Basım Yayım.
- Turing, A.M. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind*, (59), 433- 460.
- Vinge, V. (1993). Technological Singularity. *Whole Earth Review*.
- Zweig, S. (2021). *Rotterdamlı Erasmus zaferi ve trajedisi*. (Çev. Cemal, A). Can Yayınları.