



**T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**ÇAĞDAŞ TEKNOLOJİ DOLAYIMINDA
BEDEN POLİTİKALARI
VE
YENİ ÖZGÜRLEŞME İMKANLARI**

Doktora Tezi

Hazal AKPINAR

Felsefe Anabilim Dalı

**İzmir
2024**



T.C.

E G E Ü N İ V E R S İ T E S İ

Sosyal Bilimler Enstitüsü



ÇAĞDAŞ TEKNOLOJİ DOLAYIMINDA
BEDEN POLİTİKALARI
VE
YENİ ÖZGÜRLEŞME İMKANLARI

Doktora Tezi

Hazal AKPINAR

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Mehmet KUYURTAR

Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Doktora Programı

İzmir
2024

ETİK KURALLARA UYGUNLUK BEYANI

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Ege Üniversitesi tarafından kullanılan ‘bilimsel intihal tespit programı’ ile tarandığını ve hiçbir şekilde ‘intihal içermediğini’ beyan ederim.

Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

Hazal Akpınar

ÖNSÖZ

Bu tez, teknolojinin hızına denk bir hızda artan eşitsizlikler üzerine nasıl bir politika kurmak gerektiğini ve bu politikanın öznesini araştırmayı amaçlamaktadır. Türkiye’de ve dünyada yaşanan ekolojik krizin mevcut yöntemlerle düzeltilemeyeceği aşikardır. Bu nedenle felsefede ve sosyal bilimlerde teknolojiyle uyumlu alternatifler yaratmak için çeşitli görüşler ortaya atılmaktadır. Bu çalışmanın temel amacı, çağdaş politika alanındaki “insan” krizinin tarihini çizmekle birlikte bu krize bir alternatif olarak posthümanist kuramı Marksist perspektifle birleştirerek literatüre katkıda bulunmak olarak tarif edilebilir.

Doktora yaptığım yedi sene içerisinde yapay zekaların, androidlerin, robotların insanlara olan yakınlıkları inanılmaz derecede arttı. İnsana ya da canlılığa özgü dediğimiz birçok niteliğe artık bu yapay dostlarımız da sahip. Tam da bu yüzden teknik ilerlemeye etik ve politik araştırmalar eşlik etmeli ve hatta yol göstermelidir. Bizi özgürleştireceği iddiasıyla piyasaya çıkarılan makinelerin kimler tarafından yapıldığı kadar hangi amaçla yapıldıkları kadar önemlidir. Bize daha fazla boş zaman sağlayacağı vaadiyle yapılan robotlar bizleri işsiz bırakmaktadır. Eğer böyle giderse karanlık fabrikalar kadar insansız ordular da dünyayı yıkımdan başka bir şeye götürmeyecektir.

Bu tez, çağdaş kuramlar ışığında eleştirel bir perspektifinden insanın özgürleşme yönünde bir nasıl politika kurabileceği konusunda, mevcut tartışmalara katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, tezin tüm aşamalarında felsefi araştırma, eleştiri ve analiz yöntemlerine uygun bir yaklaşım benimsenmiş ve bu yöntemlere sadık kalınmıştır. Aksi belirtilmediği müddetçe İngilizce metinlerden yapılan alıntıların çevirileri şahsıma aittir.

İzmir, 2024

Hazal AKPINAR

ÖZET

Bu tez, hümanizmin, insanı, çevresinden bağımsız bir nesneymiş gibi, diğer varlıklarla etkileşimlerinden soyutlayarak özneyi ayrıcalıklı kılma pratiğini eleştirel bir bakış açısıyla incelemektedir. Hümanizm, hiyerarşik ve ayrımcı ikilikleri kullanarak insanı tüm ilişki kalıplarının ve anlamların merkezine yerleştirmektedir. Rosi Braidotti, eleştirel posthümanist kuramında "insan" teriminin evrensel ve tarafsız olmadığını, normatif bir etiket olduğunu ve insanlığın dağıldığını savunmaktadır.

Bu çalışmada ilk olarak Braidotti'nin sunduğu eleştirel çerçeve ele alınacak, sonrasında bu yaklaşımın politik teori açısından bize göre olan eksikliği Karl Marx'ın düşüncesine başvurularak giderilmeye çalışılacaktır. Kanımızca, posthümanizm, hümanizmi sorgulama ve eleştirme fırsatı sunsa da faillik/öznellik tartışmalarını ontolojik düzeyde sınırlamakta ve etkili bir politik özgürleşme teorisi geliştirememektedir. Amacımız posthümanist yaklaşıma Marx'ın yaklaşımını benimseyerek kuramın merkezine politikayı yerleştirmek olarak ifade edilebilir Braidotti'nin eleştirel posthümanizm kuramını Marx'ın politik perspektifi ile birleştirerek, hümanizmin yarattığı güvenli zemini yıkıp, doğa ve makine ile kurulan ilişkileri yeniden düşünmek mümkün olabilir. Bu amaçla öncelikle hümanizmi tanımlayıp ardından hümanizm eleştirilerinin soykütüğünü inceleyerek Antroposen ve/veya Kapitalosen çağında, insanın fiziksel ve jeolojik kuvvetlerden daha güçlü bir etki yarattığı vurgulanırken, Marx'ın doğaya ve makineye dair kavramsallaştırmaları ele alınarak posthümanist çağın yeni politik potansiyeli tartışılmaktadır. Bu çalışma, posthümanist etik ve politikaların sürdürülebilir ve eşitlikçi bir gelecek için ortaya koyduğu yorumlara karşı Marx'ın doğa, makine ve politikaya dair görüşlerinin hatırlaması gerektiğini vurgulayarak insanmerkezci, hümanist bakış açısının ötesine geçen bir politikayı araştırmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Posthümanizm, Antroposen, Kapitalosen, Marksizm

ABSTRACT

This dissertation critically examines humanism's practice of privileging the subject by isolating the human being from his/her interactions with other beings, as if he/she were an object independent of his/her environment. By using hierarchical and discriminatory binaries, humanism places humans at the center of all patterns of relationships and meanings. In the critical posthuman theory, Braidotti argues that the term "human" is not universal and neutral, that it is a normative label, and that humanity is disintegrating.

In this dissertation, the critical framework presented by Rosi Braidotti will be discussed first. Then the deficiency of this approach in terms of political theory will be tried to be overcome by referring to Karl Marx's thought. In our opinion, although posthumanism offers the opportunity to question and criticize humanism, it limits agency/subjectivity discussions at the ontological level and fails to develop an effective theory of political emancipation. By combining Braidotti's critical posthuman theory with Marx's political perspective, it may be possible to break the safe ground created by humanism and rethink the relations with nature and the machine. To this end, by first introducing humanism and then examining the genealogy of critiques of humanism, the new political potential of the posthuman age is discussed, emphasizing that in the Anthropocene and/or the Capitalocene age, humans exert a stronger influence than physical and geological forces, while Marx's conceptualizations of nature and the machine are discussed. This dissertation explores a politics that goes beyond the anthropocentric, humanist perspective, emphasizing that Marx's views on nature, machines, and politics should be remembered against the interpretations that posthumanist ethics and politics put forward for a sustainable and egalitarian future.

Title of the Dissertation: Body Politics and New Possibilities of Liberation Through Contemporary Technology

Keywords: Posthumanism, Humanism, Anthropocene, Capitalocene, Marxism

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	v
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HÜMANİZM TARTIŞMALARI

1.1. Hümanizmin Tarihi	22
1.2. Spinoza ve Varlıklar Arası Etik Eşitliğin Ontolojik Temellendirilmesi ..	30
1.3. Nietzsche ve Hümanitenin Parçalanması	36
1.4. Marx ve İnsan'ın Yabancılaşması	47

İKİNCİ BÖLÜM

BRAIDOTTİ'NİN ELEŞTİREL POSTHÜMANİZMİ VE POSTHÜMANİST POLİTİKA

2.1. Braidotti'nin Eleştirel Posthümanizm Kuramı	63
2.2. Posthümanist Çağı Adlandırmak.....	72
2.3. Posthümanist Öznellik: Göçebe Bedenleşmeler	85
2.4. Doğayı, Makineyi ve Özneyi Marx'la Birlikte Düşünmek	95
SONUÇ	104
KAYNAKÇA	114
TEŞEKKÜR.....	125
ÖZGEÇMİŞ	126

GİRİŞ

Hümanizm, bireysel ve kolektif olarak insanı ve onun faaliyetinin özünü araştıran ve gerçeği, bilgiyi, moraliteyi insan ilgileri lehine ve insan yoluyla gerçeği, ahlaki, politik, etik ve toplumsal değerleri insanmerkezci bir açıdan açıklamaya çalışan “bir tema ya da temalar bütünü” olmakla birlikte modern batı felsefesinin ve ahlakının temel doktrinlerinden biridir. (Foucault, 2016, s.186). Hümanizm, insanın bireysel ve toplumsal anlamda mükemmelliğe ulaşma kapasitesine sahip olduğuna dair güçlü bir inanç üzerine kuruludur. Bu anlayış, insan yeteneklerinin biyolojik, dilsel ve ahlaki boyutlarda düzenli bir şekilde gelişeceği fikrini destekler. Hümanizm, insan aklının kendini yönetebilen, benzersiz ve özünde ahlaki bir güç olduğuna dair bir inancı içerir. İnsanın ve kültürlerin evrensel standartlarını belirlemeye çalışır; çünkü insan aklının evrensel bir değer taşıdığını ve bu değerın insanlığın ortak mirası olduğunu savunur. Şüphesiz tek bir hümanizmden bahsedemeyiz (Norman, 2004), zira Rönesans'a, hatta Antik Yunan'a dayandırılrsa da yüzyıllar içerisinde değişik hümanizmler ortaya çıkmıştır: Varoluşçu hümanizm, sosyalist hümanizm gibi.

Rosi Braidotti hümanizmin Protagoras'ın “insan her şeyin ölçüsüdür” cümlesinde formüle edildiğini söyler (Braidotti, 2013, s.1). Richard Norman ise hümanizmi İtalyan Rönesans filozofu Giovanni Pico'nun “insanın yüksek statüsü onun özgür seçim kategorisinden gelir” sözü ile başlatır (Pico'dan akt. Norman, 2008, ss.3-4). Hümanizmin dayandırıldığı kaynaklar farklı olsa da hümanizmler arası bir ortaklıktan bahsedebiliriz. Bunların hepsi değerleri ve bilgiyi tanımlarken dayandıkları insan anlayışlarını temellendirmek için belirli bir insan doğası ve bu insan doğasına uygun bir köken hikayesi ortaya atarlar ve politik ve tarihsel bir kuram olarak insan özgürlüğünü temel alırlar. Ayrıca “otonomi, eşdeğerlik (*reciprocity*), karşılıklı tanınma (*mutual recognition*), onur ve insan hakları” kavramları bu hümanizmlerin temel kavramlarıdır ve bunlar nihayetinde “bir öznellik metafiziğine dayanmaktadırlar” (Fraser, 1983, s.56).

İtalyan Rönesans'ında Antiklerin metinlerini yeniden keşfedip yorumlamak olarak ortaya çıkan hümanizm ideolojik olmaktan ziyade filolojik ve

gramatik karakter taşır (Norman, 2004, s.8). Ancak hümanizm daha sonra toplumsal ve politik sonuçlara yol açmış, zamanla ideolojik bir anlam kazanmıştır. 16. yüzyılda güçlenmeye başlamış olan burjuva kendi insan tasarımı ve dünya tahayyülünü meşrulaştırmak ve evrenselleştirmek için dinsel dünya kavrayışı yerine rasyonalist ve natüralist bir insan anlayışını geçirmeyi hedeflemiştir. Önce Descartes ile bu ikilik uzlaştırılmaya çalışılmış, ardından Aydınlanma filozofları ile burjuva lehine ideoloji haline getirilmiştir. Çünkü değişen üretim biçimini ve yeni sınıfsal ilişkileri düzenleyecek ve yeniden üretecek düşünsel aygıtlara ihtiyaç vardı. Böylece kapitalist sistemin devamlılığını sağlayacak insan bilinci oluşturulmuş olacaktı.

Hümanizm insanı düşmüş, kusurlu bir varlık olarak ele alan Hristiyanlığın insan tasarımından kurtararak, özgür iradeye sahip rasyonel, aklıyla mükemmelliğe erişecek, kendinde değerli bir varlığa dönüştürmesi bakımından devrimci bir nitelik taşır. Bu dönemde Leonardo Da Vinci'nin “Vitruvius Adamı” ile simgeselleşen hümanist insan “zihinsel, söylemsel ve ruhsal değerlerin kümesini ikiye katlayan bedensel mükemmelliğin bir idealidir” (Braidotti, 2013, s.2). Vitruvius Adamı insan kapasitelerinin mükemmelliğinin (insanın tanrısallığının) evrensel modelidir. Bu şekilde tanımlanan evrensel insan tanrının kutsallığının yerine geçer. Artık insan, insan olmak bakımından değerlidir. İnsan ve insan türü insanın özgürlüğünden ve aklından hareketle diğer varlıklardan ayrılır, bunun için teolojik açıklamalara gerek yoktur. İnsanı kutsal metinlerin bağlayıcılığından koparması hümanizmin devrimci yanıdır. Bu düşünce biçiminde insan, en yüce hayvan olarak hiyerarşinin en üstünde konumlandırılır, zaten “tarihsel olarak insan (*man*) dile doğuştan sahip olan akıllı bir hayvan olagelmıştır” (agy., 2013, s.1). İnsanın otonomisi, bilgisi ve akli insanın kendini gerçekleştirmesinin ve kurtuluşunun (*emancipation*) anahtarı ve amacı olarak ortaya konur. Bunlar daha sonra Aydınlanma düşüncesinin temel değerleri olarak karşımıza çıkacaktır.

René Descartes'ın insana Tanrı karşısında, bedene de ruh karşısında ontolojik bir değer verme girişimi modern felsefi tartışmaların kaçınılmaz olarak

bağlandığı ikilikler sorununa yol açar. Düşünme ile varlık arasındaki yarık Kartezyen felsefe ile kapanması daha zor bir noktaya gelmiştir, çünkü Descartes zihin ve bedenin iki ayrı töz, yani ikisini ayrı doğalara sahip varlıklar olduğunu söylediğinde öne ile nesneyi, insan ile doğayı ve hayvanı ontolojik olarak ayırır. Doğanın düzeni bile insan zihnine bağlı olarak ve ancak onun tarafından kavranabilir hale gelir (Bumin, 2005, s.48). İnsanı, bedeni olması bakımından Tanrı'nın altına, ancak ruhu olması bakımından hayvanın ve diğer varlıkların üstüne yerleştirir. Ölçülebilir, uzam olarak doğa ontolojik olarak aşağıda konumlandığında insanın doğa üzerindeki tüm eylemleri meşrulaştırılmış olur, çünkü doğanın etik, politik bir değeri kalmamış olur. O, salt madde konumuna yerleştirilir ve insan doğadan soyutlanmış bir şekilde kavranmaya başlar. Böylece varlığın gelişimi insan aklının gelişimi olarak kavranmaya başlar. Tülin Bumin Descartes'ın hümanizminin getirdiği noktayı şu şekilde özetler: “İnsanın bu tarz yüceltilmesi karşısında yalnızca yıldızlar, bitkiler, taşlar olarak dış dünyanın nesneleri değil, aynı zamanda insana ait şeyler, töreler, belki de tarihsel kurumlar da birer nesne konumuna indirgenirler. Bu indirgemenin oluşturduğu zemin üzerinde düşünen özne, bütün bu tikelliklerin birleştiricisi olarak yükselmektedir” (agy., 2005, s.46). Böylece insan doğayı kavrayabilen varlık olarak onun efendisi ve sahibi konumuna da yükselir.

Aydınlanma ile bu akıllı insan modeli en yüksek biçimine kavuşmuş olsa da Michel Foucault'nun dediği gibi hümanizm ile Aydınlanma karıştırılmamalıdır. Foucault'ya göre hümanizm değer yargılarına bağlıdır ve daima “her zaman için din, bilim ya da siyasetten ödünç alınmış belli insan anlayışlarına dayanmak zorunda” olan bir temadır (Foucault, 2016, s.186). Aydınlanma ise insanların kolektif olarak katıldıkları bir “süreç” ve her birinin kişisel olarak gösterdiği bir cesaret edimidir ve bu, Immanuel Kant'ın “aklını kullan” buyruğunda kristalleşir. Diğer bir ifadeyle Aydınlanma, bir süreç ve ne olduğumuz, ne düşündüğümüz ve ne yaptığımız ile kurulan bir ilişki kipidir; çünkü Aydınlanma bir tarihsel bilinç yaratır (agy., 2016, 187). Yine Foucault'nun belirttiği gibi Aydınlanma'daki insan insanlığın bir parçasına ait olmaktan ziyade “belirli bir “biz”e, insanın

güncelliğinin karakteristik özelliğini yansıtan bir kültürel bütünlükle ilişki içinde olan bir bize” aittir (agy., 2016, s.164).

Hümanizmler insanı belirli tarihsel dönemlerde, belirli sınırlılıklar (normal, erkek, beyaz vb.) içinde ele alır ve bu bağlamda evrenselleştirir, oysa Aydınlanma “evrensel” İnsan üzerine düşünür. İnsanlar yalnızca bir topluluğun parçası değil, tarihin itici unsurları ve failleridir; insan “şimdi” ile ilişkisinde düşünülmelidir. Aydınlanma ve hümanizm insanın ne olduğuna verilen otonom ve rasyonel varlık cevabında, bu tarihsel momentte kesişmişlerdir (Norman, 2008, ss.10-11). Aydınlanmanın hümanizmi, Almanya’da, başta insan bilimleri alanında bir pedagojik anlam taşısa da Hegel ve en yüksek hali olarak Feuerbach ile “insanlık dini” haline gelir (agy., 2008, s.10). Bu hümanizm artık tamamıyla seküler bir kılığa bürünmektedir, çünkü inancın tamamen reddedilmesi ve insanın dinsel belirlenimi fikrine karşı çıkılması fikrine dayanmaktadır. Ludwig Feuerbach’a göre İnsan, insanlığın esas tanrısıdır, Tanrı, insanın kendisinden başka bir şey değildir (Feuerbach, 1841). Bu sekülerlik, söylem değişse bile hümanizmin değişmeyen bir özelliği olarak kendini her dönemde gösterecektir.

Cary Wolfe’ye göre Aydınlanma filozofları da hümanizmin “otonomi ve bedensizleşme (*disembodiment*)” ideallerini ve hümanizmin kavramlarını paylaşırlar (bkz. Wolfe, 2010, s.xv). İnsanın otonomisi, özgürlüğü ve öznelliği aslında insan aklının özerkliği, özgürlüğü ve nitelikleridir. Beden bu bakış açısına göre bir ayak bağıdır. Özgürleşme, aklın özgürleşmesidir. Beden, bir kavram olarak zihnin karşısına ve ontolojik hiyerarşide alta yerleştirilir. Descartes, Kant ve Hegel ile izlenecek olan bu yol şüphesiz ki tinin özgürleşmesi ile doruğuna ulaşır. İnsan doğadan, doğal yanı olan bedenden tamamen koparılarak tüm belirlenimlerden özgürleştirilir. Bu özgürleşmesi de ancak rasyonel varlık olmasından kaynaklanır ve mükemmelliğe de yine aklı yoluyla erişecektir. Akılla erişilecek bu özgürlük, insanın ereği olarak tüm hümanizmlerde karşımıza çıkacaktır.

İnsan özüne dayanmayan ve insanın hayvansal yanını reddetmeksizin bir politika ve tarih kuramı ortaya atan Marx ise hümanizmi bir ideoloji olarak

tanımlayıp onu reddeden ilk filozof olarak karşımıza çıkar (bkz. Althusser, 2015). Hümanizmin değerlerinin kristalleşmesi olarak Fransız Devrimi'nin özgürlük, eşitlik, kardeşlik değerleri ise esas olarak burjuva sınıfının değerleridir. Hümanizm bu anlamda evrensel olduğunu savunan ancak belli bir ayrıcalıklı sınıfın çıkarlarını gözetten bir ideoloji olarak tanımlanır. Hümanizm bir burjuva ideolojisidir. Hümanizmin dayandığı insan tasavvuru burjuva insanıdır. Savunulan özgürlük ise burjuva insanın özgürlüğüdür. Ancak Marx'a göre tarih-dışı, ezeli-ebedi ve değişmez bir insan özü yoktur. Marx sabit ve tarih boyunca değişmeyen bir insan özü tanımlamak yerine insanın tarihselliğinden bahseder.

Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesiyle örtüşür. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç biçimleriyle örtüşen bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi yaşamın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşam sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır. (Marx, 2011, s.39)

Marx'a göre insanı insan yapan şey onun eyleme kudreti olan emek gücü ile doğadaki şeyleri dönüştürmesidir. İnsan bu yolla kendini tanır ve yaratır, Marx'ın deyişiyle nesnelleştirir. Ancak bu, insanın tarih dışı bir özü olduğu ve eyleminde onu açığa vurduğu anlamına gelmez. Emek, bir eyleme kapasitesi olarak insanın sahip olduğu bir güçtür ve insanın etkinliği, içinde bulunduğu maddi koşullardan bağımsız değildir. Kendi yaşamını kurması yoluyla kurduğu toplumsal ilişkiler özel mülkiyete ve emek sömürsüne dayalı üretim ilişkileri içinde şekillenir ve insan da emeğine, kendine, diğer insanlara ve ürettiği şeylere yabancılaşır. Bu yabancılaşmanın tepe noktası olarak kapitalizm bu nedenle yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda politik ve toplumsal bir yapıdır.

20. yüzyıla gelindiğinde, birçok eleştiri getirilmiş olmasına rağmen, Bertrand Russell doğa üstünde aklın zaferini kutlamayı devam ettirir: “Dünyayı olduğu gibi görün ve bundan korkmayın, dünyayı akıl yoluyla fethedin” (Russell'dan akt. Norman, 2008, s.4). Russell bilimi müttefiki yaparak insanı aklını kullanma yoluyla kendini gerçekleştirecek bir varlık olarak ortaya koyar. Aynı yüzyılda Sartre ise hümanizmin iki anlama geldiğini söyler. Ona göre,

hümanizmin bir anlamı “insanı yüce bir değer olarak” tanımlamaktır, ikincisi ise “insanın belirli bir doğası olmadığı fakat özgür bir biçimde yaptığı seçimlerle kendini yapması” anlamına gelir (Sartre'dan akt. Norman, ss.5-6). Sartre kendisini bu ikinci bakış açısı içine yerleştirir (Sartre, [1947]2007).

Sartre da insanın öznelliğini kurarken insanın özgürce eyleme gücünü almış, bedeni dışlamıştır. “Varlık özden önce gelir” diyerek değişmez bir insan özünü reddetmiş olsa da Sartre insanı düşünsel ve ahlaki değer kaynağı olarak gördüğü için bir hümanisttir. Gerald Jones (2017) şöyle ifade eder: “Sartre’ın hümanizmi, “insani öznelliğin dünyası” dışında başka bir evren olmadığını, hepimizin kendimizi keşfedecek ve hayatımızı değiştirecek gizli güce sahip olduğumuzu ve ahlaki değerler, bireyler tarafından yaratılsa da diğer tüm insanlara karşı sorumluluğumuz olduğunu söyler” (Jones, 2017). Jones'a göre “varoluşçuluk bir hümanizmdir” çünkü insanın kendisinden başka kendine yasa koyan bir varlık yoktur, iradesi kendine aittir ve ancak özgürlüğü peşinde koşarak kendini gerçek anlamıyla ortaya koyabilir (ayrıca bkz. Sartre, [1947]2007). Varoluşçuluk öznenin/failin insan olduğunu söylemesi ve eylemleri iradi, akılsal eylemler olarak alması bakımından hümanizmdir. Sartre da bedeni, insanın hayvansal yönünü failliğin dışında bırakmıştır ve doğa-kültür ikiliğini aşamamıştır.

Bunlara ek olarak 20. yüzyılda bu ikiliği ve insan tahayyülünü aşmak isteyen yeni hümanizmler de ortaya çıkar. Bunlar insanı özne yapan şeylerin içine bedeni de eklerler. Çünkü beden ve zihni ontolojik olarak ayıran görüşlerin diğer başka hiyerarşik içerme-dışlama biçimlerini de beraberinde getirdiklerini söylerler: “Bedenlerin hiyerarşisi bilgi üretimimizi şekillendirir ve onun tarafından şekillendirilir” (Waylen, Georgina, vd., 2013, s.1). Bu yeni hümanizmler “kadınlar/siyahlar/translar/göçmenler/sakatlar vd. insandır” ve “kadın/siyah/trans/göçmen/sakat vd. hakları insan haklarıdır” sloganlarıyla politik alanda seslerini yükselttiler. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra çıkan bu hümanizmler yeni ortaklık biçimleri tesis etmeye çalışırken farklılıkları da düzlememeye çalışırlar. Hatta bu (görsel) farklılık kapitalizm tarafından da

pompalandığı için öznenin temel göstergesi olarak hep beden vurgulanır. Sovyetler Birliği'nin yıkılışından sonra özgürlük kavramı kapitalizm tarafından seçeneklerin çokluğu görüşüne ikame ettirilir ve özgürlük mücadelesi bir hak mücadelesi, insan hakları mücadelesi haline getirilir. Hakların öznesi olarak “insan”ın içine dışlanmışlar, sömürülenler eklenerek kavram genişletilmeye çalışılır, ancak evrensel insan ideolojisinden kopuş yaşanmaz, bu kez de beden akıldan ayrılmış olarak değer bizi kendisi haline gelir. Ancak bu değer ahlaki ve politik bir değer olmaktan ziyade ekonomik bir değerdir. Kapitalizm kendi açtığı ve belirlediği politik alanda bu gibi politikaların seslerini belli bir yere kadar yükseltmesine izin verir.¹ Hak hâlâ Batı medeniyeti idealleri formunda sunulur ve Batılı olmayan herkes özgürlüğe muhtaç, Batı medeniyetin erişmesi gereken varlıklar olarak görülür. Hümanizm, Batılı olmayan ötekilere Batı'nın değerlerini götürmek için kullanılan bir ideoloji olarak iş görür.

21. yüzyıl ile birlikte insan-olmayan hayvanların insansılaştırılarak hümanist modelin değiştirildiği görülebilir -elbette bu durum bazı posthümanistler tarafından hümanizmi aşacak bir hamle olarak görülmektedir- ancak bunların hümanizmi aşmada yetersiz oldukları belirtilmektedir (bkz. Braidotti, 2014); çünkü bu bakış açıları da politik özne/fail insandır. Ancak bu politikaların hiçbirisi hümanizmin temel politik mücadelesi olan hak mücadelesini aşamaz ve politik alanı bedensel (yahut kimliksel) farklılıklara sahip canlıların alanı olarak kurarlar. Yine de şunu belirtmekte fayda var: Ekolojik hareketler doğanın ve diğer ötekilerin sömürülmesi ve tahakkümüne dikkat çekmeleri ve farklı türden ilişkisellikler ve failikler önermeleri bakımından posthümanizm²e kapı açmışlardır (bkz. agy., 2014). Ancak ekolojik hareketin belli bir kolu sömürünün

¹ Bu noktada Foucault'yu anmak yararlıdır. Kapitalizmin “özgürlük” şemsiyesinde birleşen politik hareketlerin güçlenmesine izin vermeyeceği açıktır; çünkü “yönetmek, başkalarının mümkün eylem alanını yapılandırmaktır” (Foucault, 2016, s.75).

² “Posthumanism” kavramı Türkçe'ye “insan sonrası” olarak çevrilmiş olsa da bu çeviri kavramı tam olarak karşılamadığı için bu çalışmada “posthümanizm” olarak kullanılmıştır. Yalnızca Türkçe alıntılarda, kaynak esere sadık kalınmak gerektiği için “insan sonrası” olarak bırakılmıştır (y.n.)

ve çelişkinin ana sebebi olarak kapitalizmi görmez ve bu da kapitalizmi yeşile boyamaktan öteye geçemez.

Kısacası 20. yüzyılın ikinci yarısı ile bedenın zihin karşısındaki konumunun yükseltilmeye başlandığı,  znelliğın bir dışavurumu, farklılığın temeli haline getirildiğı söylenebilir. Politik alanın failleri bedenleri yoluyla ve ona dayanarak kendilerini birer kimlik olarak tanımlarlar. Evrensel insan kavramı yerini evrensel kimliklerin eşitliliğı söylemine bırakarak, Batılı  zg rl k idealini devam ettirir. Beden ya da kimlik politikalarının politik alanı işgal etmesi, yine de bu beden kime ve neye ait olursa olsun en nihayetinde yine bir dışlama ve içerme pratiğini içinde taşır. Kimlik ve bu kimliğın taşıyıcısı olan beden politikanın, ekonominin, kurumların vs. kurucu unsuru ( znesi) ve etkin faili olsa da iktidardan ve onun söylemsel pratiklerinden  zg rleşemez (Foucault, 2016, s.73).

Hümanizm insanı hem tüm bağlarından soyutlayarak düşünmüş hem de onu tüm ilişki örüntülerinin ve anlamın merkezi ve kaynağı olarak konumlandırmıştır. Hümanizm, Batılı söyleme h kim olan organik, hiyerarşik ve ayrımcı ikicilikleri kullanarak özneye belirlenmiş veya koşullanmiş ve ayrıcalıklı bir konum verir. David West'in dediğı gibi hümanizm "epistemolojide özneye özel bir önem atfedilmesi, metafizikte dünyanın indirgeyici bir tarzda nesnelleştirilmesine tekabül eder" (West, 2016, s.268).

Bunlara ek olarak, hümanizm öznenin ve öznel deneyimin yine (belirli bir) insanın deneyiminden yola çıkarak tanımlanmasıdır. Oysa  zne, "İnsanın  l m "n  ilan eden Foucault'nun da bahsettiğı gibi belirli bir söylem ve bu söylemin taşıyıcısı olduğı iktidar sistemleri yoluyla kurulmaktadır (Foucault, 2016). Beden ister farklılık olsun ister ortaklık en nihayetinde bir soyutlama, kategorize etme ve düzene sokma yoluyla temsil haline getirilir ve/veya öznenin yerine ikame edilir, bu da birtakım bilgi ve yönetim teknolojileri yoluyla kurulur. Çünkü Diana Coole'un da belirttiğı gibi "bedenler, bir yandan toplumsal gücün ve ayrıcalığın diğerk yandan tabi kılma ve bastırmanın g cl  sembolleri ve kaynaklarıdır" (Coole 2013, 162).

Beden hâlâ doğanın (insanın doğal varlığının) bir parçası, birtakım kategorilerin temelidir ve cinsel, ırksal, yaşsal, sınıfsal, dinsel vb. ayrımların kesişim noktasıdır. Aynı zamanda kolonizasyonun, sömürünün, ayrımcılığın ve şiddetin nesnesidir. Fakat tüm bunların temelinde beden özneleşme sürecinin temel görüntüsü ve öznenin sahici taşıyıcısıdır. Bu momentte beden hâlâ öznenin bir dışavurumu ve onun öznelliğinin ve kimliğinin bir unsurudur, ancak çağdaş teknolojilerle birlikte beden özneyi kısıtlayan, onu belirli bir göstergeye kapatan şey haline gelir. Örneğin cinsiyet kimliği kişinin “beyanı” yoluyla tanımlanır hale geldiğinde halen bir içsellik ve dışsallık ikileminden kopulmamış olur ve bu kimliğin göstergesi olarak beden bu kimliğin dışavurumu, aksesuarı³ haline gelir. Bedene eklemeler ve çıkarmalar yapılarak bir kimliğin sahibi haline getirilir.

Özne sürekli bir dışsallık, bedenleşme çabası içine girer ve içselliğini kendi yüzeyine indirger. Beden politikalarında amaç bedenin toplumsal alanda kabul görmesidir, başkaları tarafından görülmektir/tanınmaktır. İkcilik şekil değiştirmiştir: Descartes'ın makine olarak tanımladığı beden modern bir ikicilikle “tam da öznenin karşısına konur” (Le Breton, 2016, s.25). Artık “beden ihlal edilemez bir kimlik çağrısı, öznenin indirgenemez cisimselliği ve dünyada-varlığı olmakla kalmaz, aynı zamanda bir yapım, bir bağlantı noktası, bir terminal, sayısız eşleşmelere açık geçici ve işletilebilir bir nesnedir” (agy., 2016, s.25). Beden bir malzeme, ben'in bir protezi, bir amblemi haline gelir. Bedensizleştiren hümanizmin karşısına benliğin amblemi olarak kutsanan beden konulur: “Bedenle ilişki artık kendiyle özdeş olmanın değil, benlik temsilde öne çıkarılacak nesnenin apaçıklığından gelir” (agy., 2016, s.25). Kimliğin bu dışavurumu kapitalizm tarafından pompalanan bir şeydir, çünkü özne kendini artık tükettiği şeyle, tüketilen şeyin temsilde ifade eder. Özgürlük nesnede temsil edilen bir şey ve kişinin kendini dışavurması/ifadesi dediğimiz şey sahip olunanların gösterilmesi, sergilenmesi haline gelir. Beden politikaları yine de hümanizmi aşamaz, hümanizmi aşmak için insanmerkezciliği tamamen aşacak bir görüşe ihtiyaç vardır. İşte posthümanizm bu ihtiyacı karşılar (Braidotti, 2014).

³ Bedenin bir aksesuar oluşu ile ilgili bkz. Le Breton, 2014.

Posthümanizm, hümanizm değerlerinin, hümanizmin insan tasarımının çözüldüğünün ilanıdır. Hümanizmle birlikte politik alanın tek öznesi olarak insan eyleme kudretine sahip varlık olarak dünya üzerindeki diğer türlerden üstün bir konuma konmuştur ve dünya nesneleştirilmiştir. Türdeşleştirilmiş ve düzlenmiş bir kavram olarak insan da kapsayıcı gibi görünse de içinde birçok kategoriye ve bu kategoriler arası hiyerarşilere, dışlamalara sahiptir. Yurttaş, hak sahibi, mülk sahibi vs. insan kamusal alanda bütün insanlar olarak insanlığı işaret ediyor gibi görünse de burada esas tasvir edilen beyaz, Avrupalı, heteroseksüel, cis, yetkin (*abled*) erkek insandır (Braidotti, 2014). Günümüzde çokça tartışılan ve dinamik bir konu olan posthümanizme dair pek çok görüş bulunmaktadır.

Rosi Braidotti'nin eleştirel posthümanizm kuramına göre politik alanın hâkimi ve tek aktörü olarak bu insan diğer her şeyin failliğini ortadan kaldırır ve hatta bu dışladığı ötekilerin varoluşlarını, varlık derecelerini belirler. Diğerleri bu insana bağlı olarak değer ya da hak kazanırlar, egemen insanın istediği ölçüde görünebilirler. Farklılık, “-den az olmak” anlamına gelir, yani her şey vardır ama bazı şeyler daha çok vardır (Braidotti, 2014; agy., 2020). Üstelik görünmez olan ve dışlanan sadece insanın “alt kategorileri” değildir, insan olmayan diğer canlılar ve gezegenin kendisi de insana göre ve onun çıkarları uyarınca anlam ve önem kazanırlar. Varoluşları ise tamamıyla bu ideal insanın insafına kalmıştır. Braidotti'ye göre hümanizm bir varlık hiyerarşisi ontolojisine, ya/ya da (diyalektik) düşünme biçimine ve dışlama pratiğine dayanır. Bu nedenle posthümanist bir kuram hümanizmi ve “fark ve başkalığın kurucu rol üstlendiği cinsiyetlendirilmiş ötekinin (kadın), ırk üzerinden ötekinin (yerli) ve doğal addedilmiş ötekinin (hayvanlar, çevre ve yeryüzü) sınırlarını çizen diyalektik düşünce biçimini reddeder” (Braidotti, 2014, s.38).

Posthümanizm basitçe bir antihümanizm değildir. Hatta posthümanistler, tıpkı Marx gibi, hümanizmi bir dönem için devrimci bulmuşlardır; çünkü hümanizm düşüncesiyle birlikte insan Tanrı'nın ve tanrısallığın boyunduruğundan çıkmıştır. Sorun şu ki hümanizm bu başarısının ardından kendi kategorilerini dayatarak hegemonik bir ideoloji halini almıştır. Posthümanizm ise hümanizmi

tamamen reddetse de kendini olmadığı şey üzerinden tanımlamaz, kendini karşıt olarak konumlandırmak yerine karşıtlığı aşacak, olumlayıcı bir kuram önerir. Hümanizmin temelini kazarak daha derin bir meseleyi konu edinir. Braidotti (2021) şöyle açıklar: “İnsan sonrası düşünce sadece hümanizm eleştirisinden ibaret değildir; ondan daha da çetrefilli bir mesele olan insanmerkezciliğe de kafa tutar” (s.19).

Braidotti'ye göre krize giren “insan” doğa-kültür ikiliğini/karşıtlığını kendine temel paradigma olarak edinmiş yaklaşımın insanıdır (Braidotti, 2014, s.12). Doğa ve kültürün kategorik ve ontolojik ayrımına dayanan bu paradigmada politik ve kamusal alanın faili insandır ve yürütülecek tek mücadele de bu insanın haklarına dayanmaktadır; ki bu, ilerlemeci siyasetlerin genel özellikleridir. İlerlemeci siyasetler hümanizmin ideolojileridir. Braidotti'ye göre ilerlemeci siyasetlerin iki özelliği vardır: “Eşitlik yolunda insanın özgürleşmesi” ve “rasyonel yönetim aracılığıyla sekülerizm”. (agy., 2014, s.41). Eşitlik yolunda insanın özgürleşmesi fikri bedensel mükemmellik idealini, insanın bireysel ve kolektif mükemmelliğinin peşine düşme kapasitesine işaret eder. Hümanizmin “insan yetilerinin akılcı bir ilerleme fikriyle tamama erdirmeye ideali” ise ancak insanın dinden, akıl dışı olandan, inançtan özgürleşmesi olarak seküler özgürleşme doktrini ile gerçekleştirilebilir. Fransız Devrimi ile devletin ve politik alanın temel ilkesi haline gelmiş olan sekülerizm farka olan saygıyı garanti etmez (agy., 2014, s.41). Çünkü insanın dinden özgürleşmesi olarak devrimci olan sekülerizm akıldışı ile akılsal olan, inanç, duygular ile akıl arasındaki ikiliği güçlendirir ve akılsal olmayanın, yani farkın kamusal, siyasi olandan dışlanmasını getirir. Rasyonel vatandaş diyeceğimiz bu politik özne kamusal alanda rasyonel olmayan tarafta kalan diğerlerinin dışlanarak ezilmesinin meşruiyetini sağlar.

Oysa Braidotti'nin işaret ettiği yeni durumda, yani insandan sonra gelende, yeni teknolojinin dolayısıyla oluşan yeni bağıntılar insan-insan dışı, makine-organizma, doğal olan-yapay olan arasındaki sınırı geçirgen hale getirir ve hibrit kimliklerin, yeni ilişkiselliklerin, yeni etkileşimlerin ortaya çıkmasına imkân verir. Braidotti, Donna Haraway'den aldığı doğakültürler kavramı üzerinden bunu

şöyle açıklar: “İnsan doğası kavramının yerini bir “doğakültürler” [*naturecultures*] sürekliliği alır. Doğakültürler fikri, imtiyazlı insan yaşamı (*bios*) ile hayvanların, insan olmayanların ve insanlıktan çıkarılmış insanların yaşamını imleyen *zoe* arasındaki kategorik ayrıma son verir” (agy., 2021a, s.25).

Doğal olan ile kültürel olan arasındaki ayrım ortadan kalkmaya başlar, posthümanist kurama göre her şey *doğakültürel* açıdan ele alınmalıdır çünkü doğa, kültürden bağımsız bir ontolojik kategori değildir; doğa ile kültür arasında bir süreklilik vardır. Bu da “türümüz, politikamız ve bu evrenin diğer sakinleriyle ilişkimize dair temel, ortak referans noktasının ne olduğu hakkındaki düşüncemizde nitel bir değişimi” beraberinde getirir (Braidotti, 2014, s.11). Ancak bu, insanın tamamen reddedildiği anlamına gelmez. Braidotti'ye posthümanist insan ve insana bağlı sistemlerin, bilme biçimlerinin, kavramların ve varoluş tarzlarının sorgulanmasını ve türe bağlılıktan vazgeçilerek “İnsan'ın...yerinden edilme imkanı”nın sunulmasıdır (agy., 2014, s.12). Burada yerinden edilecek olan insan ““insan tabiatına” ilişkin toplumsal sözleşme halini almış tarihsel bir inşa” olarak insandır (agy., 2014, s.37).

Hümanizm krizi, hümanizmin rasyonel, bütünsel öznesinin dışlamış olduğu ötekilerin yeniden ortaya çıkmasıyla başlamıştır ve bu başkaldıran ötekilerin dillendirdiği şey öznenin krizidir. Yukarıda belirttiğimiz gibi hümanizm, insanı hem tüm bağlarından soyutlayarak (birey) düşünmüş hem de onu tüm ilişki örüntülerinin ve anlamın merkezi ve kaynağı olarak konumlandırmıştır. West'in ifadesiyle, “epistemolojide özneye özel bir önem atfedilmesi, metafizikte dünyanın indirgeyici bir tarzda nesnelleştirilmesine tekabül eder” (West, 2016, s.268). Çünkü hümanizmin öznesi konumlandırılmış, ayrıcalıklara sahip, karşıtını oluşturarak kendini kuran, hegemonik bir öznedir. Bu özne kendi dışındaki her şeye kendi üstünlüğünü dayatır. Dolayısıyla posthümanist proje dışlanmış ötekilerin fark kategorisini politikanın merkezine koymasındır; feminist, queer, postkolonyal vb. eleştiriler sayesinde yeni posthümanist özneler için alternatifler ortaya çıkmaktadır.

Braidotti "insan" teriminin karmaşık ve incelikli doğasını ele almakta ve bu terimin tarafsız ve evrensel olarak uygulanabilir bir kategori olmaktan uzak olduğu iddia etmektedir. İnsan terimi toplumsal beklentileri ve ayrıcalıkları beraberinde taşıyan normatif bir etiket olarak işlev görmektedir. İnsanlar "insan" a atıfta bulunduğu anda, bunun genellikle ayrımcı sonuçlara yol açtığını, farklı birey grupları arasında yapısal bölünmeler, hiyerarşiler ve eşitsizlikler yarattığını görmezden gelirler. İnsanlık kavramı, hiyerarşik bir ölçek boyunca eşit olmayan bir şekilde dağılmış olarak tasvir edilmekte ve hümanist bir ideal olarak "İnsan" ın belirli bir versiyonunu zirveye yerleştirmektedirler. Daha önce değindiğimiz gibi, bu idealize edilmiş figür erkeklik, beyazlık, Avrupa merkezilik, zorunlu heteroseksüelliğe ve üremeye bağlılık, fiziksel yetenek, kentleşme ve standartlaştırılmış bir dil kullanımı gibi belirli özelliklerle karakterize edilmektedir. Rasyonel insanın bu şekilde somutlaştırılması, uzun bir dönem boyunca çeşitli aktivist hareketler -feministler, ırkçılık karşıtları, siyahlar, postkolonyal yerliler ve ekoloji aktivistleri- tarafından eleştiri konusu olmuş ve bu normatif kategorizasyonlarla ilgili süregelen zorlukların altını çizmiştir. Braidotti bizi insan olma kavramının doğasında bulunan kimlik, ayrıcalık ve ayrımcılık arasındaki karmaşık etkileşim üzerine düşünmeye sevk etmektedir (Braidotti, 2020).

Posthümanist politikadan liberal kimlik mücadeleleri anlaşılmamalıdır. Zira bunlar Batı sömürgeciliğinin özgürleş(tir)me ideolojisini devam ettirirler. Avrupa'da kadınlar özgürleşirken Avrupalı olmayana karşı silahlı mücadeleyi doğrudan olmasa bile desteklerler. Bu jeopolitik ayrım özgürlük adına Batılı olmayan ülkelere ve Batılı olmayan kişilere "müdahale"nin yolunu açar. Seküler kadınlar Müslüman "kızkardeşlerini" özgürleştirme idealiyle Avrupa sömürgeciliğinin destekçisi olurlar. Avrupa kentlerinde beyaz kadınlar özgürce sokakta eylemdeyken göçmen kadınlar onların yerine evlerini ve dünyayı temiz tutmakla meşguldürler (bkz. Verges, 2019). Kadınların, LGBTİ+'ların eşitlik ve tanınma mücadeleleri Avrupa kimliğinden ve onun hümanizm, rasyonellik ve evrensellik ideallerinden vazgeçmezler ve Batı'nın sömürgeci üstünlüğünün suç ortağı olurlar. Başka deyişle bu politikalar, eril heteroseksist tahakkümü yerinden

etmeyi hedeflemişlerse de “ötekiler” ile olumlayıcı bir yakınlık kurmayı başaramadıkları ve tek etik ve politik fail olarak insanı merkeze koymaya devam ettikleri için posthümanist değillerdir. Daha radikal bir politika için öznellik bedensel kimlikler temelinden sıyrılmalı ve hümanizm tamamen reddedilmelidir.

Braidotti, amacının “karmaşıklıktan yana ve oluş etiğine dayalı radikal bir posthümanist öznellik” (Braidotti, 2014, s.61) modeli ortaya koymak olduğunu söyler. Böylece üniter bir özne yerine göçebe özneliği, benmerkezci bireycilik yerine benlikle başkaları arasında bir karşılıklı bağılılığı önerir. posthümanist özne(ler), Braidotti'nin tanımıyla “insan ve insan olmayan faillerle karşılıklı ilişkiler kuran maddi bakımdan iliştilirilmiş, çok-katmanlı, göçebe bir kendiliktir” (agy., 2014, s.54). Bu bağıllık bir gezegensel felaket karşısında tüm canlıların tehlike altında olmasına bağlanan olumsuz bir ilişkisellik türü değildir, daha çok “özneyi başkalarıyla ilişkilerinin akışı içerisinde konumlandıran olumlayıcı bir bağdır” (agy., 2014, s.61). İnsan sonrası düşünce yaşamın *bios*'tan *zoe*'ye genişletilmesi (bkz. Çelik, 2019) ve böylece insan ve insan-olmayan özneler arasında bir bağıntı tesis etmeye ve yeni bir toplumsallığı “cisimleşme, cinsellik, duygulanımsallık, empati ve arzu” (agy., 2014, s.37) ile temellendirmeye yöneliktir.

Kovid-19 sürecinde yazdığı “*We” Are In This Together, But We Are Not One and the Same* (“Biz” Bu İşte Hep Beraberiz, Fakat Bir ve Aynı Değiliz”) makalesinde virüsü ve salgını posthümanist bir perspektiften ele alır. Braidotti'ye (2020) göre salgın, yalnızca virüs salgını değildir, insanın doğayı sömürsünün, Avrupa sömürgeciliğinin ve kapitalizmin politik-kültürel bir sonucudur. Doğanın pasif bir töz olmadığının göstergesidir. Virüs bu anlamıyla doğal değil, *doğakültürel*dir, çünkü yalnızca doğal yaşam anlamında *zoe* üzerinde etkin bir güç olarak değil fakat insani yaşam anlamında *bios* üzerinde de kendini göstermiştir. “Kovid-19 gibi, insanın çevreye ve ekolojik kaynaklara müdahalesinden doğmuş olan virüsler insan kökenlidir (*anthropogenic*) ve dolayısıyla tam da insanın yaptığı kadar ayırım yapar. Kitlel toplumsal eşitsizliklerin indikatörü olarak işler” (Braidotti, 2020, s.2). Karantina günlerinde yaşam mefhumu *zoe*'ye

geniřletildiğinde *antropos/bios* hiyerarřisine dūřmeden posthūmanist bir yakınlāřma kurulabilir. Virūř toplumsal eřitsizlikleri daha gōrūnūr kılmıř olsa da bir yandan hepimizin kapalı olmasından dolayı herkesin eve kapalı olmanın ne demek olduđu, korku ve umutsuzluk gibi duygularla ortaklařtıđını sōyler. Duyguların karmařıklıđı ve iřsel řeliřkileri bu posthūmanist duygusal yakınlāřmadır (agy., 2020, s.1).

Tūm bu gūçlū ve eleřtirel tutumuna rađmen Braidotti'nin siyasi projesi ve politik faili kanımızca eksik gōrūnmektedir; řūnkū Braidotti politik failliđi tūm varlıklara geniřlettiğinde varlıklar arası dūz (*flat*) bir ontoloji kurmuř olur (Foster, 2023). Bu noktada “mevkilenmiř” politikanın ne olduđu sorusu belirsiz kalır. Braidotti ileri kapitalizmi, neoliberalizmi, toplumsal eřitsizliđi ve adaletsizliđi eleřtirirken (Braidotti, 2014; agy., 2021) ona alternatif bir řey önermez. Esas amacı hūmanizmin (insanmerkezci) őznesinin yerine bařka bir őzne tasarımı geřirmektir; ancak politik alana dair sōylemleri yalnızca yorumlama dūzeyinde kalmaktadır; somut alternatifler önermemektedir. Olumlayıcı siyaseti ve oluř metafiziđi onu etiđin iēine gōmūlū kılmaktadır.

İnsan sonrası durumu dūřūnūrken ve politik bir analiz iēinde failliđi salt bir virtūel kuvvet olarak ele almak ve politik eylemleri tūm eylemlere geniřletmek kaēınılmaz olarak bizi ontolojiye gōtūrūr, oysa ihtiyaēımız olan radikal bir politik gōrūřtūr. Yeni Zelanda'da nehrin hukuki olarak temsil edilmesi⁴ ve hukuki haklara sahip olması posthūmanist bir aēıdan kutlanabilir; ancak bu hukuk hālā hūmanist ve kapitalist ideolojinin devam ettirildiđi bir ekonomi-politik yapının hukukudur ve nehrin “insani haklar”a sahip bir őzne olarak insansılařtırılmasından bařka bir řey deđildir. Mesele nehrin sōmūrūlmesini ortadan kaldırmak mıdır, yoksa daha az sōmūrūlmesi iēin onun insanlar tarafından temsil edilmesi midir?

Oysa politika, en basit haliyle, toplumdaki temel şelişkileri ele alarak devlet ve hukuk gibi politik örgütlenmelere dek ulaşacak şekilde, toplumsal

⁴ Bkz. New Zealand river granted same legal rights as human being. (2020) <https://www.theguardian.com/world/2017/mar/16/new-zealand-river-granted-same-legal-rights-as-human-being#:~:text=In%20a%20world-first%20a,an%20ancestor%20for%20140%20years.>

yapılanmayı ve düzeni kapsayan bir etkinlik, eylemlilik olarak anlaşılmalıdır. Politikanın salt bir hak talebi, hukuk mücadelesi olduğu fikri kapitalizmin, politikanın merkezini kendi yol açtığı çelişkilerden düzen içi “çözüm”lere kaydırmasının bir sonucudur.

Braidotti, makinelerin “içsel bir hümanist failliği” olmadığını söylediğinde teknolojinin ahlaki olarak nötr olduğunu savunduğunu ifade eder (Braidotti, 2014, s.56). Buna göre makineler doğru ile yanlış ayırmada, tercihleri doğru olarak yapmada önsel bir kudrete sahip değildir; makinenin, eylemleri üstünde sorumluluğu yoktur. Peki bu durumda sorumlu kim olacaktır? Robotlara yüklenecek etik değerler kimin değerleri olacaktır? Braidotti bir “makine” etiği önerirken sanki kapitalizm ve emperyalizm kelimelerini kullanmaktan imtina ile kaçınır gibidir. Zira makinenin etiği dediğimiz şey makinenin yapıldığı koşulların, yapıldığı tarihsel momentteki egemen sınıfın etiğidir. Makine ya da daha geniş bir perspektiften ele alırsak teknoloji, politik bir sürecin parçasıdır ve “ona ilişkin sorunların, kullanım biçiminin olduğu kadar teknolojinin kendi doğasının sonucu” olduğu unutulmamalıdır (Dickson, 1992, s.36). Yani militarist bir dünyada atom bombasının bir ülkeye atılacağı atomun parçalandığı bilgisinin çıkışından öngörülebilirdi; pratik deneyler kesinlikle teorisinin doğrulanması için değildi.

Bugün teknolojiye en çok maddi kaynak ayıranların askeri teçhizat üreten özel şirketler ve güçlü emperyalist ülkeler olması tesadüf değildir. Bu nedenle robotlar, biyoteknolojik araçlar, tıbbi ilaçlar, genetik ilerlemeler vs. “doğa”ları gereği kapitalist ve militarist olacaklardır. Makineler de daha üretildikleri andan itibaren şiddetin, sömürünün aracı olmakla birlikte öznesi de olacaklardır. Bugün önsel bir bilgi olarak yalnızca öğrenmesi kodlanan bir yapay zekânın internet üzerinden ya da insanları gözlemleyerek öğreneceği için hâkim hegemonik söylemi ve etiği devam ettirmesi neredeyse kaçınılmazdır. Bunun için suçu yalnızca onu üreten insanlara atmak da bir yetişkin insanı yaptığı eylemlerden dolayı değil de yetiştiği çevreden ve ebeveynlerinden dolayı böyle olduğu yönünde eleştirmekten öteye gidememeye benzer. Makine nötr ya da değil, söylenmesi gereken söz, yapılan eleştiri buranın ilerisine gitmeli ve var olan

ideolojiyi hedef alarak yerine bir alternatif önermelidir. Hukuki reformlar değil, o hukukun işleyicisi olduğu tekno-politik sistemin değiştirilmesi hedeflenmelidir.

Bu tezin ilk bölümünde hümanizmin tarihi, bir ideoloji olarak nasıl geliştiği ve ona karşı geliştirilen epistemolojik, ahlaki ve politik eleştiriler ele alınarak “İnsan”ın girmiş olduğu krizin kaynağını tespit etmek amaçlanmıştır. Spinoza, Nietzsche ve Marx’ın eleştirileri ekseninde günümüzdeki öznellik, politika ve etik tartışmaların temel kavram setleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

Modern dönem filozofu olarak Spinoza, çağdaşlarının aksine modernizmin temel unsurları olan rasyonalizm, akıl ve insanın ontolojik üstünlüğü gibi kavramları eleştirmiş ve bu nedenle günümüz posthümanist tartışmalarında önemli bir referans noktası olmuştur. Spinoza, insanmerkezci ideallerin yerine tüm varlıklar arası kurulan ilişkisellikten ve bağıntılardan çıkan bir etik önermiştir. Onun zihin ve bedenin birliğini vurgulayan felsefesi, hem zihni bedenden üstün gören Kartezyen özne anlayışına karşı çıkar hem de insanı diğer varlıklardan üstün gören hiyerarşik düzenlemelere karşı çıkarak tüm varlıkların eşit olduğu bir ontolojik anlayış sunar. Spinoza’nın bu düşünceleri, doğanın tüm varlıklarının birbiriyle bağlantılı olduğunu savunan posthümanist teoriye katkı sağlar. İnsan akli ve bedeni arasında bir ayrım yapmayan ve insanı doğanın bir parçası olarak gören Spinoza, modernitenin insana atfettiği üstün konumu sorgular ve doğadaki tüm varlıkların eşitliği üzerine bir etik ve politik bakış açısı geliştirir.

Nietzsche ise felsefesini insanmerkezli düşüncenin temellerini yıkmaya adanır. Ona göre hümanizm, Tanrı’yı alaşağı ederek insanı onun yerine koymuş, böylece insanı aşkın bir varlık olarak yüceltmıştır. Hümanizm, insanı akıl, ahlak ve özgürlük gibi ideallerin taşıyıcısı olarak konumlandırırken, Nietzsche bu idealleri eleştirir ve bu ideallerin insanın doğal ve yaratıcı yanını bastırdığını savunur. Tanrı’nın ölümünü ilan eden Nietzsche, hümanizmin Tanrı’nın yerini insanla doldurarak insanı kutsallaştırdığını ve insani olmayan yaşamın değerini azalttığını ileri sürer. Ona göre insan doğanın bir parçası olarak, çokluğa ve sürekli oluş haline dayalı bir varlıktır. Braidotti Nietzsche’nin yaşamı olumlamasında ve

insanın kaotik ilişkiler içerisinde oluşan benliğinde posthümanist etiği ve politikayı bulur.

Hümanizmi bir burjuva ideolojisi olarak tanımlayarak onu politik perspektiften eleştiren Marx ise hümanizmin soyut öznesinin aslında mevcut üretim ilişkilerinden doğan tahakkümün devam ettirilmesi için egemen sınıf tarafından pazarlanan bir ideal olduğunu söyler. Marx, tarihin ve politikanın temellerini insan doğasında aramak yerine, emek, değer ve üretim ilişkilerine odaklanır. Burjuva hümanizminin insanı soyut, statik ve evrensel bir varlık olarak sunduğu insanın karşısında Marx, insanın tarihsel ve toplumsal bağlamda dinamik bir varlık olduğunu vurgular. Marx'ın yabancılaşma kavramı, insanın kendi emeğinden, ürettiği ürünlerden, doğadan ve en sonunda kendisinden uzaklaşmasını ifade eder. Bu süreç, kapitalist üretim ilişkileri içinde ortaya çıkar ve emeğin ürünlerinin işçiden bağımsız, yabancı bir güç haline gelmesiyle başlar. İnsan, ürettiği şeyler üzerinde kontrolünü kaybeder, bu da onu hem fiziksel hem de zihinsel olarak kendi varoluşundan yabancılaştırır. Yabancılaşma, insanın toplumsal ilişkilerinden, doğayla olan bağlarından ve nihayetinde kendi özünden kopmasına yol açar. Bu durum, insanı kendi ürünlerine ve doğaya karşı düşmanca bir duruma getirir, bireyleri birbirinden izole eder ve toplumsal ilişkileri bozar. Marx'ın metabolizma kavramı, insan ve doğa arasındaki karşılıklı ilişkiyi ifade eder. Bu kavram, insanın doğayla sürekli bir (diyalektik) etkileşim içinde olduğunu ve bu etkileşimin, insanın yaşamsal süreçlerinin temelini oluşturduğunu vurgular. Marx, doğayı insanın organik olmayan bedeni olarak tanımlar; yani insan, doğa aracılığıyla var olur ve hayatta kalır. Kapitalist sistemin bu metabolik ilişkiyi bozarak, insanı doğadan kopardığını savunur. Yabancılaşma süreci, bu metabolik ilişkinin bozulmasıyla, doğanın nesneleştirilmesine ve insan-doğa ayrımının derinleşmesine yol açar. Marx'a göre, kapitalizmin aşılması, insan ve doğa arasındaki bu metabolik ilişkinin yeniden kurulmasını sağlayacak ve insanın doğayla uyumlu bir şekilde var olmasına olanak tanıyacaktır.

Tezin ikinci bölümünde ise Rosi Braidotti'nin eleştirel posthümanizm kuramının temelleri açıklandıktan sonra çağımızdaki ekolojik ve politik krizin

itici gücünü tanımlamak için Antroposen ve Kapitalosen kavramları ele alınacaktır. Ardından Bradiotti'nin posthümanist özne projesi olarak göçebe öznellik hakkındaki görüşleri sunularak politikayı ve politik öznelliği hangi noktadan kurmaya çalıştığı anlatılacaktır. Son olarak Braidotti'nin gözden kaçırdığı noktalar Marx'ın görüşleri etrafında vurgulanarak yeni bir özgürleşme politikası için gerekli olan yöntemden bahsedilecektir.

21. yüzyılın en büyük sorunlarından birinin "insanlık krizi" olduğunu savunan Braidotti'ye göre insan kavramı tarih boyunca belirli bir perspektif ve dönem içinde tanımlanmış, idealize edilmiş ve evrensel bir standart olarak sunulmuştur. İnsandan sonra gelenin ne olduğuna dair pek çok imgesel anlatı ortaya çıkmıştır. Braidotti'ye göre ileri kapitalizm biyogenetik teknolojiler, nörobilim, robotbilim gibi gelişmelerle bütün bir yaşamı bir pazar nesnesi haline getirerek posthümanist bir duruma geçişi sağlamıştır. Bu nedenle öznellik, faillik gibi kavramların insanmerkezci olmayan, insan olmayan varlıklarla ilişkiselliğimizi göz önünde bulunduran bir şekilde yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Posthümanist düşünce, insanı diğer canlılar, teknolojiler ve çevre ile ilişkisel bir varlık olarak ele alır. Bu bakış açısı, insanı diğer varlıklarla eşit bir düzleme yerleştirir ve insan olmayan varlıklarla daha etik ve sürdürülebilir ilişkiler kurulmasını savunur. Bu, aynı zamanda mevcut toplumsal, ekonomik ve politik yapıları sorgulamamıza ve bu yapılar içinde yeni dayanışma ve topluluk bağları inşa etmemize olanak tanır. Posthümanist özne sabit ve atomik bir kimlikten ziyade, çoklu aidiyetler ve farklılıklar üzerine kurulu, ilişkisel bir özne olarak tanımlanır.

İnsanlığın ilerleme ve akıl gücüne olan inancın sarsılması, insanı yalnızca beşerî bir varlık olarak değil, aynı zamanda doğa üzerinde güçlü bir jeolojik ve atmosferik kuvvet olarak kabul eden yeni bir paradigma değişimini beraberinde getirmiştir. Bu değişim, insanlık tarihini yeryüzü tarihiyle iç içe geçen bir şekilde okuma ihtiyacını doğurmuştur. Antroposen terimi, en genel ifadesiyle, insan eylemlerinin jeolojik bir kuvvet haline geldiği yeni bir çağın başlangıcını ifade eder. Bu kavram, insan faaliyetlerinin Dünya'nın ekosistemleri ve jeolojik

süreçleri üzerindeki derin etkisini kabul eder ve insan-doğa ilişkisine dair anlayışımızda bir değişimi temsil eder. Antroposen, insan merkezli düşüncenin sınırlarını açığa çıkarır ve daha kapsayıcı, ekolojik olarak duyarlı bir anlayışa geçilmesi gerektiğini savunur. Jason W. Moore'un Kapitalosen adlandırması ise, çevresel bozulmanın başlıca nedeninin genel olarak insan faaliyetleri değil, kapitalist sistem olduğunu vurgular. Kapitalosen, doğayı ve insan-doğa ilişkilerini kapitalizmin tarihsel gelişimi ve güç dinamikleri çerçevesinde ele alır. Bu kavram kapitalizmin doğa üzerinde nasıl egemenlik kurarak onu bir sömürü kaynağı haline getirdiğini ve bu süreçte ekolojik krizi nasıl derinleştirdiğini açıklar. Kapitalosen kavramı, çevresel değişimi yalnızca insanlığın genel eylemlerine bağlamaz, aksine kapitalizmin doğa üzerinde nasıl egemenlik kurduğunu ve ekolojik krize nasıl katkıda bulunduğunu açıklar. Bu perspektif, çevresel sorunları ele alırken insan eylemlerini merkeze almak yerine, kapitalizmin ekosistemler üzerindeki etkisini ve bu sistemin yarattığı sömürü ilişkilerini anlamayı da sağlar.

Braidotti'nin göçebe öznellik projesi insanlığın içinde bulunduğu krizden çıkabilmesi için kurulabilecek alternatif ilişkileri ve özgürleşme politikalarını sunmayı hedefler. Bu özne anlayışı, sabit kimlikleri reddeden, merkezsiz ve çoklu etkileşimlere dayanan bir yapıya sahiptir. Bu yaklaşım, insanın dünyadaki diğer varlıklarla kurduğu ilişkileri ve bu ilişkilerin sürekli olarak değişen doğasını vurgular. Göçebe özne, hiyerarşik olmayan, rizomatik bir yapı içerisinde varlıkların birbirine bağlı olduğu ve sabit bir gerçekliğin olmadığı bir öznellik anlayışını temsil eder. Braidotti'ye göre göçebe oluş, bireyin veya öznenin sabit bir kimlik veya konumda kalmadığını, sürekli bir değişim ve yeniden yapılanma içinde olduğunu ifade eder. Bu oluş hali, bireyin farklı bağlamlar ve durumlar içinde sürekli olarak yeniden tanımlandığı, sınırları belirsiz ve akışkan bir varoluşu temsil eder. Göçebe oluş, yerleşik ve durağan bir kimliğe sahip olma fikrine meydan okur, bunun yerine bireyin sürekli bir hareket içinde hem kendisi hem de çevresiyle etkileşim halinde olduğunu vurgular. Göçebe öznellik ise bu göçebe oluşun bir yansımasıdır ve öznenin çoklu kimlikler, ilişkiler ve bağlamlar arasında sürekli olarak değiştiğini ve dönüştüğünü ifade eder. Göçebe öznellik, sabit kimliklerin ve kategorilerin ötesine geçerek, bireyin deneyimlerini,

ilişkilerini ve etkileşimlerini ön planda tutar. Braidotti'ye göre göçebe öznellik, bireyin iktidar ilişkileriyle müzakere ederek, bu ilişkiler üzerinden özne olarak şekillendiği bir süreçtir. Bu süreç, öznenin toplumsal, kültürel ve politik bağlamlarda sürekli olarak yeniden tanımlanmasına olanak tanır.

Sonuç olarak “kriz” olumsuz bir anlama sahip olsa da ortaya yeni bir şey çıkması ve kavramlarımızın yeterli olmadığı anda yeni olanakları düşünmek için bulunmaz bir fırsattır. Posthümanizm bize mevcut (insanmerkezci) politikaların temelden sorgulanması ve eleştirilmesi imkanını verir. Hümanizmi ele alınırken onu kapitalist ilişkiler bağlamında ve tarihsel olarak ele almak önemlidir; çünkü hegemonik, sömürgeci bir özne inşa eden toplumsal ilişki biçimleri ve onun ardındaki üretim ilişkileridir. Yoksa, politik özne olarak insanı ele almakta bir beis yoktur, zira insan-olmayan şeylerle, gezegenle kurulan ilişkideki hegemonik yapının esas nedeni kapitalizmin insanı emeğine yabancılaştırmasıdır.

Eleştirel posthümanizm, özneyi insan olmayan tüm varlıklara genişleterek politikayı insan-insan ilişkisi dışında düşünmemizi sağlamış olsa da etkin bir politik özgürleşme kuramı ortaya atamamış ve imgesel olmanın ötesine geçememiştir. Posthümanizm tartışmaları toplumsal ilişkileri, sınıf tahakkümünü ve doğayla kurulan özgün ilişkinin tarihselliğini sorunsallaştırmamaktadırlar. Oysa Marksizm mevcut krizi ortaya çıkaran ekonomik, toplumsal ve ekolojik yapıları analiz etmek ve mücadeleyi politik ve tarihsel bir zemine oturtmak için bize somut bir perspektif sunar. Çünkü krizi yaratan üretim biçiminin değiştirilmesi bu üretim ilişkileri içinde tahakküm altına alınanlar tarafından, doğayla kopan ilişkisini yeniden yaratmaya adanmış bir mücadele ile mümkündür (Foster, 2023).

BİRİNCİ BÖLÜM

HÜMANİZM TARTIŞMALARI

1.1. Hümanizmin Tarihi

Bugün hümanistin kim olduğu sorusuna pek çok cevap verilebilir, çünkü hümanizm kelimesi oldukça esnek bir anlam kazanmıştır. İnsan sevgisi, insanlara önem verme, yaşam karşısında insanı merkeze koyma gibi pek çok farklı anlamda kullanılmaktadır (Law, 2011). Ancak konumuz bakımından bir sınır çizebilmek ve hümanizmi esas anlamıyla ele almak adına onu belli bir tarihsel gelişim ve değişim içinde okumak ve anlamak gereklidir.

Hümanizm kelimesi "Latince *humus*tan yani "dünya" ya da "yeryüzü"nden gelmektedir. Bunun sonucu olarak *homo* kökenli dünyalı ve *humanus* kökenli dünyevi insan gibi" kelimeler de bu kökten türemiştir (Davies, 2010, s.134). İnsan Antik Yunan'dan bu yana ne olmadığına göre, yani cansız varlıklar, diğer canlı varlıklar (bitki, hayvan) ve tanrılar (*divinitas*) olmadığı yönünde tanımlanır. Roma'da *homo humanus* (dünyevi/medeni insan) karşısı olduğu şey üzerinden tanımlanır, yani *homo barbarus* üzerinden (bkz. Heidegger, 2013), Ortaçağ'a gelindiğinde bilgi üzerinden ayırım devam ettirilir: Tanrısal ve dini konularla uğraşan *divinitas* ve dinsel yaşamın dışındaki pratik yaşamla ilgilenen *humanitas*. Daha sonra antik kaynakları öğreten İtalyanlar kendilerine *umanisti*, yani hümanist demişlerdir (agy., 2010, s.134). Başta humanistas Yunanların *paideiası* ile birlikte düşünülmüş ve eğitimle ilgili olarak tanımlanmıştır.

Nauert'e (2011) göre hümanizm Rönesans'ta felsefi bir akım olarak değil, eğitimle alakalı bir tavır olarak ortaya çıkmıştır, bu nedenle ilk dönemlerinde hümanizm felsefi bir akım değildir (Nauert, 2011, s.290). Hümanizmi bir ideoloji olarak temellendirmek adına Rönesans'ta bunun temelini arayanlar esas olarak 19. yüzyıl Aydınlanmacıları olmuştur.

Bu bakış açısına göre, bilindiğinin aksine Rönesans büyük bir aydınlanmadan ziyade doğa bilimleri ve metafizikten kopuşu ifade eder. Eğitim doğa biliminden ve teolojiden çıkarak insanı merkeze alan politika, etik ve retorik

gibi konulara kaymıştır. Ruhun ölümsüzlüğü gibi konular Platon'a geri dönülerek çözülmeye çalışılmıştır (Nauert, 2011, ss.91-93). Rönesans'ta özgün bir felsefi ortaya konulamamasının sebebi bu eğitimin esas olarak İtalya şehir devletlerindeki yurttaşların politika yapması için yararlı olacak bilgilerden ibaret olmasıdır. Sıradan yurttaşlar felsefeyle ilgilenmiyorlardı çünkü bunun "etik dışında bunun sıradan insanın yaşamı açısından yararsız olduğunu düşünüyordu" (agy., 2011, s.93).

Nauert o dönem ortaya çıkan bu hümanizme "Yurttaş Hümanizması" adını verir. Yurttaş hümanizması şehirde yönetime katılan (erkek) yurttaşların politik alanda etkin oluşudur. Bu yurttaşlığın reddedilmesi ve felsefeye dönüş bilinenin aksine doğalcılığa dönüşle değil, yeni teoloji ile olmuştur. Ficino gibi bilginler Antik Yunan'a, özellikle de Platon'a dönerek Hristiyan dogmalarını yeniden temellendirmeye çalışmışlardır ve bunlar da çoğunlukla kilise öğretilerine ters düşmüştür (Nauert, 2011, s.94). Tinselleştirilmiş bu yeni din doğanın da tinselleştirilmesini getirmiştir. Rönesans insanı doğayı büyülü bir şey gibi görmeye başlamıştır.

Platon'un hiyerarşik varlık anlayışına dayanan bu yeni doğa görüşü doğada büyük bir harmoni ve denge olduğunu iddia eder. Nauert'in ifade ettiği gibi "evrensel hiyerarşinin çeşitli bölümleri yakından ve gizemli bir biçimde birbiriyle bağlantılıdır ve varlığın bütünü, parçaların birbiriyle uyum içinde eşduyumla titreştikleri akort edilmiş büyük bir çalgıya benzetilmiştir" (Nauert, 2011, s.96). Platoncu görüş doğada büyüğü gördüğünde o dönemde magus'lar türemiştir. Bunlar insanın hem tinsel hem de cisimsel olduğu için en değerli varlık olduğu için iki dünyada da etkin olacağına inanıyorlardı. Nauert (2011, s.97) şöyle özetler:

İnsan doğasına ilişkin önceki hümanist betimler kurgusal felsefeden kaçınıyor ve insanın büyüklüğünü ahlaki üstünlük, toplumla dayanışma, siyasal bağlılık ve günlük iş ve aile ilişkileriyle -etkin yaşam- ilgili olarak betimliyordu. Öte yandan, Ficino'nun insan doğasını yüceltmesi insanın görkemini tefekkür bağlamında tanımlıyor ve gündelik yaşamın değerlerini kabul etmiyordu.

İnsanlara yeni bir tinsellik sunan Ficino onlara seçkin ve ayrıcalıklı bir grup olma fikrini de aşıyordu. Böylece eski hümanist ve Aristotelesçi

materyalizmin yerine büyü bir hümanizm geçirilmiştir. Artık merkez konu özgür insanların yönettiği politik bir sistem değil, belli bir ayrıcalıklı kesimin - hatta kişinin- yönettiği Platoncu devlet modeline kaymaya başlamıştır (Nauert, 2011). O dönem kurulan ütopyalara bakıldığında, örneğin Campanella'nın *Güneş Ülkesi*'nde bu yapılanma görülebilir.

Bir başka düşünür Pico ise Ficino'nun Hristiyanlığın evrensel bir din olduğu görüşünü kabul etmekle birlikte doğa konusunda Aristotelesçi bir tutumla Hristiyanlığı sentezlemiştir. Ona göre doğada özgür olan tek canlı insandır. İnsan hem doğadaki yerini hem de kendi doğasını seçmekte özgürdür. Eğer bedensel hazlarına ağırlık verirse hayvan olur, eğer tinselliğe ağırlık verirse tinsel bir varlık olur. Buna göre insanın belirli bir doğası yoktur, insan özgür seçimleriyle kendini var eder.

Ancak ne Ficino'nun ne de Pico'nun eserleri tüm İtalya'da etkili olmuştur. Çünkü dinde Platoncu geriye gidiş pek çok kişi tarafından kabul görmemiştir ve Rönesans eğitimi Latince, politika, etik ve retorik ile sınırlı kalmıştır. Öte yandan Latince'yle birlikte yerel dilde de eserler ortaya konarak daha fazla kişiye erişimi sağlanmıştır (Nauert, 2011). Elbette bu okuyucu kitlesinin aristokrat, eğitilmiş erkek yurttaşlar olduğu unutulmamalıdır, zira okuma yazma bilen bu ayrıcalıklı sınıftır.

Ortaçağ'dan Rönesans'a geçişin diğer önemli göstergelerinden biri sanatçının toplum içerisindeki konumunun değişmesidir. Ortaçağ'da sanatçı bir zanaatçı gibi görülüyordu oysa Rönesans'la birlikte sanatçı gerçek insan doğasını yansıtan ve Antik Çağ'ın görkemini getiren kişi olarak görülmeye başlanmıştır. Rönesans'ta sanatın ayrıcalığını yansıtan şey gerçekçilik olmuştur. Ancak bu, gerçek şeylerin resmin konusu olması değildir. "Bu daha çok kavramsal bir gerçekçilik, bütün yapıtı bütünsel ve birleşik bir biçimde tasarlama ve her bir öğenin sanatçının genel görüşüne katkıda bulunmasını sağlamaktır" (Nauert, 2011, s.110). Burada önemli olan resmin gerçek etkisi yaratmasıdır.

Resimde ve heykelde ortaya çıkan perspektif insan bakış açısının sanatsal eserin merkezini oluşturduğunu göstermektedir. Bir mimar olan Alberti perspektifin matematiğini kavrayarak sanatçıyı bir bilim uygulayıcısı seviyesine yükseltmiştir (Nauert, 2011, s.120). Antik Çağ'ın sanatsal ilkelerine bu geri dönüş özellikle hümanist kentli sınıfın dikkatini çekti ve Medici gibi zengin ailelerin destekleriyle şehirler bu tarz eserlerle donatılmaya başlanmıştır. 15. yüzyılda Leonardo gibi ressamlar doğayla ve anatomiyle ilgili çizimler yapsalar da doğaya olan ilginin merkezinde bilim olmadığı için bu çizimlerin o dönemde bilime bir katkısı olmamıştır.

Bu dönemde ortaya çıkan bir diğer meslek de mühendislik olmuştur. Matematiğin ve zanaatın birleşimi olan bu meslek hesaplamanın yanında tasarımı da kullanıyordu. Mühendislik⁵ zamanla o dönemin insanının sembolü olacak ve Galileo'ya ilham verecektir. Galileo *İki Büyük Dünya Sistemi* isimli kitabında konuşturduğu taraflardan birini mühendis olarak tanıtmaktadır ve diyalog bir limanda geçmektedir. Oysa daha önce bu tarz diyalog üzerine yazılmış metinlere bakarsak (örneğin Platon'da) konuşanlar daha çok politikacıdır (yurttaş) ve mekân da agoradır. Mühendis doğayı kontrol altına alarak onu matematikleştirmeyi, liman ise ticarete dayalı gelişen yeni ekonomik sistemi temsil etmektedir. Ancak Rönesans'taki bu matematiksel ilgi doğanın ölçülmesi ve hesaplanmasına dek genişlememiştir; çünkü doğaya büyüsel bakış devam etmektedir (Nauert, 2011). Burada daha çok pratik bir ihtiyaçtan ve yavaş yavaş yükselmeye başlamış ticaret burjuvasının etkinlik kazanmasından bahsedilebilir.

Hümanizm monarşi karşıtı cumhuriyetçilerin ilgilerine yönelik bir eğitim olsa da zamanla saray ve kilise tarafından da kabul görmüştür ve iyi yönetici yetiştirmede temel hale gelmiştir. Hümanizm Nauert'e göre henüz bir felsefe,

⁵ Ayrıca bu mühendislik anlayışı toplumsalı şekillendirmek için de kullanılan bir yöntem haline gelecek ve insan mühendisliği, toplum mühendisliği gibi kavramlar ortaya çıkacaktır. Haraway bu konuyu şöyle özetler: “Mühendislik direnç göstermeyen doğal nesneyi rasyonel toplumun çıkarı için yeniden kurmuştu. Kavramsal olarak hem kültür hem de insan mühendisliği insan doğasının şekillendirilebilir olduğunu farz etmişti ve altta yatan biyolojik mekanizmalar toplumsal manipülasyon için hammaddeyi sağlamıştı. İnsan mühendisliği toplumu bilinçli üretim ve yeniden üretim için yönetmek amacıyla doğanın rasyonel olarak kontrol edilebileceğini varsaymıştı” (Haraway'den akt. Kara, 2016, s.234).

ideoloji ya da dünya görüşü değildir, bir eğitim biçimidir. Ancak bu eğitim biçimi belli bir tür insanın yaratımını hedeflemesi bakımından ister istemez bir dünya görüşüne doğru değişim göstermiştir.

Öte yandan hümanist eğitim, ayrıcalıklı bir grup tarafından alınabildiğinden altsınıftan insanları elemiştir. Bu nedenle hümanizma, köylüler ve kentteki altsınıftan insanlar üzerinde etkili olmamıştır. Ayrıca hümanist eğitim de 17. yüzyıla kadar skolastik eğitimin yerini tamamen alamamıştır, çünkü hâkim felsefi görüş yine de kilisede etkin olan Aristotelesçilik'tir (Nauert, 2011, ss.264-265). 17. yüzyıldaki değişimin sebebiyse hümanizmden çok doğa bilimlerindeki ilerleyişle ilgilidir.

Nauert'e göre "hümanizma hem dünyevi yaşamı hem de kiliseyi yeniden canlandırmak üzere yola koyulmuş olabilirdi; ama birkaç yüzyıl sonra buyurgan ve özenle ortodoks bir toplumsal ve kilise düzenine siper olmuştu" (Nauert, 2011, s.267). Machiavelli, Bodin, Milton gibi düşünürlerin ortaya çıkmasını sağlasa da hümanist eğitim tartışmalı olmayan Yunan ve Latin kaynakların okutulmasını içeriyordu, zaten zamanla sarayın ve kilisenin de etkisiyle bu eğitim evcilleştirilmiştir. Ancak bu, hümanistlerin hiçbir değişime sebep olmadıkları anlamına gelmez. Hümanizmin bir eylem planı olmasa da eğitimin niteliğinde yapmış olduğu değişiklik üst sınıfın bakış açısında değişikliğe sebep olmuştur. Feodal ve askeri insanın yerine dünyevi ve okur yazar bir insan gelmiştir. Kalvinizm, Protestanlık, Lutherçilik gibi hareketlere ilham vererek dinin bölünmesi pahasına da olsa dinin yenilenmesini sağlamıştır.

Rönesans'ta bütünsel bir felsefi görüş ortaya konmamasının sebebi hümanizmin felsefi bir iddiasının ve amacının olmamasıdır. Hümanizm, düşünmeyi insan için bir araç olarak ele alır, ancak esas konusu genel olarak insanın ahlaki seçimlerdir. Buna ek olarak tinsellikten tam bir kopuşu ve doğaya yönelişi sağlamamıştır; çünkü etkin bir ideoloji ya da bakış açısı sunmamıştır.

Nauert'e göre "'hümanizma'nın Avrupa tarihindeki gerçek işlevi "Hümanizma" denilen yeni bir felsefeye biçim vermek değil, her türlü geleneksel

inancı geçersiz kılan entelektüel bir çözücü olarak işlev görmektir" (Nauert, 2011, s.269). Kısacası hümanistler Ortaçağ'ın felsefi sorunlarıyla uğraşmadılar ve bunlara karşı felsefi bir görüş ortaya atmadılar. Daha çok antik bilgelerin düşüncelerine dönerek bir altın çağ mitini aradılar. Bunun için Platon'a, Stoacılar, Epiküros'a döndüler ve oradan yeni ahlak anlayışları devşirdiler. Fakat bu düşünürlerin hiçbiri eğitimde Aristoteles'in felsefesinin ağırlığını ortadan kaldıramadı.

Yine de eski metinlere dönüş teolojik ve felsefi bilgidaki kesinliğin temeline, gerçeğin ölçütüne dair sorgulamalara yol açtı. Matbaanın gelişimi ve yaygınlaşması ile kutsal kitapların ve felsefe kitaplarının yerel dillere çevrilmesiyle bilgi daha geniş bir çevre için ulaşılır hale geldi. Bu da Ortaçağ boyunca hakikat olarak anlatılan Katolik dogmaların ve Aristotelesçilik'in sorgulanmasına yol açtı. Eğitimli çevrede duyumun güvenilirliği özellikle bir tartışma konusu haline geldi. Fakat yerine yeni bir bilgiye erişim yöntemi koymaktan ziyade Tanrısal esinin tek güvenilir kaynak olduğu iddiasını devam ettirdiler (Nauert, 2011, s.273). Başka deyişle gerçeğin kanıtlanması mümkün olmadığından gerçeğe ulaşmanın tek yolunun inanç olduğunu düşünmüşlerdir.

Hümanistlerin felsefede saldırdıkları bir alan da mantıktır. Aslında tümdengelimsel tasımın problemli olduğu düşüncesi geç skolastik dönemde ortaya atılmış ve yeni yöntemler geliştirilmeye başlanmıştır. Deneyimlerin art arda yazılarak genellenebileceği fikrini ilk ortaya atanlar geç skolastiklerdir (bu fikir daha sonra Galileo tarafından geliştirilecektir) (Nauert, 2011, s.283). Ancak hümanistlerin motivasyonu gündelik yaşamda karar almada işe yarayacak bir mantık arayışıdır. Onlara göre olumsal hayat olasılıklarla işler, kesin ve tümdengelimsel bir mantık evlilik, iş, politika gibi alanlarda işe yaramaz. Onlara göre olumsal alanda işe yarayacak olan diyalektiktir, retoriktir.

Buradan da görülebileceği gibi Rönesans düşünürleri insanı maddi hayatta eylemde bulunan pratik bir varlık olarak görse de yeni bir insan kavrayışına dair kesin bir bilgi ortaya koyamamışlardır. Aksine birden fazla, farklı doğrultuda görüş ortaya atılmıştır. Elbette bu, entelektüel ortamı beslemesi açısından

değerlidir. Kuşkuculuğun yükselmesi hem Ortaçağ'ın etkin Aristotelesçilik'inin hem dini dogmaların hem de bizzat hümanizmin kendisinin sorgulanmasını getirmiştir. Aristotelesçi doğa anlayışının yerine Platonculuk'u geçirenler de ne yazık ki tutarlı bir doğa anlayışı geliştirememişlerdir.

Kısacası antiklere dönerek ve onları inceleyerek ortaya bütünsel bir şey konulacağını düşünen hümanistler tam tersine "bir entelektüel kargaşa" yaratmıştır (Nauert, 2011, s.285). Akılcı kaynaklara yönelmekten çok mistik, büyüsel kaynaklara dönen hümanistler ortak ve kesin bir çözüm ortaya koyamamışlardır. Kuşkuculuk nedeniyle eski bilgileri sorgulamış olsalar da gerçeğe ulaşma konusunda yetersiz kalmışlardır.

Hümanistlerin getirdiği en önemli yenilik toplumu, insanı, ahlakı, dini vb. tarihsel bir çerçeve içinde anlayabilmiş olmalarıdır. "Rönesans Hümanizma'sı modern insanların kendi kimliklerini kavrama biçimleri üzerinde hep etkili olmuştur. Çünkü, hümanist tarih düşüncesi bizlere öncelikle bizim de hep değişen bir olaylar akışının ürünü olduğumuzu ve insan fizyolojisinin belirlediği sınırlar içinde tüm insan değerleri, düşünceleri ve göreneklerinin zaman ve mekâna bağlı ürünler olduğunu öğretmiştir" (Nauert, 2011, s.292).

Öte yandan yeni yeni ortaya çıkmakta olan ticaret burjuvazisi kültürde egemen olmaya ve yerleşik ve hiyerarşik toplumsal kalıpları sorgulamaya başlamıştır. Bu yeni tabaka özellikle deniz ticaretindeki gelişmelerle birlikte yeni kültürleri tanıma imkânına kavuşmuştur. Kültürün, doğanın ve insanın dinamik ve farklı olduğu sonucuna varmıştır. Bu farklılıklara rağmen bir evrensel insan tasarımı da ortaya koymuşlardır. Çünkü tüm bu farklılıkların üstünde tüm insanları bir araya getiren ve onlar arası ortaklığı tesis edecek bir insan tasarımına ihtiyaç duyulmuştur. Bu insan tasarımı kendini evrenselmiş gibi ortaya koysa da esas olarak Avrupalılar arası (temelde politik) bir ortaklığı tesis etmeyi amaçlamıştır. Zira yerli halklar hâlâ eksik ve aşağı görülmektedir.

Böylece insan bilginin ve anlamın kökeni, doğanın efendisi, politikanın ve tarihin tek öznesi olarak tanımlanmıştır. Tüm ayrımların ötesinde, tüm insanlarda ortak olduğu iddiasındaki bu insan özü tarafsız ve nesnel olarak sunulmuştur.

İnsanın, doğanın ve kültürün dinamik olarak anlaşılması tarih ve zaman anlayışını da değiştirmiştir. Artık zaman aşkın bir varlığın düzenlediği ve belirlenmiş bir şey değil, insanın egemenliğinde, onun eylemlerine bağlı olarak değişen bir süreçtir. Buna göre zaman bitimsiz, sonsuz ve tüm olanaklara açık bir alandır ve insanın bireysel iradesiyle bağlantılıdır (Ağaoğulları ve Köker, 2013, s.159). Ancak Rönesans'taki bu tarih anlayışı henüz ilerlemeci tarih anlayışına dönüşmemiştir, çünkü öncelikle doğa anlayışı olarak Antik Yunan'dan tam bir kopuş gerçekleştiremeyerek döngüsel zaman anlayışını devam ettirilmiştir. Çünkü tarihi bir ilerleme olarak kabul etmek, Ortaçağ'ı küçümseyen ve onu reddeden hümanistlerin Ortaçağ'ı Antik Çağ karşısında üstün bir yere koymasına demektir, ki bu da Antik Çağ'ı Altın Çağ olarak niteleyen hümanistlerin yapacağı bir şey değildi.

19. yüzyılla birlikte *humanistas* politik bir anlam kazanmış ve ideolojiye dönüşmüştür. 19. yüzyıl filozofları dünya kavrayışlarının kökeni için tarihe bakmışlar ve bu kökeni Rönesans'ta bulmuşlardır. Böylece tüm felsefenin, tarihin, bilimin (bilginin) ve sanatın konusu olarak insan merkeze ve temele yerleştirildiği başlangıç olarak Rönesans belirlenmiştir. Hümanizmin "anlam sorunu, semantiğe değil, politikaya, tanımlayıcı irade gücüne, "efendinin hangisi olduğu" sorusuna" bağlı hale gelmiştir (Davies, 2010, s.134).

Hümanizm bir eğitim perspektifinden bir ideolojiye dönüştükçe "insan"lık krizinin temel tartışma konusu olmuştur. Hümanizm ve insanmerkezciliğin yarattığı krizin tespit edilmesi ve aşılması için gerekli kavramsal ve teorik temeller Brauch de Spinoza, Friedrich Nietzsche ve Karl Marx'ta aranacaktır, çünkü bu filozoflar insanmerkezci dünya kavrayışına ontolojik, etik ve politik olarak kapsamlı eleştiriler ortaya koymuştur. Braidotti de eleştirel posthümanizm kuramında "insan" krizini tespit ederken özellikle bu üç filozofun eleştirilerinden yola çıkmıştır. Spinoza'nın varlık anlayışı, insanmerkezci paradigmanın

hiyerarşik varlık anlayışını ortadan kaldırarak insan-olmayan varlıkların da özne olarak kavranması konusunda bize düşünme alanı açacaktır. Nietzsche ise bize krizi tam olarak tanımlayıp yeni özgürleşme imkanlarını arayacağımız etik noktayı belirlememizi sağlayacaktır. Son olarak Marx'ın hümanizme dair eleştirilerinin tam olarak kavranması yeni bir politika için gerekli özgürleşme imkanlarının araştırılması yönünde bize zengin bir kaynak sunacaktır.

1.2. Spinoza ve Varlıklar Arası Etik Eşitliğin Ontolojik Temellendirilmesi

“[O]nlar, (...) doğanın o kadar sınırlı olduğunu hayal ederler ki, insanın (doğanın) en önemli parçası olduğuna inanırlar.”⁶

Bir 17. Yüzyıl filozofu olarak Spinoza modernizmin temel kurucu unsurlarını (rasyonalizm, akıl, insanın üstünlüğü vb.) eleştiren ve günümüz tartışmalarında bu kurucu unsurları kırmak için kavramlarına başvurulmuş bir filozoftur. Spinoza'nın felsefesine yakından bakıldığında, çağdaşlarının aksine insanmerkezci idealleri benimsemediği, geleneksel insan öznelliği ve fail (*agent*) kavramlarına meydan okuyan posthümanist eğilimler gösterdiği görülür. Doğrudan bir hümanizm eleştirisi olmasa da Spinoza'da hümanizmin temel değerlerine, özellikle de insanmerkezciliğe dair eleştiriler görülebilir. Spinoza'nın zihin ve beden birliği kavramı, insan kimliği ve failliğinin belirleyici özelliği olarak rasyonel akla vurgu yapan genel insanmerkezci ideali sarsar. Buna ek olarak varlıkları bir hiyerarşik ontolojiye göre sıralamadığı için insanmerkezci olmayan bir politik kavrayışa olanak sağlar.

Spinoza'nın en ayrıntılı olarak Etika eserinde ortaya koyduğu felsefesi, insanların zirvede olduğu hiyerarşik düzenlemelerden yoksun bir evren sunar. Bunun yerine, radikal ontolojik şeması, sonsuz nitelikler ve biçimlerde kendini gösteren tek bir madde—Tanrı ya da Doğa—önerir ve böylece tüm varlık biçimleri arasında bir eşdeğerlik önerir. Spinoza'nın evrende hiçbir tekil varlığın diğerlerinden ayrıcalıklı bir konuma sahip olmadığı fikri, yaşam formlarının yatay

⁶ Spinoza, 2007, s.82.

bir ontolojisini savunan posthümanist düşünürlerin neden Spinoza'ya döndüklerini bize açıklar. Varoluşun duygusal ve bedensel doğasına vurgu yapması, tüm canlı ve cansız aktörlerin iç içe geçmiş birlikteliğini tanıma çağrısında bulunan posthümanist teoriye zengin bir kaynak sağlar.

Bu kaynak iki bakımdan ele alınabilir: (1) Hümanizmin temel bileşenlerinden biri olarak rasyonalizmin, yani akıllı bedenden üstün gören bakış açısının karşısına Spinoza'nın beden ve akıl/zihin arasındaki paralelliği yerleştirerek bedeni olumlaması, (2) İnsanlık ve doğa arasındaki (metafiziksel ve ahlaki) uçurumun yerine birliktelik önermesi.

Hümanist anlayışın odağında insana dair yüceltilen şey insan aklıdır. Akıl, insanı yalnızca diğer varlıklardan ayırmaz, onu diğer varlıklardan üstün de kılar. Oysa Spinoza akıl/zihin ve bedenin aynı şeyin farklı kipleri (*modus*) olduğunu savunur. Zihin kendini ancak ve ancak bedenin duygulanımları yoluyla bilebilir, kendine ait bir özü ya da doğası yoktur. Bunu “zihin ancak bedenin hallerine ilişkin fikirleri algılayarak kendisini bilir” şeklinde açıklar (Spinoza, 2011, s.229). Bu da zihnin doğası ile bedenin doğası arasında bir uyum, örtüşme ya da paralellik olması ile mümkündür. Yoksa zihinde bedenden azade bir bilgi mevcut değildir ve olamaz.

Spinoza'ya göre “tözün varlığı insanın özüne ait değildir; başka deyişle, töz insanın biçimini oluşturmaz” (Spinoza, 2011, s.181). Böylece Spinoza insan zihnini bir töz olmaktan çıkararak ontolojik hiyerarşide onu bedenin önüne koyan temel fikri ortadan kaldırmış olur. Böylece zihin, bedenin algılarının fikirleri yoluyla ve aracılığıyla kurulan bir fikirler demetinden başka bir şey olmaz. Bunu Spinoza şu şekilde ifade eder: “İnsan zihninin biçimsel varlığını kuran fikir basit bir fikir değildir; tersine, birçok fikrin birleşmesinden oluşmuştur” (Spinoza, 2011, s.211). Yani insanın zihnini kuran şey tek bir idea ya da fikirden ibaret değildir, çokkatmanlı ve bileşenli kısımlardan meydana gelen bedenin fikridir.

Yukarıdan Spinoza'nın bedene öncelik atfettiği ya da töz olarak onu konumlandığı düşünülmemelidir. Nasıl ki zihin fikirlerin bir kipidir, aynı şekilde beden de uzamın bir kipidir, tavrıdır (*modus*) (Spinoza, 2011, s.189). Zihnimizde

hiçbir fikir kendiliğinde varolmayacağına ve bu fikir sonsuz bir fikir olmayacağına göre fikir “fiilen varolan bir şeyin fikridir” (agy., 2011, s.187) ve “zihnimizin nesnesi varolan bedendir” (agy., 2011, s.191).

Öyleyse zihnimizde olduğunu söylediğimiz tüm fikirler uzamın içinde hareket eden bedenın karşılaşmaları, birleşmeleri ve ayrılmalarıyla edinilmektedir. Ancak bu, edinilen tüm fikirlerin hakiki, doğru olduğu anlamına gelmez, aksine Spinoza’ya göre insanlar çoğunlukla inançla, arzuyla fikri karıştırmaktadırlar. İnsanlar, kendi arzularına ve faydalarına uygun olan şeylere iyi sıfatlar takmaya, önyargılar geliştirmeye başladılar ve Tanrı’ya da benzer şekilde insanî sıfatları ve özellikleri yakıştırarak ona bir karakter verdiler. Deleuze’ün haklı vurgusuyla; “eğer üçgen konuşabilseydi, Tanrının üstün bir düzeyde üçgen biçiminde olduğunu söylerdi” (Spinoza’dan akt. Deleuze, 2005b, s.108).

Böylece Tanrı da doğadaki diğer her şey gibi insanın merkezde olduğu bir evrende yalnızca insan için varolan ve eylemde bulunan bir güç haline dönüşür. İyilik, kötülük, günah, sevap, düzen, kaos gibi kavramlar yine bu insanmerkezci dünya anlayışı etrafında oluşur ve Tanrı’dan bu önyargılarına uygun olarak davranması beklenir. Başlarına gelenlerin kaynağını burada ararlar ve davranışlarının en temel nedenlerini araştırmak yerine gerçekteşen son olaya ya da bu olayın son nedenine bakarlar. İşte Spinoza’ya göre bilincin yanılgıları aslında insanların gerçekte nedenleri, ilk nedeni bilmemesinden kaynaklanmaktadır. Deleuze zihnin yanılgılarını şu iki başlık altında toplar:

- 1.) Psikolojik özgürlük yanılsaması: Bilinç, yalnızca nedenlerini esas olarak bilmediği sonuçları dikkate alarak özgür olduğunu sanabilir, ve gerçekte bedeni eyleme geçiren nedenler bağlamında bir bedenın ne yapabileceğini bile bilmemesine karşın, zihne beden üstünde hayali bir güç atfeder (Ethica, 111, 2, Not; V, Önsöz);
- 2.) Tanrıbilimsel ereklilik yanılsaması: Bilinç, *conatus* ya da iştahı yalnızca duygulanış fikirleriyle belirlenmiş duygular biçimi altında kavrayarak, bu duygulanış fikirlerinin, dış cisimlerin bedenimiz üstündeki etkilerini ifade ettikleri ölçüde, gerçekten ilk olduklarına, hakiki son nedenler olduklarına, ve özgür olmadığımız alanlarda bile, uzgörü sahibi olan bir Tanrının her şeyi araç-amaç ilişkilerine göre düzenlediğine inanabilir; o halde arzu, iyi

olduğuna kanaat getirilen şeyin fikri yanında ikincil görünür (Ethica, 1, Ek).
(Deleuze, 2005b, s.56)

İnsanlar, onların düşünceleri ve bedenleri gerçekliğin geri kalanından ayrı birer töz değil, Doğanın sonsuz tezahürlerinin bir parçasıdır. Dolayısıyla, insanlar için ayrıcalıklı bir konum yoktur; diğer her şeyle aynı doğal yasalar tarafından yönetilmektedirler. Ancak insanlar ilk nedenleri araştırmak yerine son nedenlere baktıklarından eylemlerinin nedenini özgür iradeleri olarak görerek kendilerini doğa içinde istisnai bir varlık olarak konumlandırırlar: “Zihinde mutlak ya da özgür irade diye bir şey yoktur, sadece zihnin bir nedene bağlı olarak şu ya da bu seçimi yapması belirlenmiştir; aynı şekilde bu neden de başka bir nedene bağlı olarak belirlenmiştir, bu başka neden de yine başka bir nedene bağlı olarak belirlenmiştir ve bu böyle sonsuzca sürer gider” (Spinoza, 2011, s.285).

Buna göre insan, doğadaki diğer tüm varlıklar gibi doğanın işleyişine tabidir. Bir taşın düşmesi gibi insan da eylemde bulunur. Bu bakımdan tüm etik ya da ahlaki kavramlar aslında insanlararası alandaki birtakım birleşmelere ve ayrışmalara verilen sıfatlardır. Deleuze bu konuya şöyle açıklık getirir: “İyi ya da kötü neye muktedir olduğunuzu önceden bilmiyorsunuz, belli bir karşılaşmada, belli bir düzenekte, belli bir kombinasyon içinde bir bedenin ya da bir ruhun ne yapabileceğini önceden bilmiyorsunuz” (Deleuze, 2005b, s.135). Deleuze’ün bu açıklamasına göre yalnızca “hız ve yavaşlıkların, duygulandırma ve duygulanma güçlerinin bileşimi” vardır (agy., 2005b, s.135). Ancak Deleuze içkinlik konusuna fazla odaklanarak Spinoza’nın felsefesini salt kudretler arası ontolojik bir ilişki ya da seviye haline getirir. Politik eylemlilik konusunda somut (pratik) fikirler vermez, ontolojik-etik bir alana sıkışıp kalır.

Başka deyişle Deleuze bize Spinoza’nın ontolojisini anlamada olduğu ufuk açıcı bir yorum sunsa da ne yazık ki buradan bir eko-politika çıkarma konusunda eksik kalmaktadır. Deleuze’un Spinoza üzerine yorumu, özellikle içkinlik ve yaşamın onaylanması kavramları etrafında döner. Bu içkinlik üzerine olan odak, Deleuze’un “öteki-oluş” ve sürekli dönüşüm süreci olarak “oluş” kavramında görülebilir. Deleuze, Spinoza’nın felsefesini, varlık hallerinin sabit olmadığını ve

her zaman bir başka varlık haline geçiş potansiyeli taşıdığını belirten bir merkeze yerleştirir. *Pratik Felsefe: Spinoza* (2011) adlı eserinde Deleuze, varlıkların sabit kimlikler veya özler yerine sürekli olarak birbirine dönüşen kipler (*modus*) olduğunu belirtir. Bu, varlıkların birbirleriyle olan ilişkilerini, sürekli olarak birbirlerine dönüşen ve yeni yapılar oluşturan dinamik süreçler olarak görmeyi gerektirir.

Bu noktada Melamed'in *Spinoza's Antihumanism: An Outline* (Spinoza'nın Antihümanizmi: Bir Çerçeve) makalesinde öne sürdüğü temel argümanları çağırmakta fayda görüyorum. Melamed'e göre Spinoza beden ve zihin arasındaki temel birliği ve insanın doğadaki tüm kuvvetlerle olan bağıntısını vurgulayarak dönemin etkin öznellik kavrayışına keskin bir eleştiri sunmaktadır. Ancak, Deleuze'ün belirttiği gibi burada bir "geçiş"ten ya da özlerin dinamik dönüşümünden ziyade, varlıklar arası bir eşitlikten bahsettiğini öne sürmektedir. Bu eşitlik varoluşsal bir eşitliğin yanı sıra politik bir eşitliği de savunur: "İster özgürce, ahlaki, rasyonel davranma kapasitesi, isterse özbilince sahip olma kapasitesi olsun, Spinoza bu özelliklerden herhangi birinin insanlığı doğanın geri kalanından ayırdığını reddeder" (Melamed, 2010, s.161)

Deleuze'ün içkinliğe bu denli vurgu yapması Spinoza'nın insanmerkezci evren ve ahlak anlayışını reddedişini ve eleştirisini gölgede bırakmaktadır. Melamed'e (2010) göre ise insanmerkezcilik dendiğinde şu anlaşılmalıdır:

Bu insanmerkezcilik kavramı, iki rekabetçi pozisyonla karşılaştırmalı olarak anlaşılmalıdır. Bir yanda, insanlığın Tanrı'ya radikal bir bağımlılığı olduğunu düşünen teosentrik pozisyonun aksine, insanmerkezcilik, insanların en azından belirli bir derecede bağımsızlığını kabul eder. Diğer yanda, insanların doğadaki diğer nesneler gibi bilimsel incelemeye tabi tutulmasını destekleyen natüralist pozisyonun aksine, insanmerkezciler, insanlık ile doğa arasında metafiziksel ve ahlaki bir uçurumun var olduğunu onaylar. (Melamed, 2010, s.149)

Spinoza'nın felsefesi içkinlik, oluş ve tekanlamlılık kavramları merkezinde olduğu kadar insan kibrinin eleştirisi ve doğadaki tüm varlıkların birbirine bağılılığı ve ontolojik ve etik eşitliği bağlamında da okunduğunda eleştirel posthümanist kuramın analizlerine zemin kazandırmakta ve hümanizm tartışmasına da zenginlik

katmaktadır. Canlı ya da cansız, tüm varlıklar kendi varoluşlarını devam ettirme kudretine (*conatus*) sahiptirler. Bu bakımdan yaşam açısından – farklılıklara sahip olsalar da – eşittirler. Dolayısıyla varlıklar arası bir diyalektik farktan da bahsedilemez. Tüm varlıklar birbirleriyle etkileşime geçerek bir ortaklık oluştururlar. Farklı derecelerde olsa da insan-olmayanlar da eylem kudretine sahip olurlar. Böylece doğadaki canlı, cansız tüm varlıklar için özgürlükten bahsedilebilmektedir.

Deleuze'ün Spinoza yorumu, içkinlik kavramı ve yaşamın olumlanması üzerine merkezlenmiştir. İçkinliğe bu denli odaklanma, Deleuze'ün "oluş" kavramındaki sürekli dönüşüm öteki-oluş süreci olarak da anlatılır. Deleuze Spinoza'daki oluş kavramını vurgulayarak insanı toplumsal ilişki bağıntıları içinde ve toplumsal etkileşimlerle kurulan düğümler olarak açıklar. Braidotti de buradan hareketle insanı “yeryüzü-oluş” olarak tanımlayarak insanın insan-olmayan varlıklarla yaşamsal etkileşim içinde bir varlık olarak ele alır. Spinoza daha en başta insanı doğayla hibrit bir varlık olarak ele almaktadır. İnsanın doğayla iç içe geçmişliği, yani dolanıklılığı onun ontolojik varoluşunun ve dolayısıyla özgürlüğünün temel anahtarıdır. Böylece politik özne için Doğa'daki karmaşık nedensellik ağına nasıl uyduğunun anlaşılmasına dayanan bir etik çerçeveyi mümkün kılmaktadır. İnsanın doğa üstündeki tahakkümünü meşrulaştıran tüm politik teoriler Spinoza'nın bu bağıntılılık ya da dolanıklık görüşü karşısında boşluğa düşmektedir.

Sonuç olarak, Deleuze'un Spinoza üzerine yorumu, filozofun düşüncesini canlı ve dinamik bir şekilde sunarken, Bradotti Spinoza'nın insanın üstünlüğüne yönelik eleştirilerini ve tüm varlıklar arasındaki derin bağlantılılık ve eşitlik vurgusunun politik değerinin altını çizer. Çünkü Spinoza politik alandaki eşitliği vurgulamak için şunu savunmaktan kaçınmamıştır: “Hayvan katline karşı çıkarılan bir yasa sağlam bir kafanın eseri olmaktan çok boş inancın ve kadınsı bir merhametin eseri. (...) Sonuçta hayvanların bizim üzerimizde nasıl bir hakkı varsa, bizim de onların üzerinde öyle bir hakkımız var” (Spinoza, 2011, s.601).

Politik failliği posthümanist bir bakış açısından tekrardan değerlendirirken Spinoza'nın bu doğa ve insan anlayışı önemlidir. Çünkü Spinoza insan-olmayan varlıklara da modernitenin insana kazandırdığı “kişi” vasfını hediye etmiştir. Black bu “kişi olma” kategorisi hakkında şunu söyler: “[İ]nsanlara kişi demekle, onlara, diğer hayvanlara ya da cansız maddi varlıklara ilkesel olarak uygulanamayacak önemli özellikler atfetmiş oluyoruz” (Black’ten akt. Melamed, 2010, s.149 dipnot 5). Sonuç olarak, doğa ve doğadaki tüm varlıklar, Spinoza'nın felsefesinde, bir değer ve fark olarak ele alınarak insan karşısındaki aşağı konumlarından çıkarılmıştır. Varlığı farklılaşma olarak ele almak, yeryüzünü yeniden politik bir fail olarak değerlendirebilmek açısından Braidotti'nin eleştirel posthümanizmine gidilen hatta Spinoza önemli bir rol oynar.

1.3.Nietzsche ve Hümanitenin Parçalanması

Nietzsche, felsefesini o zamana kadarki felsefenin tanımlarını, kurgularını, belirlenimlerini, yani onun deyişiyle putları yıkmak üzerine kurmuştur. Şüphesiz ki bu yıkılacak putların başında “insan” kavramı gelmektedir. Nietzsche'ye göre hümanizm insanı Tanrı'nın boyunduruğundan kurtarmaya yönelik bir girişim olsa da bu göksel Tanrı inancının yerine insana tapınmayı getirmiştir. Ona göre Rönesans insanın güzelliğini, başarılarını ve değerini kutsamıştır, hümanizm ise insanın aklını ve değerini dinsel bir ideoloji olarak yorumlayarak bir insan kurgusu ortaya atmıştır. Bu insan hakikat, akıl, güzellik, iyilik, özgürlük, otonomi gibi ideallerin onda toplandığı ya da diğer tüm canlılardan farklı olarak bunlara erişebilme kapasitesine sahip bir aşkın bir varoluştur.

Nietzsche'ye göre hümanizm sanattaki Dionysiak ve Apolloniak öğelerin dengesini Apollon (akıl) lehine bozmuştur. Hümanist sanattaki insan kaotik ve şenlikli bir varlıktan ziyade birtakım ahlaki ideallerin cisim bulmuş halidir. Nietzsche'ye göre Sokrates'le birlikte sanata ve güzelliğe Apollonik -akılla kavranan- ahlaki amaç yüklenmiştir (Nietzsche, 2018b; Deleuze, 2005a, s.87). Nietzsche hümanist sanatı işte bu ahlaki ideali dolayısıyla eleştirir. Hümanizm sanattan Dionysiak öğeyi çıkararak onun kaotik, çılgın ve yıkıcı gücünü yok etmiş, sanatın varoluşa anlam kazandırıcı niteliğini ortadan kaldırmıştır (West,

2016, ss.214-215). İşte Vitruvius Adamı'nda toplanan şey de budur: İnsanın güzelliği, mükemmelliği ve hakikatinin yanında ahlaki yüceliği.

Nietzsche tüm belirlenimlerden ve tanımlardan arındırıldığı zaman metafiziksel inançlarımızın kökeninde ne kaldığının araştırılması için soykütük yöntemini önerir. Ona göre felsefenin amacı inançlara metafiziksel temeller sağlamaktan ziyade bu inançları yıkmak ve onların kökenini araştırmak olmalıdır. İnsan da işte bu şekilde, felsefi bir konu olarak araştırılmalıdır. Ona göre tüm kurgulardan arındırıldığı zaman insandan geriye kalan onun eyleme kapasitesi, onu eyleme götüren şey yani istencidir. Diğer bir deyişle Nietzsche'ye göre "insan salt istek ve bu isteği yerine getiren güçtür, iradedir" (Toker Kılınç, 2021, s.76). Bu istenç üstün değerleri ve yaşamı isteyebileceği gibi onları olumsuzlamayı ve yok etmeyi de isteyebilir. Nietzsche'ye göre ikinci türden istenç nihilist istençtir. Platon'da ve Hristiyanlıkta bu vardır: Yaşam kurgulanır, birtakım idealler ve Tanrı uğruna yok edilir, hiçleştirilir. Nietzsche'ye göre bu, olumsuz nihilizmin yanında bir de hümanizmin, modernitenin nihilizmi yani tepkisel nihilizm vardır (Deleuze, 2005a). Bu da yaşamı olumsuzlamakta, ancak bu kez üstün bir değer olarak Tanrı'nın yerine İnsan'ı koymaktadır. Artık insan Tanrı'dır, Tanrı yerine ahlaki, toplumsal, ekonomik, politik, biyolojik bir varlık olarak insan geçmiştir.

Nietzsche'de Tanrının ölümü Hristiyan Tanrısının ölümü anlamına gelmektedir. Nietzsche'ye göre Hristiyanlığın Tanrısı "yaşama karşıt-kavram"dır (Nietzsche'den akt. Kuldaşlı, 2014, s.19). Hristiyan Tanrısı yaşamın değerlerini olumsuzlar, reddeder. Hiçlik tanrısallaştırılır. Hiçlik üstün bir değer olarak hayatın üstüne yerleştirilir. İşte Nietzsche'nin nihilizmin tarihi dediği budur: Dünyanın anlamının hiçlikten çıkarılması.

Tüm evren, canlı-cansız şeyler, tarih, ahlak, anlam, değer vb. hepsi Tanrı'dan çıkmaktadır. Her şeyin düzenleyicisi ve varoluşun temeli Tanrı'dır. Oysa Tanrı yaşamın hiçleştirilmesidir, bir hiçlik istencinin ürünüdür. Yaşama değerini veren Tanrı olduğu için Tanrı ölünce yaşamın tüm değeri de ortadan kalkar. Böylece dünyanın bütün metafizik yorumları çözülmeye başlar. Yaşama içkin olduğu söylenen bu metafizik yorumlar ona sonradan eklenmiş olduğu için

yapaydır ve her biri birer kurgudur. Tanrının ölümüyle birlikte metafiziksel açıklamaların kesinliği ve konforu yerinden edilir. Tanrının ölümüyle birlikte "yaşam kendini bir uçurum gibi ve kendi temelsizliği içinde gösterir" (Kuldaşlı, 2014, s.21).

Ancak Tanrının ölümü Hristiyan değerlerin de ölmesi demek değildir. Söz konusu değerlerin izleri dünyada kendilerini devam ettirecektir. Tanrı'dan kalan boşluğa yeni üstün değerler ve belirleyici ilkeler atanır. İşte bunun taşıyıcısı da hümanizmdir. Hümanizm Hristiyan değerlerini yapay olarak yeniden kurar. Deleuze'ün ifadesiyle "değerler değişebilir, insan kendini Tanrının yerine koyar, ilerleme, mutluluk ve yararlılık, doğrunun, iyinin ya da tanrısal olanın yerine geçer – aslolan, yani perspektifler ve bu eski ya da yeni değerlerin dayandığı değerlendirmelerse değişmeden kalır" (Deleuze, 2005a, s.29)

Her şeye gücü yeten ve her şeye değerini ve anlamını veren bir Tanrı ve düşmüş, günahkâr insan inançları olsa da insan daima dünya üzerinde ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştur. Gerek Tanrının suretinden yaratılmış olması gerek Tanrının anlamının bir tek ona görünüyormuş olması insanı diğer canlılardan ayrıcalıklı bir yere koymuştur. İnsanın ontolojik temeli olan bu ayrıcalıklı oluşu yine Tanrı tarafından garanti altına alınmaktadır. Oysa modern felsefede metafizik Tanrı-merkezli olmaktan çıkıp insanmerkezci olmaya doğru yönelmiştir. Tanrısal değerlerin metafizikten dışlanması insanın ayrıcalıklı konumunu ortadan kaldırmamıştır, aksine hümanizm insanın ayrıcalıklı konumunu devam ettirirken bu ayrıcalıklılığı ilahi bir güç yerine insani olanda temellendirilmiştir. Tanrının ölümüyle birlikte "deneyimlediğimiz dünyanın dışarısında bir 'insan' dünyası, antropomorfik olan" keşfedilmiştir (Kuldaşlı, 2014, s.25).

Yukarıda belirtildiği gibi hümanizm Platon'dan beri süregelen ontolojik varlık hiyerarşisini devam ettirir; ancak artık en yüce varlık Tanrı değil, İnsan olmuştur. İnsanın diğer varlıklardan üstün ve ayrıcalıklı oluşunu Tanrıdan aldığı ruh ile temellendiriyordu. Şimdi, seküler görüşte de bu farkı, onun sahip olduğu yüce yeti olan akıl ve bilinç sağlamaktadır. Düşünen töz, bilgide kesinliği ve güvenilirliği tesis eder ve onların temelidir. Nietzsche'ye göre, bilim ve bilimin

iddia ettiği nesnel bilgi için duyulan hakikat istenci de aynı teolojik temele dayanır. Bu metafiziksel değişimle birlikte insan yaşamının anlamı ve değeri de bir Tanrı tarafından belirlenmekten ziyade insanın aklıyla temellendirilir. Akla göre eylemek, aklını kullanmak insanın *telos*'u haline gelir. Tanrıya verilen ilahi değerin yerini insan aklına verilen yüksek değer alır. Hristiyan kurtuluş inancı da akıl yoluyla insanın özgürleşmesi idealine dönüşür. Yani yaşamın değerinin olumsuzlanması olarak Hristiyan metafiziğindeki nihilizm hümanizm tarafından devam ettirilir: "Tanrı, gölgesi ile başka deyişle, daha açık söylersek, insanın öznelci (*subjectivistic*) kavrayışıyla yer değiştirilir" (Kuldaşlı, 2014, s.31). Nietzsche'ye göre modernler tinsel kurtuluşun yerine rasyonel kurtuluşu, bilim ve teknikle gelecek olan nihai mutluluğu getirmişlerdir.

Nietzsche'ye göre hümanizmin devam ettirdiği bir diğer kavram "ilerleme" idealidir. Nietzsche modern ilerlemeyi "adım adım dekadansa doğru gitmek" olarak görür (Nietzsche, 2010a, s.92). İlerlemeye dair bu inancı Nietzsche şöyle formülize eder: "Hayvanlar asla bir tür olarak ilerlemez. Sadece insanlar bir tür olarak ilerlerler" (agy., 2010b, s.434 dipnot 68). Hegelci diyalektik tarih anlayışı Hristiyan tarih anlayışındaki Tanrı yerine tarihin inayetini yerleştirmiştir. Nietzsche'ye göre tarihi sınıf savaşlarının tarihi olarak okuyan Marx da yanılmaktadır, çünkü Marx için de tarih komünizme, sınıf çatışmalarının sönümlendiği bir duruma giden ilerlemeci, teleolojik tarihtir. Bu tarih anlayışı içinde de bireysel insan toplumsal sınıflar isimli bütün içinde yutulur, bireyin varoluşunun anlamı kaybedilir.

Kurtuluşu ya da tarihin nihai sonunu ilerlemede gören tüm tarih felsefeleri Hristiyan tarih anlayışının sekülerleştirilmiş halinden başka bir şey değildir Nietzsche'ye göre. "Varoluşun anlamı" tinin ya da sınıfın eylemlerinde değil, "şu andaki deneyimin dolayımsızlığında yatar" (West, 2016, s.223). Bu da bizi tarih-üstü insan kavrayışına götürür. Bu tarih-üstü insan zamanın sonsuza uzanışında değil, fakat anın ebedi tekrarında, anın yoğunluğuunda bulunur. İstisnai bireyler oluştan uzaklaşıp var olan, aşılmaz bireylerdir.

Nietzsche'nin hümanizme getirdiği eleştiriler öznellik kavramı üzerinden de ele alınabilir; çünkü modern özne kavramı belli bir insan tahayyülüne dayanır ve bu da hümanizmin insanıdır:

Özne: En yüce gerçeklik duygusunun tüm farklı itkilerinin altında yatan bir birliğe duyduğumuz inanç için kullanılan terimdir bu inana bir nedeni etkisi olarak anlıyoruz— inancımıza öylesine inanıyoruz ki, inancımız hatırına genelde “gerçek”, “gerçeklik”, “maddesellik” hayal ediyoruz.— “Özne”, içimizdeki birçok etkinin tek bir maddenin benzer birçok durumu olduğuna dair kurgudur: halbuki bu durumların “benzerliğini” ilk yaratan yine biz olduk; onları ayarlamamız ve benzer hale getirmemizdir gerçek olan, onların benzerliği değil (—ki aslında inkâr edilmelidir—). (Nietzsche, 2010b, s.328)

Descartes insanı diğer canlılardan farklı kılan şeyin onun akli, öz-bilince sahip ve otonom olması olduğunu söylemiştir. Bu akıllı, öz-bilinçli ve otonom özne, yani *cogito* dünyaya dair bilginin kesinliğinin ve güvenilirliğinin de temeliydi. İnsanı mükemmel yapan bu unsurun yanında bir de onu kusurlu yapan fiziksel varlığı vardı ki bu da onun diğer şeylerle paylaştığı özellikti: Uzama indirgenmiş olan fiziksel töz. Varoluşun bu iki kipi aynı zamanda bir derece farkına sahipti. Descartes'a göre beden ya da fiziksel töz bozulma ve yok oluşa tabi olduğu için kusurluydu ve düşünen tözden daha aşağıdaydı. İnsanın fiziksel dünyayı aşmasını sağlayan şey, yani soyut rasyonel varlığı onu biyolojisinin yani itkilerinin üstüne çıkaran şeydi – ki bu özellik onu hayvanlardan da üstün yapan özelliği idi. Kuldaşlı'nın da vurguladığı gibi bu Kartezyen öznellik modeli "özneyi dünyayla ilişkisinin kaynağı ya da kökeni olarak düşünülür. Bu bakımdan, özne, genel olarak insan üretkenliğinin her türü ile birlikte, düşünmenin, değerlerin, yargıların kaynağı olarak görülür" (Kuldaşlı, 2014, s.37).

Nietzsche bu Kartezyen öznellik modelini eleştirmek için bedeni çeşitli güçlerin ve kuvvetlerin etkisine açık bir şey olarak ele alır. Kartezyen modelde beden insan öznelliğinden tamamen dışlanmış, oysa Nietzsche beden ve zihin arasındaki bu değer farkını tersine çevirir. Beden uzama indirgenmiş bir şey değildir, insanın canlılığının, duygulanımlarının ve algılarının yani tüm yaşamsal süreçlerinin meydana geldiği, tüm güçlerin ve kuvvetlerin iş gördüğü yerdir. Bu

bakımdan beden kusurlu, statik ve durağan olmaktan çok dinamik, hareketli ve bilincin bile ondan kaynaklandığı yerdir:

“Bilincin” rolü hakkında yanılmamız çok önemlidir: bilinci yavaş yavaş geliştiren, “dış dünyayla” bağlantılarımızdır. Diğer taraftan bedensel fonksiyonların koordinasyonu açısından gösterilen yön veya koruma ve özen, bilincimize girmemektedir; bilincimize tinsel birikimden daha fazla girmemektedir (....)

Bilinçli hale gelen, bizden tamamen saklanan nedensel bir ilişki kapsamındadır—düşüncelerin, duyguların, fikirlerin bilinçteki ardışıklığı, bu ardışıklığın nedensel bir ardışıklık olduğunu göstermez; ama görünürde, durum en yüksek derecede böyledir. Tin, neden, mantık vs. (—ki bunlardan hiçbiri yoktur: hayali sentezler ve birimlerdir) fikrimizin tamamını bu görünüş üzerine kurduk ve bunları bir şeylerin içine ve bir şeylerin arkasına yükledik!

Genellikle insan, bilmenin kendisini genel sensoryum ve yüce mahkeme olarak kabul eder; yine de sadece bir iletişim aracıdır: toplumsal ilişkiler sayesinde ve toplumsal ilişkilerin menfaatleri doğrultusunda yavaş yavaş gelişir— “İlişki” burada dış dünyanın etkilerini ve bizi mecbur ettiği tepkilerini ve ayrıca bizim de dış dünya üzerindeki etkimizi kapsayacak şekilde anlaşılmaktadır. Yönetici memuru değil, yönetici memurun bir organıdır. (Nietzsche, 2010b, ss.345-346)

Nietzsche Kartezyen düalizmdeki bilinç anlayışını tersine çevirir. Buna göre bilinç ya da zihin idealardan oluşmaz, bedenle ve dış dünyayla ilişkisinde biçimlenir. Kuvvetlerin, itkilerin ve duygulanımların çoğulluğu olarak bedende bilinçsiz süreçler iş görür. Kartezyen modelin tersine Nietzsche'nin modelinde bilinç beden üzerinde hakimiyete sahip değildir, aksine bilinç ancak bedensel kuvvetlerle mümkündür; ondan ayrı bir varoluşa sahip değildir. Yukarıdaki alıntıda da görülebileceği gibi düşünme, metafiziksel düşünme de dahil, bilincin özsel niteliği değildir. Tüm metafizik kavramlar da görünüşler, yani bedenin etkilenimleri üzerine kurulmuştur ve toplumsal etkilenimler de buna dahildir.

Hümanizmin öznellik anlayışının bir diğer aksı da onun failliği nasıl ele aldığına izlenebilir. Özne akla ve özbilince sahip bir "eyleyen" olarak yaptığı eylemlerden sorumludur, o bir faildir (*agent*). Bunun temeli de onun özgür iradesidir.

Tanrı'nın ölümüyle dünyadaki ve tarihteki fail Tanrı olmaktan çıkar ve faillik insana verilir. Özgür olan insan olduğuna göre eylemleriyle etkide bulunabilecek tek şey de insan haline gelir. Artık iyi, doğru, ahlaklı, adil eylemenin temeli akıl sahibi tek varlık olarak insandır. İnsan ne kadar aklına

uygun yaşarsa o kadar doğasına uygun bir hayat sürebilir ve tanrısalığa ulaşabilirdi. Nietzsche de insanın putlardan özgürleşmesinin yolunun akıl olduğu konusunda modern görüşe katılır, ancak failliği yalnızca insan aklına ve insan aklının özgürlüğüne indirgemenin yanlış olduğunu savunur. Modernite insanı kurumlara hapsederek onu geometrik bir düzenin içine yerleştirmekte ve yaşamına dışarıdan bir anlam yüklemektedir. Modern ahlak anlayışında iyi ve kötü, kategorilere bağlanmıştır ve “-meli/malı” olarak formüle edilmiştir – kategorik imperatif– ya da insanın haz ve arzularıyla bağdaştırılmıştır. Ama her iki durumda da yine değeri olumsuzlanan şey yaşamın kendisidir. Oysa güç istenci hazları ve arzuları özgür bırakmakla birlikte esas amacı gücün olumlanması ve artırılmasıdır (Kuldaşlı, 2014; Nietzsche, 1968; Nietzsche, 2010b).

Güç, ifadesini, en açık biçimde “kendi-kendini aşma'nın bütün formlarında bulur” (West, 2016, s.221). Bu kendini aşma insanın hayvansal ve bitkisel yanını bastırması ya da onların ortadan kaldırılması demek değildir. Aksine Nietzsche tutkuların ve arzuların olumlanmasını önerir. İnsan hayvanlığına ne kadar yaklaşırsa ya da aşağıda da açıklanacağı gibi ne kadar doğal olursa o kadar aşkın olabilir.

Ancak belirtmek gerekir ki Nietzsche için güçlü birey arzularına kendini bırakmış birey değildir, aksine "güçlü birey, aynı zamanda rasyonel bireydir" (West, 2016, s.222). Çünkü rasyonalite insanın kendine hâkim olmasını sağlar. İnsanın her türlü belirlenimden sıyrıldığında nihayetinde özgürlük itkisine ulaşması da ancak akılla mümkündür. Çünkü akıl yoluyla insan tüm putları ve inançlarını yıkabilir. Başka deyişle güç istemi akli sınırsız bir özgürlük için feda etmekten ziyade onu talep etmektir.

Nietzsche'nin zihin karşısında bedeni öne çıkarması, ona değerini yeniden kazandırması insan olmayan canlıların da fail olarak görünmesine olanak açar. Batı'nın insan ve insan-olmayan diğer şeyler arasında kurduğu sınırları, hiyerarşik yapı yıkılmalıdır. Yaşayan her şey güçlerin, kuvvetlerin ve etkileşimlerin yoğunlaşmasıdır, öyleyse insanın dışındaki dünya tarihin dışında, eylemsiz ve boş bir dünya değildir. Buna göre dünya insanın zihninde yansıyan bir fenomen

değildir, aksine insan dünya içinde var olan bir fenomendir. İnsanın dünyayı indirgemesi varoluşun tahribatıdır. Bize göre, Nietzsche'nin bu girişimi insanmerkezci olmadan dünyaya tekrardan anlam verebilmenin imkanını açmaktadır.

Nietzsche'ye göre modern felsefe hayvanlara kibirle ve üstünlük duygusuyla bakar (Nietzsche, 2010b, s.85). Bu, Hristiyanlığın dışladığı hayvansılığın bir devamıdır. Hristiyanlık çileciliğiyle insanın içindeki hayvanı uysallaştırmış ve onu kendinden uzaklaştırmıştır, köleleştirmiştir. Tıpkı hayvanat bahçesine konulmuş bir aslan gibi insan da bu ahlakla güçsüzleştirilir ve hastalıklı hale getirilir. Ahlaklılık adına hayvani ve bitkisel olan Tanrı, devlet ya da bilim adına insani olandan çıkarılır. Hristiyanlık ruhu kutsayarak insanı üst bir kategoriye yerleştirir, Aydınlanma ise Darwinizm'le birlikte insanı evrimsel basamağın en üstüne yerleştirir. Burada da insan aklı yüceltilir. Oysa ortada ne ruh vardır ne de bir gelişim çizgisi. "İnsan diğer şeylerle olan ilişkisinde oluşan, değişen ve başkalaşan bir yaşam formudur. İnsanın bu oluşu "insani olmayan - canlı ve cansız - yaşam güçlerine bağlıdır" (Ansell-Pearson'dan akt. Lemm, 2016, s.238).

Nietzsche'ye göre insanı ahlaki yarattığı için üst kategoriye yerleştirenler de yanlış düşünmektedir. Zira değer yaratmak yalnızca insana özgü bir yetenek değildir; değer yaşam tarafından oluşturulan bir şeydir. Yaşam yoluyla insan da değer kazanır. İnsan, bu değerleri idealler haline getirerek, yani tinselleştirerek onları doğallıktan çıkarır. Sözelimi Skolastik felsefe yaşamı olumsuzlayarak doğal olan şeyin yerine ahlaki idealleri ve ruhu koyar. Hristiyan kilisesi de tutkuları, ağrıyan bir dişi iyileştirmek yerine onu söküp atan bir diş hekimi gibi söküp atar; Hristiyanlık yaşamı iğdiş eder (Nietzsche, 2010a, s.27). Nietzsche'ye göre yaşam içgüdüünü yok etmeye çalışan bir ahlaktır bu. Her türlü doğalcı ahlak görüşü de problemlidir çünkü bunlar da doğaya bir "-meli/malı" ekleyerek onu kural haline getirir. İnsanın özgürlüğü elinden alındığında doğasından ve varoluşundan koparılır. Oysa ahlaki yargılar bile yaşamda kökünü bulur, ahlak "yaşamın bir değer yargısıdır" (agy., 2010a, s.31).

Gerçek diye adlandırılan ve kategorize edilen bir doğa yoktur. “Gerçek yoktur, nesnelerin mutlak doğası yoktur ve “kendi içinde nesne” yoktur” diye belirtir Nietzsche (Nietzsche, 2010b, s.33). Doğada bir düzenlilik, amaçlılık, doğa yasaları da yoktur (agy., 2003, ss.119-120). Doğa rastlantısallıkların ve kaosun olduğu bir yerdir, daimî bir oluşturma, çokluğun yeridir. İşte insan da böyle olmalıdır: Daima bir oluş halinde ve çokluğun içinde. Birlik arayışı doğadaki ve insan doğasındaki çokluğu ve onların zenginliğini yok eder, onu hiçleştirir. İnsan doğanın ölçüsü haline geldiğinde doğaya kendi aklının kategorilerini dayatır. Aydınlanma’nın bilimsel ilerleme olarak gördüğü doğanın kanunlarının keşfi Nietzsche için bir gerilemedir. Nietzsche’ye göre doğallığa dönüş insanın ilerlemesidir, doğanın üstüne yükselen her türlü ahlak ya da bilim onun gerilemesidir.

Platon’dan beri metafizik geleneği özne ve nesne, insan ile doğa arasında olumsuzlayıcı bir ilişki tesis etmiştir. Oysa Nietzsche araçsal akıldan ortadan kaldırarak doğayla uyumlu bir ilişki kurmayı önerir. Çünkü araçsal akıl, doğayı insanileştirerek kavrar, Nietzsche ise insanı yeniden doğallaştırarak kavramayı önerir ve şunu sorar: “İnsanlığı saf, yeni bulgularan, yeniden kurtarılan bir doğa ile doğallaştırmaya ne zaman başlayacağız?” (Nietzsche, 2003, s.120). İnsan sonrası kuramın temel sorunlarından biri de bu olacaktır. Braidotti Nietzsche’nin ortaya attığı bu soruyu şu çerçevede açıklar:

Friedrich Nietzsche “Tanrı”nın ve bunun üzerine inşa edilmiş İnsan fikrinin “öldüğünü” ilan ettiğinden beri, insanlığın zor durumda olduğu düşüncesi – ki kimileri, sonunun yaklaşmakta olduğunu dahi söyleyebilir – Avrupa felsefesinin *leitmotif*’i durumundadır. Bu tumturaklı iddia, insanı daha mütevazî bir noktaya çekmeyi amaçlıyordu. Nietzsche’nin iddiası, Avrupalı hümanist öznenin metafizik olarak sabit ve evrensel geçerliliğe sahip sağduyusuyla insan doğasına atfettiği aşîkar konumunun sonunun geldiğiydi. Nietzscheci jeneoloji, tabiat yasalarının ve değerlerinin dogmatik olarak uygulanması karşısında yorumlamanın önemini vurgulamaktadır. O zamandan beri felsefî gündemin esas öğeleri şunlar olagelmıştır: İlk olarak ontolojik belirsizlik durumunun tanınmasını takiben yaşanan şokun ardından eleştirel düşüncüyü nasıl geliştirmeli; ikinci olarak, benzerlik ve etik sorumluluk üzerine kurulu bir topluluk hissini şüphe ve vehme kapılmadan nasıl inşa etmeli? (Braidotti, 2014, s.16)

Nietzsche’ye göre doğayı insansallaştırılmadan kurtardıktan sonra ikinci adım insanı insanmerkezci ve insanbiçimci olmayan bir şekilde kavrayabilmektir.

Ancak Nietzsche Rönesans'taki ya da Romantiklerin söylediği gibi bir doğaya dönüşten bahsetmez. Çünkü bu bakış açısı da nihayetinde doğaya dışarıdan bir anlam yüklemektir ve doğa-kültür ayrımını yeniden kurmaktır. Ayrıca doğaya dönmek, özlere ya da insanın şeylerle ilişkisinin kökenine dönmek demek de değildir. Sözgelimi Rousseau gibi insan ahlakını ya da özünü bir doğal insandan yola çıkarak kurmak değildir (Nietzsche, 2010a, s.98). İnsana yaşam perspektifinden bakmaktır, yani onu, ona içkin olan kuvvetlerin kesişimi, çokluğu olarak görmektir. İnsanı güç istencine göre kavramak ve tarif etmektir.

Nietzsche'ye göre her şey doğaldır, kültür yine yaşamın yarattığı bir değerdir. Kültür ve doğa diye bir ayrım olmadığı gibi insan ve hayvan diye de bir ayrım yoktur. Vanessa Lemm Nietzsche'nin şu sözlerini hatırlatır: “Varolanlar insanlar değildir, zira daha en başından ‘insan’ diye bir şey yoktur ki! Öyleyse ‘hayvan’ da yoktur” (Nietzsche'den akt. Lemm, 2016, s.239). Nietzsche'de hayvanlık ve insanlık ayrımı aslında insanın ahlaki ve değer yaratan bir hayvan olarak tanımlanmasına dayanır. Nihilizm hayvanı bilinçsiz, ahlaksız ve değerden muaf canlılar olarak dışlar. Hristiyanlık da hayvanı insanın düşmüş dünyasındaki bir varlık, yabancı bir canavar olarak ele alır. İnsana ontolojik bir üstünlük verilir. Tanrı'nın ölümü insanın üstünlüğünü yerinden etmez, fakat ona bu üstünlüğü biyolojik olarak yeniden kazandırır. İnsan tüm doğanın ölçüsü haline gelir: “Her varlık türü kendi ayırt edici ve belirli hayvansal, bitkisel ya da tinsel doğasını açığa vurarak hareket ediyor olsa dahi, başka varlıklara kendine görüldüğü gibi -insan olarak- görünür” (Viveiros de Castro'dan akt. Braidotti, 2021a, s.19).

Hümanizm insana aklıdan, tinselliğinden ve bilincinden ötürü varoluşsal bir üstünlük kazandırır. Descartes hayvanların ruhsuz birer makine olduğunu iddia ettiğinde, beden ve ruh arasına çektiği gibi, insan ve hayvan arasına kesin bir çizgi çeker. Darwinizm de insanı evrimin en yüksek noktasına yerleştirdiğinde insan ve insan- olmayan hayvanlar arasında bir hiyerarşik sistem tesis eder, çünkü buna göre insan en mükemmel ve gelişmiş varlık olarak sistemin tepesinde yer almaktadır. Oysa Nietzsche'ye göre tüm canlılar eşit derecede mükemmeldir ve

insan da bilince, akla ya da tine sahip olduğu için diğerklerinden üstün varlık değildir. Hatta Nietzsche'ye göre en aşağı varlık insandır:

Bilinçlenme, «tin», bizim için, organizmanın göreceli bir yetkinsizliğidir, bir deneme, tadına bakma, yanılma, bir sürü sinir kuvvetinin gereksizce harcandığı bir çabalamadır, - bir şeyin yalnızca bilinçlendirilmekle yetkin hale getirileceğini yadsıyoruz «Saf tin», safi aptallıktır: sinir sistemini ve duyuları; «ölümlü beden»i hesap dışı bırakmak; yanlış hesap yapmaktır - başka bir şey değil!... (Nietzsche, 2000, s.14)

Nietzsche'ye göre insanın insanlığı (*humanness*) onun bir tine ya da soyut bir özelliğe indirgenerek anlaşılması modern felsefenin hatasıdır. Bu filozoflar insanı, kapasitelerinin soyutlanması ve idealize edilmesi etrafında kavrarlar ve onun oluşa tabi olan bedenini yok sayarlar. Oysa bilinç, Nietzsche'ye göre, insanı diğerk hayvanlardan daha düşüğe yerleştiren, onun doğayla harmonisini bozan yanıdır (Nietzsche, 2000, s.14). Ancak bu yine de insanın diğerk hayvanlardan ayrı anlaşılacağı anlamına gelmez. Nietzsche'nin amacı insanı, “hayvanlar arasında bir hayvan” olarak anlamaktır (Kuldaşlı, 2014, s.66). Platon'dan bu yana felsefe, insanı kültür perspektifinden, hayvanı dışlayarak anlamaya ve tarif etmeye çalışır. Oysa insanı farklı kılan şey onun bir medeniyet kurması değildir, doğayla uyum halindeyken kendi gibi eylemesidir. Yani akışa kendisini bırakması, daimî bir oluş halinde olmasıdır. Kültür insanı sabitleyerek onu diğerk hayvanlardan ve doğadan uzaklaştırmıştır.

Yeniden doğallaştırılan insan artık insanca karakterinden sıyrılır, o, üstinsandır. Üstinsan üstün insan ya da ırk demek değildir. O, doğasıyla uyumlu olan insanın kendini aşmasıdır, nihilizmden kurtularak yaşamı olumlamasıdır. Peki nihilizmden kurtarıldığı zaman insan neyi olumlayacaktır? Yaşamın kendisini, ama Yeryüzü'ndeki yaşamı; Varlığı değil, ancak çokluğu ve oluşu. Çünkü olumsuzlamada çokluk Bir'in içinde, Bir için yok edilmiştir. Ancak bu, aynı ikiliğin tersine çevrilmiş hali değildir. Aksine Nietzsche'ci tersine çevirme, Deleuze'ün yorumuna göre, "çok'un Bir'i ve oluşun Varlığı" olumlamasıdır (Deleuze, 2005a, ss.46-47). Deleuze'e göre insanın kendini aşması, üstinsanın yaşama “evet” demesidir. Ancak üstinsan bir amaç değildir, aksine o, kuvvetler arasındaki bir köprüdür: "İnsanı büyük yapan, onun bir amaç değil, bir köprü

olmasıdır: insanın sevebilecek yanı, bir öteye-geçiş ve bir batış olmasıdır" (Nietzsche'den akt. agy, 2005a, s.118).

Sonuç olarak, Nietzsche insanı, genelgeçer ahlakı, rasyonaliteyi ve akılcı özne tasarımlarının altını oyması ve insan, doğa, tarih gibi kavramları incelemesi bakımından Braidotti'nin eleştirel posthümanizm kuramına ahlaki temeli kazandıran filozoftur (Lemm, 2016, s. 238). Braidotti'nin eleştirel posthümanizm teorisine giden yoldaki temel basamaklardan biri yaşamı olumlayan Nietzscheci tersine çevirmedi.

1.4.Marx ve İnsan'ın Yabancılaşması

Bu bölümde posthümanist bir politikanın imkanının kökenlerini tespit edebilmek için Karl Marx incelenecektir. Çünkü doğa, tarih, insan, gelecek hakkında pek çok görüş ortaya atmış olan Marx, bugün hâlâ içinde yaşadığımız sistemi anlamada ve bu sisteme karşı oluşturulacak olan politikayı oluşturmada bize kapsamlı bir sistem analizi yapmada yardımcı olacaktır. Genellikle hümanist ve sanayi yanlısı bir düşünür olarak algılanan Marx erken dönem eserlerinde, Hegel etkisiyle teleolojik bir anlayış ve rasyonel bir öznelliği benimsemiş olsa da aşağıda görülebileceği gibi zamanla hümanizme, sanayiye ve öznelliğe insanmerkezciliği aşan bir noktadan eleştiriler getirmiştir (bkz. Althusser, 2015; Saito, 2020). Kendi yöntemini en net şekliyle Marx açıklar: "Benim analitik yöntemim, insandan değil fakat toplumun verili bir ekonomik döneminden yola çıkar" (Marx, 1881).

Louis Althusser'e göre Marx, yabancılaşma kuramıyla özne ya da insan ampirizminden koparak hümanizmi radikal bir şekilde reddeder. Althusser Marx ve hümanizm tartışmalarına cevap verirken öncelikle Marx'ın görüşlerini gençlik ve olgunluk dönemleri olarak ikiye ayırır. Ona göre Marx gençlik döneminin ilk evresinde Hegel'den ziyade Kant ve Fichte'nin yoğun etkisiyle, rasyonalist-liberal bir hümanizmi destekler. "İnsan ancak akıl olarak özgürlüktür" kabulünden çıkan bu hümanizm, modern kurumları insanın, yani aklın özgürlüğünün garanti altına alınacağı bir uğrak olarak görür (Althusser, 2015, ss.274-275). Onlara göre felsefenin görevi bile devleti meşrulaştırmaktır, çünkü insan ancak modern devlet

içinde en özgür halindedir. Althusser'e göre Marx olgun döneminde ise Ludwig Feuerbach'ın "toplulukçu" hümanizmi etkisine girer. Tarihi insanın özünden, yani akıldan yabancılaşması olarak gören Feuerbach Marx'ın kurumlar ve kavramlarda akıldışında aklın yabancılaşmasını görmesini sağladı (agy., 2015, s.276).

Tarihi insanın emeğine yabancılaşması olarak görmek Marx'ın yeni bir insan felsefesi kurmasını mümkün kılar. Modern kurumlar, din ve evrensel kavramlar insanın kendi emeğine yabancılaşmasının sonucu ortaya çıkmış yapılardır ve politikada aklın inşasından ziyade insanın özünün pratik olarak, özne olarak yeniden sahiplenmek olmalıdır (Althusser, 2015, s.277). Burjuva hukuk devletinde insan yurttaş ve sivil insan olarak ikiye bölünmüştür:

Ensonu sivil toplum üyesi olarak insan, asıl anlamında insan, *citoyen*den farklı olarak *homme* sayılır, çünkü, politik insan yalnızca soyut, yapma bir insan, alegorik, tüzel kişi olarak insanken, o, duyumsal, bireysel, dolayimsız varoluşu için de insandır. Gerçek insan, yalnızca egoist birey biçiminde, ve hakiki insan yalnızca soyut *citoyen* biçiminde tanınır. (Marx, 2014, s.35-36)

Oysa bu yalnızca bir görünüştür, insanın politik varlığına ve özüne yabancılaşmasının bir sonucudur. Bu noktada Marx Feuerbach'tan da koparak insanın yabancılaştığı doğasını geri kazanmak için gerekli pratiğin potansiyelini proletaryada görür (Althusser, 2015, s.278).

Marx böylece hümanizmden de kopar; tarihin ve politikanın zeminini insan doğası ya da özünde aramayı bırakır ve emek, değer, üretim ilişkileri gibi kavramları merkeze koyar. Althusser'e göre bu kopuşun üç veçhesi vardır: Kavramsal kopuş, felsefi insan teorilerinin temelden eleştirisi ve hümanizmin ideoloji olarak ele alınması (Althusser, 2015, s.278). Althusser'in bu ayrımına göre 1845'ten itibaren Marx tarihi ve politikayı insanın *praksisinin* farklı düzeyleri olarak ele alır. İnsana dair evrensel bir öz yahut nitelik tanımlamanın önkoşulunun *somut öznelerin* varolması olduğunu savunur. Oysa Marx'a göre tarihe bakıldığında aşkın bir özne ya da İdea'nın hareketi değil, fakat tek tek bireylerin eylemleri görülür. Son olarak Marx hümanizmin, tarihin belli bir uğrağındaki, verili bir insanın belli birtakım değerlerin taşıyıcısı olarak kuramsallaştırılmış bir temsil sistemi olduğunu iddia eder. Bu temsil sistemi

imgeler, kavramlar, mitler, vb. ile kendini bir yapı olarak dayatır ve egemen sınıfın sömürüsünü ve tahakkümünü meşrulaştırmaya yarar.

Her toplumda, kimi zaman çok paradoksal biçimlerde, temelde bir ekonomik faaliyetin, politik bir örgütlenmenin ve “ideolojik” biçimlerin (din, ahlak, felsefe vs.) varlığı gözlemlenir. Dolayısıyla, ideoloji, mevcut haliyle, her toplumsal bütünlüğün organik anlamda parçasıdır. Sanki insan toplumları, bu özgül oluşumlar olmadan, ideolojilerden oluşan (değişik düzeylerdeki) bu temsil sistemleri olmadan varlığını sürdürememiş gibi cereyan eder her şey (Althusser, 2015, s.284).

Marx'ın erken dönem eserlerinde, örneğin *Alman İdeolojisi*'nde (2013), genel olarak ideolojilere ve gerçekliği belirleyen düşüncelere dair eleştirisini bulabiliriz. Marx'a göre tüm ideolojilerin "dünyaya fikirlerin egemen olduklarını, fikirlerin ve kavramların belirleyici ilkeler olduklarını, belirli fikirlerin, maddi dünyanın, filozoflarca anlaşılabilir gizini meydana getirdiğini" düşündüklerini söyler (Marx ve Engels, 2013, s.32, dipnot 1). Başlıca eleştirisi G. W. F. Hegel ve Alman felsefesi üzerine olsa da Marx'ın bu eleştirisi hümanizme dek genişletilebilir, zira hümanizm de insanı biçimlendiren ve belirleyen bir fikir, bir tasarım ortaya koymaktadır ve bu bakımdan ideolojiktir. Hümanizm egemen ilişkileri muhafaza eden bilinç içeriklerinden ibaret olması bakımından bir burjuva ideolojisi (Taftalı, 2017, s.5). John Bellamy Foster'ın (2023b) da vurguladığı gibi Marx'ın burjuva insan ideali (ideolojisi) eleştirisinde diyalektik ve tarihsel olarak, materyalist ontolojide derinleştirilmiş hümanizm eleştirisini de bulabiliriz. Marx burjuva insan idealini din, felsefe, devlet, hukuk, ekonomi politik, tarih, antropoloji, doğa/ekoloji gibi birçok konuda eleştirmekle kalmamış, aynı zamanda bu idealin evrensellik iddiasındaki ikiyüzlülüğü de göz önüne sermiştir (Foster, 2023b).

Marx'a göre Alman felsefecileri temel eleştirilerini din üzerine kurmuşlar ve Hegel'in kavramlarından öteye geçememişlerdir. Onlara göre din evrenselliğin, etik ve ontolojik (iyi, kötü, günah, sevap gibi) kavramların kurucusudur ve buna karşı mücadele de bilinçte verilecek bir mücadeledir. Oysa Marx dinin değil kavramların toplumsal alandaki egemenliğini görür ve savaşın da bilinç değişimiyle değil, yaşamda, toplumsal değişimle (üretim ilişkilerinin değişimiyle) verileceğini söyler. Çünkü egemen ilişkileri belirleyen kavramlar değil, maddi

ilişkilerdir ve insana dair bir düşünce geliştirilirken yola çıkılması gereken nokta maddi insan varlığıdır, tümel bir insan kavrayışı değil (Marx, 2015).

Marx insanın doğayla ilişkisi, insanın kendi geçim araçlarını üretmesiyle başladığını öne sürer. İnsanlar böylece verili olan fiziki dünyadan ayrı olarak bir yaşam dünyası oluştururlar. Yaşam dünyası içinde "ne" oldukları, başkalarıyla kurdukları ilişkiler ve bu ilişkilerin biçimi yine üretim faaliyetinin biçimi tarafından belirlenir. Benzer şekilde bilinç ve onun içerikleri de maddi yaşamdan çıkar: "Yaşamı belirleyen bilinç değil, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır" (Marx ve Engels, 2013, s.46).

Hümanizm, bireyi belli bir insan tasarımı içinde eritir, onun gerçek, somut ve özgül niteliklerini ortadan kaldırır. Hümanizmin insanı statiktir, belli bir tarihsel momentteki insanın idealizasyonudur, oysa Marx'a göre insan tarih içinde eyleyen, değişen, dinamik bir varlıktır. Hümanizmin ideal insanı Marx'a göre dönemin egemen insanının soyutlamasıdır. İnsanın kendi yarattığı bu ideal tarafından yönetilmesinin sebebi genç Marx'a göre yabancılaşmadır (Marx, 2015; Swain, 2019). Yabancılaşma, István Mészáros'a göre dört maddede özetlenebilir: İnsanın doğadan yabancılaşması, kendinden (etkinliklerinden) yabancılaşması, tür-oluşundan (*species-being*) yabancılaşması ve insandan (diğer insanlardan) yabancılaşması (Mészáros, 1970, s.14; Ollman, 2015; ayrıca bkz. Saito, 2020, s.40). Marx'ın yabancılaşma kuramı insanın etkinliğini, ürünlerini, kendisiyle ve diğerleriyle olan ekonomik, toplumsal ve politik ilişkileri kapitalizmle ortaya çıkan ilişkileri en açık ve net şekilde önümüze sermesi bakımından önemlidir (Ollman, 2015, s.359).

Modernite düşünürleri değişen ekonomik, toplumsal, teknolojik ve politik durumu analiz etmek ve bu durumu meşrulaştırmak için çeşitli teoriler geliştirmişlerdir. Ortaya çıkan yeni politik özne olarak yurttaş ve kapitalist devlet modelini meşrulaştırmak için düşünsel temellere ihtiyaç duyuyordu. Öte yandan yaşanan politik ve teknolojik gelişmeleri anlamak için onları bir tarih içerisine yerleştirmek gerekiyordu. Söz gelimi Hobbes mutlak monarşiyi sağlamlaştırmak ve meşrulaştırmak için doğal hak ve sözleşme kuramları ortaya atmış ve insanın

ancak birtakım haklarını devlete devrederek daha özgür ve iyi olabileceğini savunmuştur. Hobbes aynı zamanda insanın bencil, egoist, kötü, savaşçı bir özü olduğunu ve bu özün ancak kurumlar aracılığıyla ıslah edilebileceğini söylemiştir. Ayrıca Hobbes'a (ve ardından gelecek olan diğer liberal düşünürler Locke ve Hume'a) göre insanın en temel ve doğal hakkı özel mülkiyettir (Lopata, 1973, s.207). İnsanın toplumsal ve hukuki varlığı özel mülkiyette cisimleşmiştir.

Hegel ise liberal kuramcılarının ötesine geçer. *Elements of Philosophy of Right*'ta (1991) diyalektik süreci ve yabancılaşmayı en iyi şekilde açıklar. Hegel'e göre özel mülkiyet yalnızca ekonomik ya da hukuki bir anlam taşımaz, tinselliğin (aklın ve özgürlüğün) temelidir (Sayers, 2017, s.149). Hegel bunu şu şekilde açıklar:

Kişi, İdea olarak varlığa sahip olabilmek için kendisine dışsal bir özgürlük alanı vermelidir. Kişi sonsuz iradedir, bu ilk ve henüz tamamen soyut belirlenim içinde kendinde ve kendisi için varlığa sahip olan iradedir. Sonuç olarak, iradeden farklı olan ve onun özgürlük alanını oluşturabilecek olan bu alan, aynı şekilde ondan hemen farklı ve ayrılabilir olarak belirlenmiştir. (Hegel, 1991, s.73)

Hegel'in tarih, yabancılaşma ve insan-doğa, insan-devlet ilişkisine dair yazdıkları ise Marx'ın tartışmalarının esas dayanağını oluşturur. Hegel'e göre "insanın yabancılaşması, mutlak özgürlük için bir koşul olarak ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda Hegel "tin" olarak kavramsallaştırdığı ruhun, eksik olandan "eksiksiz" "tam" olana doğru ilerlediğini savunur. Tin, "doğallığın, duyusallığın, kendine yabancılığın kabuğunu kırıp bilinç ışığına çıkma, yani kendisine gelme içgüdüdür, tinsel yaşamın kendi kendisine verdiği dürtüdür" (Uluç, 2020, s.33). Başka deyişle insanın kendine yabancılaşması onun dış dünya, doğa ile karşılaşmasıyla başlar ve bundan sonraki her düşünsel değişimi onun kendini anlama ve gerçekleştirme yolunda bir adımdır. İnsan kendini bir ruh olarak tanıdığı anda kendini dış dünyadan ayrı bir şey olarak tanır. Doğadan uzaklaşıp düşünceye yaklaştıkça da özgürlüğünü kazanır ve yabancılaşmasını aşar. İnsanın kendini aşma biçimi kendini dışsallaştırmasıdır. İnsan başta doğal nesneleri dönüştürerek kendini dışsallaştırır, daha sonra da birtakım yapılar kurar.

Bu yapılar Tin'in kendi olabilmek için, Mutlak Tin olmaya yönelişinden kaynaklanmaktadır.

Marx ise devletin “egemen bir sınıfın bireylerinin onun aracılığıyla kendi ortak çıkarlarını üstün kıldıkları bir biçim” olduğunu söylediğinde bu devletin egemen sınıfın düşüncelerinin ve ideolojisinin evrenselliğinin geçerliliğini sağlayacak kurumlar bütünü olduğunu ifade eder (Marx ve Engels, 2013, s.115). Çünkü siyasi ve hukuki kurumlar insanın somut politik etkinliklerinin ürünleridirler. Ancak kendi eylemine yabancılaşmış insan için bu kurumlar kendi kendilerine hareket eden ve yaşayan varlıklar gibi görünürler. Ollman Marx'ın yabancılaşmayı materyalist bir açıdan ele aldığı devletin de tıpkı diğer değerler gibi insanın yabancılaşmasının bir sonucu olarak gördüğünü ifade eder:

Değer gibi devlet de kapitalist toplumun yabancılaşmış ilişkilerini yansıtır. Bir kullanım değeri vardır; bu kullanım değeri, farklı formlarının hizmet etmesi beklenen amaçları yansıtır. Bir de mübadele değeri vardır; bu formları etkilemede paranın oynadığı rol, mübadele değerinin kanıtıdır. Yine değer gibi, devlet de insanların sahte eşitliğine; ama bu sefer ortak yurttaşlığına dayanır. İşçilerin maddi ürünlerini yabancı bir varlık gibi ele almalarının bir benzeri, burada da karşımıza çıkar; insanlar, siyasi etkinliklerinin somut ürünlerini, kendi ürünleri olarak görmezler. Metalar gibi, insanın siyasi ürünleri de yabancılaşma koşulları altında sahiplenildiği için kendi başlarına bir yaşama ve harekete kavuşurlar. (Ollman, 2015, s.331)

Hegel'de yabancılaşma Mutlak Tin'in yabancılaşmasıdır. Mutlak Tin'in devinimi olarak diyalektik süreç yabancılaşmayı aşma sürecidir. Başlangıçta eylemsiz olan Tin, öz bilinç olarak eylemde kendini tanır; ancak bu tanımada kendine yabancılaşmıştır. Alexandre Kojève *Hegel Felsefesine Giriş* (2015) kitabında Hegel'in Mutlak Tin'inin aynı zamanda eylemin öznesi olduğunu şu şekilde açıklar:

Mutlak ya da gerçeğin bütünselliği, sadece Töz değil, ama üstelik, gerçeği yetkin bir biçimde açığa-vuran Öznedir de; ancak ne var ki, kendisinin açığa-vurulmasına ulaşan diyalektik (= tarihsel) değişip-oluşmasının sonunda öyledir ancak. Ve bu açığa-vurucu değişip-oluşma, Bütünselliğin, kendisiyle ezelî ve ebedî olarak özdeş bir verilmiş olmayan, ama aynı zaman içinde adım adım ilerleyen bir kendini yaratma edimi olan insansal gerçekliği içerdiğini de belirtir. (Kojève, 2015, s.107)

Buna göre Tin kendini doğa alanında olumsuzlayarak yabancılaşır, bu yabancılaşma doğa alanında, Tin'in doğayı dönüştürmesi yoluyla olur. Kendinden öncekilerin aksine Hegel'de yabancılaşma olumsuz bir anlama sahip değildir.

Çünkü yabancılaşma Tin'in kendini tanıma ve kendini yaratma ediminin adımlarından biridir.

Yabancılaşma insani gelişim sürecindeki bir momenttir. Bu nedenle yabancılaşma, evrensel bir insan doğasına dayanmaktan ziyade nesnel ve tarihsel bir koşul ve diyalektiğin zorunlu bir aşamasıdır. Sayers'in (2018) ifadesiyle “yabancılaşma aslında insanlık durumunun belirtisidir” (s.20). Yabancılaşma kavramı evrensel ahlaki değerlere ya da metafizik kavramlara dayanmaz. Çünkü Hegel'de (bireysel) özbilinç dolaysız, verili ve değişmez değildir, fakat tarihsel ve toplumsaldır. Ancak tarih, toplum, devlet vb. her şey Tin'in hareketi olması bakımından idealist bir biçimde açıklanmıştır.

Marx yabancılaşma ve diyalektik kavramlarını Hegel'den alsa Hegel'in felsefesini şu şekilde eleştirir: “Gerçek öznel, yani burjuva-sivil toplum, aile, koşullar, özgür istenç vb. burada *gerçek olmayan*, kendilerinden başka bir şey söylemek istemeyen uğraklar, yani İdeanın nesnel uğrakları olarak kabul edilmişler demektir” (Marx, 2009, s.16). Çünkü Marx'ın yaklaşımı Feuerbach'ın Hegel'deki ruhani yaşamın yerine insanın maddi yaşamını getirmesinden etkilenmiştir. Feuerbach'a göre fikirler insanın maddi yaşamının bir sonucudur, nedeni değil. Hatta dini düşünceler gibi tüm düşünceler insanın kendi doğasına yabancılaşmasının bir sonucudur. İnsan kendi niteliklerinden yabancılaşarak bunları soyut bir varlığa aktarır ve buna Tanrı der. Tanrı düşüncesi insanın yabancılaşmış özüdür (Feuerbach, 1841). Ancak Marx Feuerbach'ı insanın özünün aslında toplumsal ilişkiler bütünü olduğunu görmediği yönünde eleştirir. Marx'a göre Feuerbach:

1. Tarihsel akıştan koparak, dinsel duyguyu kendi içinde sabitleştirmek ve soyut –*yalıtılmış*– bir insan bireyini öncülleştirmek;
2. O nedenle, bu özü, olsa olsa “tür” olarak, birçok bireyi salt *doğal* biçimde birbirine bağlayan içsel, dilsiz genellik olarak kavramak zorunda kalır. (Marx ve Engels, 2013, s.27)

Marx'a göre insanın verili bir doğası yoktur. İnsan doğayla karşılaştığında, onu dönüştürerek kendini tanımaya başlar. Bu süreçte insanlar arası ilk toplumsal ilişkiler kurulmaya başlar. Zamanla ürettiği şeyden kendini ayırır ve bu ayırma en üst düzeyde kapitalizmde emek-sermaye ilişkisi ile tamamen ortaya çıkar.

İnsanın değişimindeki temel faktör emektir, insanın üretici etkinliğidir ve tarihin motoru da üretim ilişkileridir. İnsanların düşüncelerinin değişmesi için üretim şeklinin ve bu üretim şeklinin sonucu olan üretim ilişkilerinin değişmesi gerekmektedir. Çünkü “bireylerin ne oldukları, üretimlerinin maddi koşullarına bağlıdır” (Marx ve Engels, 2013, s.39). Hyppolite Marx’ın görüşlerini şu şekilde özetler: “Öz dediğimiz şey, emek-değerdir, artı-değerin kökenidir, üretim sürecinin kendisidir; görünüş ise pazardır, arz-talep yasasıdır, sermaye ile gelirlerin rekabetidir” (Hyppolite, 2016, s.180). Başka deyişle üretim biçimi toplumsal ilişkileri ve üretim ilişkileri de bilinç içeriklerini belirler.

Marx’a göre İnsanın emeğine yabancılaşması kendine, üretici etkinliğine, doğaya ve türüne yabancılaşmasını birlikte getirir (Marx, 2015; Berman, 2014; Ollman, 2015). İnsanın emek sürecine yabancılaşması, yaptığı işin kendi denetiminden çıkması ve onu artık bir başkasının işi olarak görmesiyle başlar. İnsan bu süreçte bizzat kendi ürününe de yabancılaşır, hatta bu yabancılaşma üretici etkinliğin içinde gerçekleşir. Marx bu durumu şu şekilde özetler: “Ürün gerçekte etkinliğin, üretimin özetinden başka bir şey değildir. Öyleyse eğer emek ürünü yabancılaşma ise, üretimin kendisinin de eylem durumundaki yabancılaşma, etkinliğin yabancılaşması, yabancılaşmanın etkinliği olması gerekir. Emek nesnesinin yabancılaşması, emeğin etkinliğinin kendi içinde yabancılaşmanın, yoksunlaşmanın özetinden başka bir şey değildir” (Marx, 2015, s.143).

Ürün, ondan ayrı ve bağımsız bir şeymiş gibi görünür ve ilişkiler, ahlaki kavramlar vd. de bu ürünün, metanın, belirlediği ilişkiler haline gelir (Marx, 2018). Marshall Berman (2014) yabancılaşmanın yol açtığı toplumsal, ahlaki ve politik etkileri şu şekilde açıklar: “Eski tarz onur ve saygınlık ölmemiş; bilakis piyasayla bütünleşmiş, üstlerine fiyat etiketleri konmuş, emtia niteliğiyle yeni bir yaşama kavuşmuşlardır. Bu yüzden, akla gelebilecek her türden insan davranışı ekonomik açıdan mümkün, “değerli” olduğu andan itibaren ahlaki açıdan kabul edilebilir hale gelir; kazanç sağladıktan sonra her şey uyar” (Berman, 2014,

s.157). Öyle ki kendi ürünü olan makineler bile kendisinin rakibi haline getirilir ve makine düşmanlaştırılır. Çünkü;

İşçinin gereksinimleri, ne kadar acil olursa olsun, kendi elleriyle ürettiklerini ele geçirmesine izin vermez; zira ürettiği her şey başka birinin malıdır.

Bu ürünleri kullanamaz, ama kullanamamakla kalmaz; aynı zamanda bu ürünlerin kendisinin olduğunu da kabul etmez. Bunun doğal bir uzantısı şudur: Ürünleri olan şeyler üzerinde hiçbir hâkimiyeti yoktur; bu ürünlerin akıbetini de bilmez. Sadece dolaylı yoldan, emeği karşılığında aldığı ücreti harcayarak, aynı emeğin ürettiklerinin bir parçasının sahibi olur. (Ollman, 2015, s.231).

İnsanın üretici emeğinden ve ürününden bu şekilde kopması onun tüm yaşamsal etkinliklerinden ve doğasından da kopmasına sebep olmaktadır. İnsan artık yaşamsal etkinlikleri üzerinde denetim sahibi değildir, yaşamdan yani maddi dünyadan yabancılaşmıştır bu. Rekabet, hırs, sınıfsal düşmanlık gibi etmenler insanlar arası işbirliğine ket vurur ve insanları birbirinden yalıtır. Kapitalist üretim ilişkileri insanları yalnız, bölünmüş, atomik bireyler haline getirir. İnsanlar arası yeni bir ilişki biçimi tesis edilerek kapitalist değerler insan türüne özgü iletişimin kurucu unsurları haline getirilirler. Sonuç olarak “bütün bu ayrışma ve bölünmelerden sonra bireyden geriye kalan sadece bir et yığınıdır; insan olarak tanınmasının temelini oluşturan bütün özelliklerinin kesilip atılmasından sonra elde edilen en küçük ortak payda işte budur. Çıplak kalan bu yabancılaşmış birey, bir “soyutlama” olmuştur” (Ollman, 2015, s.217).

Marx’a göre yabancılaşmanın en temel sonuçlarından biri de insanın kendisine yabancılaşmasıdır: “İnsanın cinsil varlığı, doğa kadar onun cinsil entelektüel yetileri de ona yabancı bir varlık durumuna, onun bireysel varoluş aracı durumuna dönüşürler. Yabancılaşmış emek, onun dışındaki doğayı olduğu gibi onun tinsel özünü, insanal özünü olduğu gibi kendi öz bedenini de insana yabancılaştırır” (Marx, 2015, s.148). İnsan kendisini yaşadığı somut deneyimler üzerinden değil de birtakım egemen kavramlar üzerinden algılamaya başlar. Bilinç içeriklerinin somut yaşamla alakası yoktur. “İnsan nedir?” sorusuna verilen cevap bu insanın yaşamından çıkılarak ulaşılan bir cevabı vermez. Fakat belli bir momentteki egemen sınıfın idealize edilmiş özelliklerini tarif eden bir insan

kavramına işaret eder. Bu nedenle tarih boyunca yapılmış tüm insan tanımları o dönemin egemen sınıfının değerleriyle belirlenmiştir.

Hümanizmin Vitruvius Adamı'nın mükemmel ölçülere sahip, belirli bir coğrafyaya ait, güçlü, sağlıklı, erkek olmasının sebebi bu tasarımın temelinde olan ve yeni yeni parlamaya başlayan burjuva (erkek) insanın idealize edilmesidir. Ancak burjuva bunu hiçbir çağda düşünülmemiş bir şekilde yapmıştır. Marx ve Engels *Komünist Manifesto*'da (2021) burjuvanın bu gücünü şu şekilde vurgularlar:

Burjuvazi henüz yüzyılı bulmayan sınıf hakimiyeti süresince daha önceki kuşakların hepsinden daha büyük ve daha görkemli üretici güçler yarattı. Doğa güçlerine boyun eğdirilmesi, makineler, kimyanın sanayi ve tarıma uygulanması, buharlı gemiler, demiryolları, elektrikli telgraflar, koskoca kıtaların tarıma, nehirlerin gemiciliğe elverişli kılınması, mantar gibi biten dev nüfuslar – daha önceki yüzyıllarda, toplumsal emeğin bağrında bu üretici güçlerin yattığına ilişkin bir önsezi olsun var mıydı acaba? (Marx ve Engels, 2021, ss.46-47)

İnsanın kendine yabancılaşması bu tasarımın bir soyutlama değil de gerçek insanı yansıttığını düşünmesine ve kendisini ona göre düzenlemesine neden olmaktadır. Bugün de bedeni üzerinde denetimi olmayan insan, spor salonlarına giderek, kendini zorlayan diyetler yaparak, pahalı markaların ürünlerini satın alarak belirli bir idealin içini doldurmaya çalışır. Kendini bu verili şeyler arasında ifade etmeye çalışır, faaliyetleriyle değil. Oysa “Marx için esas olan süreçler, güçler, insan hayat ve enerjisinin dışavurumlarıdır: Çalışan, hareket eden, toprağı işleyen, iletişimde bulunan, doğayı ve kendilerini örgütleyen ve yeniden örgütleyen insanlar – burjuvazinin var ettiği yeni ve durmaksızın yenilenen etkinlik tarzları” (Berman, 2014, s.133).

İnsanın kendine yabancılaşması onun doğaya yabancılaşmasına da neden olur. İnsan kendini doğadan ayırdığı zaman onu kendinden ayrı ve bağımsız bir şey olarak görür. Doğa başta içinde yaşanılan bir yuvayken zamanla insanın hizmetine sunulmuş, onun ihtiyaçları için var olmuş, var edilmiş bir şey haline gelir. Hristiyanlık'ta da görülebilecek olan doğadan bu yabancılaşma kapitalizm ile en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Rönesans'ın doğaya dönüş hareketi bile doğanın insan merkezci anlaşılmasından başka bir şey değildir, doğa, ana olarak

kadınsılaştırılarak kendinde bir varlık olarak ele alınmak yerine bir estetik nesne olarak düşünölmüştür. Kapitalizm için ise doğa yalnızca bir hammadde kaynağıdır. Kapitalizmin ilk yıllarında bu hammadde kaynakları sonsuz ve tüketilmez olarak görölmüş, doğaya verilen zararın sonuçları düşünölmemiştir çünkü doğa da insan gibi sadece kapitalin kârı için var olan bir maddedir.

İnsanın evrenselliğı pratikte, ilkin doğanın dolayimsız bir geçim aracı olması ölçüsünde olduğı kadar, [ikinci olarak] insanın yaşamsal etkinliğinin maddesi, nesnesi ve aleti olması ölçüsünde de tüm doğayı kendi örgensel-olmayan bedeni durumuna getiren evrenselliğın ta kendisinde görünür. Doğa, yani kendisi insan bedeni olmayan doğa, insanın örgensel-olmayan bedenidir. İnsan doğa aracıyla yaşar sözü, şu anlama gelir: doğa insanın ölmek için, kendisi ile sürekli bir süreç sürdürmesi gereken bedenidir. İnsanın fizik ve entelektüel yaşamının doğaya sıkı sıkıya bağı olduğunu söylemek, doğanın kendi kendine sıkı sıkıya bağı olduğunu söylemekten başka hiçbir anlama gelmez, çünkü insan doğanın bir parçasıdır. (Marx, 2015, s.145)

Marx'ın insanmerkezci bakıştan kurtulabilmek için bize sunduğı en önemli kavramlardan biri yukarıdaki Marx alıntısında temellenen "*metabolizma*" kavramıdır (Saito, 2020, s.14; Foster, 2001, s.161). Marx burada metabolizma derken insan ve doğa arasındaki dolayimsız ilişkiden bahsetmektedir. Doğa, insana sağladığı yarar bakımından ele alınmaz ve insan da doğadan kopuk bir canlı olarak düşünölmez. Emek doğayla aramızda bir ilişki kurma sürecidir. Emeğe, yani bu doğal ilişkiye yabancılaşma doğayla ilişkimizin de bir denetim altına girmesine sebep olmaktadır. Kapitalizm doğayı nesneleştirerek insan-doğa, özne-nesne ayrımının da oluşmasına ve derinleşmesine sebep olmuştur. Yabancılaşmanın aşılması bu bakımdan bu ikiliklerin de aşılması anlamına gelmektedir.

Kohei Saito (2020) Marx'ın teorilerinin başta “- zorunlu olarak – “*ekolojik*” olmadığını” kabul etse de Marx'ın yabancılaşma teorisinde insanın doğadan ayrılmasının kapitalizmin kurucu koşulu olduğunu, kapitalist üretim biçiminin ve üretim ilişkilerinin insanı doğanın bir parçası olmaktan uzaklaştırarak onun üstünde etkin bir kuvvet haline getirdiğini gösterdiğini belirtir. (Saito, 2020, s.15; agy., 2020, s.355). Çünkü Saito'ya göre “Karl Marks, Feuerbach'ın din içindeki yabancılaşma eleştirisini, bir tahsisat eyleminin (kendine mal etme hususunda) nesnenin kaybı olarak görüldüğü kapitalizmdeki

paradoksal durumu sorunsallaştırmak adına politik ekonomi alanına uygulamaktadır” (agy., 2020, s.40). Ancak belirtmek gerekir ki Saito Althusser’den farklı olarak Marx’ın teorisini geliştirme sürecinde bir kopuştan ziyade süreklilik görür. Marx *Elyazmaları*’ndan itibaren insan ile doğanın birliği ve mülkiyet ile emek arasındaki ayrılık konusundaki analizlerini derinleştirerek sürdürmüştür (Saito, 2020, ss.61-65). Saito’nun yabancılaşma kavramını bir felsefi kategori olarak ele alıp Marx’ın teorisinde izi sürülmesi gereken esas kavramın “*metabolizma*” olduğunu savunduğu unutulmamalıdır. Ancak bu bölümün konusunun sınırlarını aşması bakımından metabolizma ve Marx’ın ekolojik görüşlerine ikinci bölümde yer verilecektir.

Marx için hümanizmin otonomi, özgürlük, ilerleme gibi temel kavramları yaratılmış bir yanılsama, bilinç ile toplumsal ilişkiler arasında meydana gelmiş olan çelişkinin üstünü örten bir örtüdür. İradesi olup her şeyi yapmaya gücü yeten insan gibi bir iddia esas olarak politik ve ekonomik egemenliğe sahip olan sınıfa ait bir imkandır. Doğal, kültürel, toplumsal şeylerin merkezinde tanımlandığı insan, genel bir insana değil de egemen insana aittir. Bu bakımdan hümanizmin insanı bize bu egemen insanın anlatısını, onun tarihini sunar.

Hümanizm hiçbir ayırım olmaksızın, tüm insanların insan bakımından eşit olduğu iddiasına dayanır. Oysa yaratılmış bu eşitlik algısıyla somut yaşam deneyimleri arasında bir yarıklık vardır. Bu eşitliğin temeli olan insan, bazı insanların ve diğer şeylerin dışarıda bırakılması yoluyla tanımlanmıştır: Kadın, çocuk, “ilkel”, mülteci, doğa, makine gibi. Elbette bu dışlama mekanizması yalnızca kapitalizme ait bir olgu değildir, fakat doruk noktasına kapitalizmde ulaşmıştır. Raj Patel ve Jason W. Moore’a göre “insanlar en başından beri, doğanın geri kalanından farklı olduklarını anlamıştır. Bu farkı kapitalizm icat etmedi. Onun buluşu, bu farkı sert ve hızlı bir ayrışmaya ve düzenleyici bir ilkeye dönüştürmek oldu” (Patel ve Moore, 2021, s.61).

Marx’a göre kendini evrensel olan sunan kavramlar ve teoriler bize, genelgeçer doğrularmış, evrenselmiş ve herkesi kapsıyormuş gibi görünür, çünkü egemen sınıf kendi çıkarlarını ve düşüncelerini diğer bütün insanların çıkarı ve

düşünceleriymiş gibi yayar ve benimsetir. Böylece kendi çıkarlarını toplumun çıkarı gibi göstererek kendi iktidarlarını doğallaştırır ve genelleştirirler. Marx ve Engels'e (2013) göre;

Egemen sınıfın düşünceleri, bütün çağlarda, egemen düşüncelerdir, başka deyişle, toplumun egemen maddi gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen zihinsel güçtür. (...) kendilerine zihinsel üretim araçları verilmeyenlerin düşünceleri de aynı zamanda bu egemen sınıfa bağımlıdır. Egemen düşünceler egemen maddi ilişkilerin fikrîsel ifadesinden başka bir şey değildir, egemen düşünceler, fikirler biçiminde kavranan maddi, egemen ilişkilerdir (...) Başka bir deyişle, bu düşünceler onun egemenliğinin fikirleridirler. Egemen sınıfı meydana getiren bireyler (...) kendi çağlarının düşüncelerinin üretimi ve dağıtımını düzenlerler; o halde onların egemen düşünceleri, çağlarının egemen düşünceleridir. (Marx ve Engels, 2013, s.75)

Kapitalist rejimde yabancılaşma doğanın da insanlaştırılmasına yol açar (bkz. Marx ve Engels, 1976, s.390). Özne olmaklığı bireyden çıkarıp topluma ve doğaya yaymak yine insanın kapitalizmi ortadan kaldırmasıyla mümkündür. İnsanları atomize eden ve onları birbirlerinden ayıran şeyin yabancılaşma ve kapitalizmdir. Özne-nesne, insan-doğa, kültür-doğa ayrımlarını doruk noktasına ulaştıran ve doğayı insanın insafına bırakan da yine bu görüştür.

Ekonomi, yani kapitalizm aşamasında, sadece doğa ondan uzaklaşmakla kalmaz ama tüm etkinliği, zenginliği onu gitgide daha çok ezen yabancı bir dünya yaratılması sonucunu da verir. Komünizm, yani özel mülkiyetin olumlu kaldırılması, etkinliğinin gitgide daha evrensel belirtilerini, kişiliğinin uzantı ve yansıması durumuna getirecektir. Dönüştürmüş ve insanal kılmış bulunduğu dünya, ona olduğu gibi, yani kendi dünyası olarak görünecektir. Onun özgür güçlerinin, özlemlerinin etkinlik alanı, iç zenginliğinin açılıp serpildiği yer olacaktır. Özünü sahiplendiği için doğa ile barışacak ve doğa onun için insanal olacaktır. (Marx, 2015, s.60)

Eyleyebilen tek şey insansa diğer her şey durağan ve edilgendir. Oysa Marx'a göre insan doğayı dönüştürürken doğa da insanı dönüştürür. Başka şeylerle girilen ilişkiler içerisinde insan hem ilişkiye girdiklerini hem de kendini dönüştürür. Bu bakımdan tek etkin varlık insan değildir, maddenin de bir tarihi vardır. Hatta, John Bellamy Foster'a göre, burada bahsedilmesi gereken bir "*birlikte evrim*" durumudur (Foster, 2001, s.28). Çünkü;

Bir materyalist, doğal dünyayı bazı erekbilimsel amaçlara uyar görmeye eğilimli tinselci, dirimci bir bakış açısına muhalif olarak, evrimi, belirlenmemişlikle işleyen ancak ortalama bir açıklamaya açık, açık uçlu bir doğal tarih süreci olarak görür. Aynı zamanda diyalektik de olan (yani mekanist olmayan) bir materyalizm, bunu her türlü mutlak ayrımı dışlayan bir karşılıklı ilişkililik bağlamında türlerin dönüşüm süreci olarak kavrar. (Foster, 2001, s.33)

Foster’a göre Marx’ın, materyalizmini toplumsala, oradan da doğaya ve tarihsel alana açması onu kendi yüzyılının en devrimci hümanizm eleştirmeni yapar (Foster, 2023). Marx’ın hümanizm eleştirisi Althusser’in anladığı anlamda tek yönlü bir olumsuzlama değildir. Marx, özellikle kapitalist üretim tarzının ortadan kalkmasının maddi koşullarını araştırırken vurguladığı insan ile doğa arasındaki uzlaşmaz görülen ayrılığı emeğin yabancılaşmasında temellendirdiğinde ve insan ile doğa arasındaki ilişkiyi metabolik bir ilişki olarak tanımladığında benzersiz bir sentez ortaya koyar (agy., 2023).

Marx, dönemindeki idealist ve materyalist geleneği de kuşatan ruh-beden, zihin-madde, insan-doğa, doğa-tarih gibi ikiliklere ve soyutlamalara düşmeden hümanizmi ve onun ortaya koyduğu insan tahayyülünü eleştirdi. Ona göre bu ikiliklerde ortaya çıkan hümanizm, başka deyişle burjuvanın ideolojisi olarak hümanizm, insanı maddi koşullarından ve toplumsal, tarihsel ilişkilerinden soyutlayıp sömürü düzenini meşrulaştıran “kendine yeterli bir monad” olarak ele alıyordu (Foster, 2023).

Ne var ki Marx’ın erken dönem eserlerine baktığımızda bir hümanizm eleştirisi yerine daha çok burjuva hümanizmine karşı duruş ve yeni bir hümanizmi temellendirme çabası görürüz. Marx’ın erken dönem eserlerinde yeni bir hümanizm tesis edilmek isteniyorsa bunun insanların somut yaşamlarından, dinamik insanlık hallerinden ve insan ilişkilerinden yola çıkılmasıyla mümkün olduğunu savunduğu iddia edilebilir. Ancak Marx’ın komünizmle ilgili ortaya koyduğu şey onun var olan haliyle hümanizm, yani burjuva hümanizmi olduğu değildir. O, artık özel ile genel arasındaki ayrımın ortadan kalktığı ancak insanlar arası farklılaşmaların hiyerarşiler ve tahakküm oluşturmada birlikte var olabildiği bir dönem olarak tasarlar komünizmi.

Evrensel ile egemen arasındaki bağı koparmak ve var olan şeyleri bir kavramdan yola çıkarak, var olanın üstünü kapatarak açıklamak mevcut tahakküm sistemini meşrulaştırmak anlamına gelmektedir. Oysa Marx üretim tarzının belli bir yaşam tarzını temsil ettiğini ve bireylerin varlık koşulunun onların “üretimlerinin maddi koşullarına bağlı” olduğunu belirttiğinde yalnızca ekonomi

politiğe dair bir açıklama getirmiş olmaz, fakat özcülüğü ve insanmerkezciliği de dışlayan bir ontoloji önermiş olur (Marx ve Engels, 2013, s.39).

Rosi Braidotti günümüzde küresel kapitalizmin biyogenetik teknolojiler yoluyla insan ve insan-olmayan varlıklar arasındaki ilişkileri bulanıklaştırdığını, “ekosistemin gezegen çapında bir üretim aygıtına” dönüştüğünü iddia eder (Braidotti, 2014, s.18). Ona göre bu küresel ekonominin getirdiği yeni düzenlemeler insanmerkezcilik sonrası, posthümanist bir duruma işaret eder, çünkü kâr söz konusu olduğunda sermaye için türler arası fark ortadan kalkar. Her şey ileri kapitalist sistemde meta haline dönüşür. Braidotti’nin “ileri” olduğunu söylediği bu kapitalist yapı aslında en baştan beri kapitalizme içkin bir durumdur. Zira kapitalizmin mantığı değişmemiştir, fakat içeriğinde dönüşümler olmuştur:

Kapitalizmin özü üretim araçlarının özel mülkiyeti ve artıdeğer sömürüsüdür. Bu anlamda ne üretim araçlarının özel mülkiyeti durumunda, ne bu ölçütle belirlenen nesnel sınıf konumlarında, ne de kapitalizmin temel güdüleyicisi artıdeğere kapitalist el koyma sürecinde herhangi bir değişim söz konusudur.

(...)

İçerikteki dönüşüm, emek ile sermaye arasındaki güç ilişkilerinin ortaya koyduğu politik vektörün renginin emek mi, yoksa sermaye tonu mu taşıdığıyla ilintilidir. Bugün renge daha fazla oranda kendi tonunu vuranın sermaye olduğunu belirlemek yanlış olmayacaktır.

Kısaca içerikteki dönüşüm, sermayenin, kapitalist özü korumak ve yetkinleştirmek amacıyla giriştiği ve bu süreçte karşılaşılabileceği her tür direnç mekanizmasını savuşturmak kararlılık ve kıvraklığını sergilemek azminde olduğu; ulusal, global; üretim, tüketim; bilim, teknoloji; ideoloji, politika, ekonomi gibi akla gelebilecek bütün düzey, alan ve veçhelerdeki müdahalesinin sonucunda ortaya çıkmaktadır. (Belek, 1999, s.258).

Kapitalizm, yani Marx’ın deyimiyle yabancılaşmış emeğin doruk noktası, zaten Braidotti’nin bahsettiği türlerin ötesinde, çevrenin daima iliştiirildiği ve teknolojinin dolayımında bir sömürü sistemidir. Bu sistem içerisinde, insan daima insan-olmayanlarla birlikte varolur ve özneleşir. Braidotti’nin “makine-oluş”, “hayvan-oluş”, “yeryüzü-oluş” olarak adlandırdığı özneleşme biçimleri insanı hayaletvari, gizemli bir varlık haline dönüştürür (Foster, 2023). Özneleşmeye bu denli yer verildiğinde ise politikanın *praksisinden* uzaklaşmaya başlar. Çünkü politika yalnızca analiz değil, fakat aynı zamanda bu analiz etrafında şekillenen

eylemleri de kapsar ve politik eylem belirli bir toplumsal yapının üretilmesi ve/veya yeniden üretilmesi için yapılan her türden etkinliğe içkindir.

Braidotti Marksizmin öznesinin erkek-insan olduğunu ve Marksizmin de kaçınılmaz olarak hümanist olduğunu çünkü Marx ve Engels'in devrimci öznesinin bütüncül, statik ve hegemonik bir özne olduğunu iddia eder (Braidotti, 2014, s.33). Oysa yukarıdaki açıklamalarda da görülebileceği gibi Marx'ın öznesinin bir cinsiyeti yahut coğrafyası yoktur, fakat sınıfı vardır; bütüncül, statik ve hegemonik olmaktan ziyade devingen ve tahakküm karşıtıdır.



İKİNCİ BÖLÜM

BRAIDOTTİ’NİN ELEŞTİREL POSTHÜMANİZMİ VE POSTHÜMANİST POLİTİKA

2.1. Braidotti’nin Eleştirel Posthümanizm Kuramı

Rosi Braidotti 21. yüzyılın epistemolojide, ontolojide, politikada ve etikte yaşadığı en büyük sorunlarından birinin "insan"lık krizi olduğunu söyler (Braidotti, 2014). Ona göre herkes için tanıdık olan bu kavram, kullanana bir konfor sağlıyormuş gibi görünse de aslında bir dizi sorunu beraberinde getirmektedir. Çünkü insan dediğimiz şey bir önceki bölümde de anlatıldığı gibi her zaman belli bir tarihsel dönemde, belli bir perspektiften ele alınmış ve tanımlanmıştır. Bir makbul insan tanımı yapılmıştır ve şimdi bu makbul insan tartışma konusu edilmektedir (Kukkonen, 2020; s.25). Şimdiyse insan türü olarak paylaştığımız insan kimliğinin neliğine dair sorular ve tartışmalar ortaya çıkmıştır. Biyogenetik teknolojiler, robotbilim gibi çalışmalar insandan sonra neyin geleceğine dair endişelere sürüklemeye başladı. Braidotti birçok “post”un akademik literatürde yer aldığı durumumuzu şu şekilde ilan eder: "Postmodern, sömürgecilik sonrası, post-endüstriyel ve dahi çokça tartışmalı post-feminist koşullar altında, öyle görünüyor ki posthümanist duruma geçmiş durumdayız" (Braidotti, 2014, s.11).

İnsanın her şeyin ölçüsü olduğu tahtından edilmesi olarak posthümanizmin endişe yaratma sebebi, Braidotti’ye göre, yaşanan anlam kaybı korkusudur. Oysa insan kavramını kullanırken oluşan rahatlık ve güvenin temeli özcü ve determinist bakış açısının tesis ettiği evrenselliştir. Öyle ki, yaşamı bile "insan" etrafında tanımlayıp tesis ediyoruz; bizi çevreleyen her şey bizim yaşamamız için orada olan maddi varlıklardan ibaretler. Oysa türümüzün dünyadaki varoluşu dünyadaki ve hatta evrendeki canlı, cansız her şeyle kurulan ilişkidir, çünkü bu ilişkiler insanın neliğine dair açıklamaları değiştirmektedir. Çünkü, yalnızca insan değil, “her varlık farklılaşma gösterir ve ilişkiseldir” (Braidotti, 2021a, s.19).

Tür olarak paylaştığımızı sandığımız -çoğunlukla biyolojiye yaslanılarak açıklanan “kim”liğimiz hümanizm karşıtı teorilerle yerinden edilmiştir. Çoğunlukla ikiliklere dayandırılarak açıklanan “insan”, sömürgecilik karşıtı, (siyahi, müslüman, ekolojik vs.) feminist gibi yeni eleştirel yaklaşımlarla ifşa edilmiştir. İnsanın ne olduğu ve insandan sonra gelenin ne olacağı başta beşerî bilimlerde bir sorun olarak ortaya atılmışsa da bugün "bilme"nin doğrudan kendisine dönük, onto-epistemolojik ve kültürel bir sorundur.

Braidotti’ye göre posthümanist kuramların ortak paydası “bizzat canlı maddenin hayati, kendini örgütleyen ama natüralist olmayan yapısına dair varsayım”dır (Braidotti, 2014, s.12). Braidotti’nin kuramı da bu noktadan hareket eder ve doğa ile kültür arasında ikilik kuran paradigmaya karşı doğa-kültür sürekliliğini savunur. Buna ek olarak sabitleştirilmiş kimlikleri, merkezi kurumları ve uygulamaları tesis eden mekanizmalara dair eleştirel bir tutuma sahiptir ve bu nedenle onun kuramına eleştirel posthümanist kuramı adı da verilmektedir. Braidotti’nin amacı “şimdinin özelliklerini, indirgemeci olmadan ve olumsuzluktan kaçınarak eleştirel kalıp izah etmenin yollarını keşfetmek”tir (agy., 2014, s.15). Braidotti’nin posthümanizm kuramı insanın topyekûn bir reddi değildir, aksine;

Daha spesifik olarak insan sonrası kuramı, “insanın sahnesi” olarak bilinen biyogenetik çağda, İnsanın evrende bütün bir yaşamı etkileme gücüne sahip jeolojik bir kuvvet haline geldiği bu tarihi anda, insan için temel ortak referansın ne olduğunu düşünmemize yardımcı üretken bir araçtır. Ayrıca evrensel ölçekte, hem insan hem insan olmayan failerle etkileşimimizin temel ilkelerini yeniden düşünmemize de yardımcı olabilir. (Braidotti, 2014, ss. 15-16)

Braidotti’ye göre Pythagoras’ın “insan her şeyin ölçüsüdür” diye formülize edilen, Rönesans’ta Leonardo Da Vinci’nin *Vitrivius Adamı*’nda temsil haline gelen ve hümanizmde standartları belirlenen insan ideali belli bir medeniyet ve egemenlik modeli tarih içerisinde inşa edilmiştir. Böylece belli bir insan tipi evrenselleştirilir ve tüm toplumlara pazarlanır: “Kuram, kurum ve pedagoji pratiklerimizde olduğu gibi, kültürel pratiğimizin de yapısal bir unsuru” haline gelir (Braidotti, 2014, s.25). Avrupamerkezci bu paradigma ben ve öteki, özdeş olan ile başka olanın mantığını evrensel bir ilke olarak sunar ve “farklı” olana

bunları dayatır. Bunların ahlaki yetkinliğin ve politik özgürlüğün temeli olduğunu vurgular. Braidotti'ye göre;

İnsan normatif bir sözleşmedir ve bu durumda da onu içsel olarak olumsuz değil, sadece dışlama ve ayrımcılık pratikleri açısından son derece düzenleyici ve bu yüzden de araçsal hale getirir. İnsan normu, normallik, olağan oluş ve normatif oluş demektir. Belli bir insan oluş kipini, İnsana dair aşkın değerler genel bir standart olarak dayatır:Erkekten erilliğe ve buradan da insanlığın evrensel formatı olan insana... Bu standart, cinsiyetlendirilmiş, ırk üzerinden belirlenmiş ve doğal kabul edilmiş ötekilerden kategorik ve nitel olarak ayrı ve teknolojik insan eserine karşıt olarak ortaya konur. İnsan, “insan tabiatına” ilişkin toplumsal sözleşme halini almış tarihsel bir inşadır. (Braidotti, 2014, s.37).

Bu inşanın dışında kalanlar yahut ondan farklı olanlar ondan az, yani hiyerarşik olarak aşağıda kalır. Cinsiyetlendirme, ırk üzerinden ötekileştirme ve doğal denilerek dışlama sürecinin düşünme biçimi hümanizm ile doruk noktasına ulaşmıştır. “Hâkim özne formu, sıfır fark düzeyi idealini ödüllendiren hiyerarşik bir ölçeğin zirvesine yerleştirilmiştir” (Braidotti, 2014, s.38). Kadın, yerli, hayvan, yeryüzü ya da makine karşısında erkek-insan ideali epistemolojik, ontolojik ve toplumsal güce sahiptir.

Ancak posthümanizm bir anti-hümanizm değildir; aksine Braidotti bir mevki siyasetini savunur. Bu mevkilenmeye göreyse klasik hümanist ve liberal politikanın aksine insanlar arası ve insanla insan olmayan varlıklar arasında dayanışmayı ve bir topluluk bağını kurmayı hedefler. Adalet ve eşitlik ilkelerini destekleyerek mevcut tahakkümün içinden bir politika örgütlemeyi önerir. Çünkü Braidotti'ye göre “öznellik, daha ziyade, hâkim normlar ve değerlerle karmaşık ve sürekli müzakereler ve böylece çoklu hesap verebilirlik biçimleri içeren kendi kendini yaratma (autopoiesis) ve kendini şekillendirme sürecidir” (Braidotti, 2014, s.46).

Braidotti ilişkiselliğe dayanan, üniter olmaktan ziyade karmaşık ve oluş etiğine dayalı bir posthümanist öznellik tasavvur eder. Egoist ve atomik özne yerine “ötekiler”le kurulan karşılıklı bağlılığı önerir. İnsan ve insan-olmayan varlıklar, insan ve çevre ya da yeryüzü arasında olumlayıcı bir bağ tesis etmeyi amaçlar. Braidotti kendi posthümanist öznellik görüşünü şu şekilde açıklar:

Kendi eserlerimde 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 ve hesap verebilir özne olarak tanımlıyorum. İnsan sonrası öznellik, kuvvetli bir kolektif hissiyata, dolayısıyla toplum inşa etmeye dayanan cisimleşmiş, iliştilenmiş ve bu haliyle de kısmi bir hesap verebilirlik biçimi ifade etmektedir. (Braidotti, 2014, ss. 60-61)

Hümanizmin içinde bulunduğu kriz politik, ekonomik ve epistemik bir güç olarak Batı'nın rasyonel ve evrensel öznesinin kapsamlı bir eleştirisine imkân sağlamaktadır. Dışlayıcı ya da liberal politikalar yerine olumlayıcı bir politika, kolektif bağlar ve dayanışma kurma yolunda alternatif bir politik hat Braidotti'nin başlangıç noktasıdır. Önceden belirlenmiş öznellik pratikleri, hümanizmin kurumsallaştırdığı düşünme biçimleri yerine insanmerkezci olmayan, oluşların ve farkın etkin süreçlerini geçirir.

Braidotti'ye göre küreselleşmiş kapitalizm ve biyogenetik sermaye yalnızca *antropos*'a dair tanımlarımızı değiştirmesi bakımından posthümanist değildir, fakat aynı zamanda bütün bir yaşamı, Braidotti'nin ifadesiyle *zoe*'yi metalaştırması ve sermaye değeri olarak görmesi bakımından da insanmerkezcilik sonrasıdır. Yaşamın metalaştırılmasıyla türler arası farkın silikleşmesine sebep olmuştur. “Oportünist biyogenetik kapitalizmin siyasi ekonomisi, iş onlar üzerinden kâr etmeye gelince, insan ve diğer türler arasındaki ayrımı gerçekten silmese de, en azından bulanıklaştırmaktadır” der Braidotti (Braidotti, 2014, s.75).

Kapitalizm bütün yaşamı metalaştırdığında yalnızca *antropos* tarafından inşa edilen *bios* tahakküm altına alınmış olmaz, fakat bütün bir yaşam, yani *zoe* kuşatılmış olur. Braidotti'ye göre *zoe* “üretken canlılık” demektir (Braidotti, 2014, s.72). Çünkü yaşam bir süreçtir; yaşayan maddenin süreci. Braidotti *antropos*'un krizinin “doğal” olarak ötekileştirilmiş varlıkların ve hatta tüm bir kozmosun öznellik pratiklerine dahil olabileceğini savunur. İnsanmerkezcilik sonrası pratikler erkek-kadın, insan-hayvan, kültür-doğa gibi kategoriler arasındaki sınırı bulanıklaştırdığında karşımıza “yaşamın üretken ve içkin kuvvetiyle ittifak içerisinde” olan posthümanist bir politika ve posthümanist öznellikler çıkmaktadır (Braidotti, 2014, s.78). Braidotti'nin Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin oluş kavramına atıfla isimlendirdiği posthümanist öznellik biçimleri olarak “hayvan-

oluş”, “yeryüzü-oluş” ve “makine-oluş” *zoe*’yi merkeze alan bir etik ve politikanın temelini oluşturur. Braidotti öznellikteki olumlayıcı dönüşümü şu şekilde açıklar:

Böylece, dönüşümün hayvan-oluş eksenini, insanmerkezciliğin yerinden edilmesini ve çevre temelli, yani cisimleşmiş, iliştilenmiş ve diğer türlerle sembiyoz içerisinde oluşumuz temelinde türler ötesi bir dayanışmanın tanınmasını içermektedir. Gezegeni dair veya yeryüzü-oluş boyutu, çevresel ve toplumsal sürdürülebilirlik meselelerini öne çıkarırken bilhassa ekoloji ve iklim değişimi mevzularına odaklanmaktadır. Makine-oluş eksenini, insanlar ve teknolojik devreler arasındaki ayrımı yarıp, özne inşasında temel olanın biyoteknoloji dolayımında ilişkiler olduğunu iddia etmektedir. (Braidotti, 2014, s.78).

Braidotti’ye göre kapitalizm öncesi dönemden beri hayvanlar işgücü olarak kullanıldığı için “zoo-proletarya”dırlar, bedensen faydaları için beslendikleri ve öldürdükleri için endüstriyel kaynaktırlar ve teknolojinin de gelişmesiyle deney malzemesi olarak kullanılmaktadırlar (Braidotti, 2014, s.82). İnsanmerkezcilik sonrası İnsan’ın yerinden edilmesinden kalan boşluğu diğer türler, yani yeryüzünün ötekilerine dair temsiller doldurmaya başlamıştır. İnsan-hayvan etkileşimi yeni teknolojiler ve kapitalizmin dolayımıyla yeni biçimler almaktadır. Braidotti posthümanist insan-hayvan etkileşiminin ideal biçimi olarak klonlanmış bir koyun olan Dolly’yi örnek gösterir. Ona göre “Dolly, karmaşık biyodolayimli zamansallıklar ve yeni insanmerkezcilik sonrası hayvan-insan etkileşimini temsil eden yakınlık biçimlerinin ideal figürasyonudur” (agy., 2014, s.84). Dolly bir koyunun yavrusu değildir, bu bakımdan ataerki akraba yapılarını ve dolayısıyla cinsiyet ikiliklerinin ötesine geçer. “Dolly’i düşünmek” der Braidotti, “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, posthümanist durumun ikonudur” (agy., 2014, s.86).

Braidotti için posthümanist öznellik olarak hayvan-oluş hayvan hakları kuramının epistemolojik ve ahlaki varsayımlarıyla ilerlemez. Çünkü hayvan hakları kuramlarının çoğu insanmerkezcilik öznelliği ortadan kaldırmayı hedeflerken insan özneye atfedilen erdemleri, özellikleri ve kapasiteleri insan-

olmayan canlılara atfetmektedirler. Braidotti'nin "insanmerkezcilik sonrası yeni-hümanistler" olarak adlandırdığı bu kişiler insanın diğer türler üzerindeki hakimiyetinin sona ermesini savunuyor olsalar da ahlaki ve hukuki eşitlik talebi nihayetinde onları insanlaştırmak olacağından hatalıdır (Braidotti, 2014, s. 88; agy., 2014, s.91). Çünkü bu duruş aslında insan-hayvan dikotomisini devam ettirmektedir ve hayvanların kendi özgül kapasitelerini görmezden gelmektedir. Braidotti posthümanist ilişkileri şu şekilde açıklamaktadır:

Bana kalırsa insan sonrası ilişkilerde mesele, insan/hayvan karşılıklı-ilişkisini *her birinin* kimliğini inşa eden şey olarak görmektir. Her birinin "doğasını" hibritleştiren ve değiştiren, etkileşimlerinin ortak paydasını öne çıkararak dönüştürücü ve sembiyotik bir ilişkidir bu. İnsan/insan-olmayan sürekliliğinin "ortamıdır" ve sözde evrensel değerlerle niteliklere dair verili ahlaki sonuçlar olarak değil, açık bir deney olarak keşfedilmesi gerekmektedir. (Braidotti, 2014, s.91)

Braidotti'ye göre insan-hayvan etkileşiminin yapısında değişiklikler olsa da insanmerkezciliğin yerinden edilmesi "insan sahnesi" olarak bilinen jeolojik çağda artık "jeomerkezli olmayan bir özne"ye gereksinim duymaktayız (Braidotti, 2014, s.78; agy., 2014, s.93). Öznelliği insan-olmayan öteki faileri de içerecek şekilde genişlettiğimizde özneyi bütün yeryüzünü kapsayan bir transversal oluşum olarak görebiliriz. Çünkü insan artık biyolojik bir varlığın ötesine geçerek jeolojik bir kuvvet gibi iş görmeye başlamıştır (agy., 2014, s.95). İklim değişimi yeryüzüne ve insana dair parametreleri değiştirerek bizi jeomerkezli olmayan bir bakış açısı ve yeni bir öznellik ve toplumsallık yaratmaya zorlar. Ekolojik hareketlerin aksine Braidotti, çevrenin (yeryüzünün) insanlaştırılmadan türler-ötesi bağları gezegen ölçekli bir boyutta genişletmeyi önerir (agy., 2014, s.101). *Zoe*-merkezli bir güzergahta ilerlediğimizde öznenin yeni teşekkülü "yeryüzü-oluş" süreci olarak gezegenle antromorfik ve jeomerkezli olmayan farklı bir ilişki tesis edilmesini gerektirecektir (agy., 2014, s.100).

Posthümanist dönemde öznelliği yeniden tesis ederken kullanılan metaforlar teknoloji dolayımı yeni bedenlere vurgu yapar. Teknolojik ötekiler olarak makineler, yalnızca insan kapasitesini geliştiren araçlar olmaktan çıkarak biyolojik-mekanik ya da organik-yapay arasındaki sınırı bulanıklaştırmaktadır. Bu nedenle Braidotti'ye göre öznellik yaşayan organizma ile inorganik maddenin

çoklu etkileşimleri ve kesişimleri yoluyla kurulan bir oluş sahasıdır (Braidotti, 2014, s.106). Braidotti makineye dair daha radikal bir tanım geliştirmek için Félix Guattari'nin *otopoiesis* kavramına başvurur. Buna göre makineler “kendilerine ait bir zamansallığa sahiptirler ve “nesiller” boyunca gelişirler: Kendi sanallıkları ve istikballeri vardır. Sonuç olarak, sadece insanlara dönük olarak değil, kendi aralarında da kendi değişim biçimlerinden istifade eder ve bireyleşmenin önkoşulu olan yarı dengeliliği yaratma amacı taşırlar” (agy., 2014, s.106).

Teknolojik gelişmeler toplumsal yapıda, kültürde ve makineyle kurulan ilişkide köklü değişimlere sebep olmaktadır. Biyoteknoloji, nanoteknoloji sinirbilim ve robotbilim fantazyası dünyasındaki görsel temsiller olan insan makine melezleşmelerini somut bir boyuta taşımışlardır. Braidotti'ye göre insanın, örneğin sinir sistemi metal kablolar ve bunların üzerinden geçen bit ve baytlarla ölçülen elektronik bilgi üzerinden yeniden tanımlanmaktadır; beden teknolojik dolayısıyla yeniden dışsallaştırılmaktadır. Artık “Vitruvius'un Erkek insanı siberetik olmuştur” (Braidotti, 2014, s.102). Bilimkurgunun androidleri, siborgları ve bilinçli robotları metafor olmaktan çıkmıştır. Teknoloji dolayımında oluşacak yeni öznellikler ve kurulacak etik ilişkilerin normatif temelleri bu “makine-oluş” sürecinde anlaşılmalıdır. Çünkü Braidotti'ye göre “çağdaş makineler metafor değil, kuvvetleri ve enerjileri toplayan ve işleyen, karşılıklı ilişkileri kolaylaştıran, bağlantıları ve montajları çoğaltan motorlar ve aygıtlardır. Radikal ilişkiselliğe, keyfe ve üretkenliğe tekabül ederler” (agy., 2014, s.103).

Bedenler ve teknolojik ötekiler arasındaki hibritleşme, Braidotti'nin deyiimiyle transversal bileşim politik ve ekonomik yapılarda da değişime sebep olmaktadır. “Bu yüzden”, der Braidotti, “siborglar sadece yüksek teknolojiye sahip, savaş pilotlarının, atletlerin veya film starlarının ihtişamlı bedenlerini değil, aynı zamanda, teknolojinin güdümündeki küresel ekonomiyi kendileri erişim sahibi olmaksızın körükleyen, düşük ücretli proletaryayı da içermektedir” (agy., 2014, s.102). Bu bakımdan makinelerle kurulacak olan ilişki politik dayanışmayı da içermektedir.

Braidotti'ye göre posthümanist ve insanmerkezcilik sonrası çağda “şahit olduğumuz sarsıcı dönüşümleri açıklayabilmek için ortak noktalarımızın ve değerlerimizin belirlenmesinde yeni çerçevelere ihtiyacımız var”dır (Braidotti, 2014, s.213). Gezegen ölçeğinde *zoe*'ye kıymet veren bit etik kurarak yeni ilişkilene süreçlerini keşfeden ve karşılıklı bağımlılığı önceleyen insan ve insan-olmayan arasındaki bağıntıları yeniden tanımlayan ve kuran bir olumlayıcı siyaset gerekmektedir.

Hümanizmin ve insanmerkezciliğin sonundan bahsetmek Braidotti'ye göre belli bir insan kavrayışının sonundan bahsetmektir. İnsan kavramının krize girmesi “öznenin cisimleşmiş ve iliştilirilmiş tabiatını göz önünde bulunduran alternatif yolların felsefi çalışmaları, çağımızın karmaşıklıklarına layık bir öznellik yaklaşımı geliştirmeye münasiptir” (Braidotti, 2014, s.115). Braidotti bizi “biz”in ne olduğuna dair kurulacak yeni politikayı tasavvur ederken “yeni teknolojik demokrasi”yi düşünmeye teşvik eder. Onun “insan sahnesi” olarak adlandırdığı çağımızda kolektif olanı yeniden kurmak için önerdiği yeni deneysel ilişkilene, hibritleşmeler ve imkânlar için tek yok “edimselleştirilmiş praksis”tir (agy., 2014, s.213).

Braidotti pek çok yerde etik ve politikayı birbirinin yerine geçecek şekilde kullanır. Özneliği kişisel olan-politik olan ayırımından kurtarma yönündeki bu çaba bizi bir oluşlar ve süreçler karmaşasına itmekte, ancak somut bir politik praksis önermemektedir. “İleri kapitalizm”, “zoo-proletarya” ya da “biyogenetik sermaye” gibi kavramları kullansa ve posthümanist politikaya zemin hazırlayan koşullar içinde ekonomik ilişkileri dışlamasa da karşımızda duran büyük sermayeye karşı alınacak konuma dair kesin bir şey söylememektedir.

Lu Andrés'e verdiği röportajda (2021) kapitalizmin topyekûn değişme ihtimalinin olmadığını, onun uyum sağlayarak kendini devam ettirdiğini ifade eder. Çünkü Braidotti'ye göre şu anda “kapitalizmden bahsediyoruz ama kapitalizm artık Karl Marx'ın kapitalizmi değil. Farklı bir kapitalizmle karşı karşıyayız. Günümüzde kapitalizmin para kazanmak için hiçbir şey üretmesine gerek yok, hiçten kar elde edebilir: misal kredi gibi yeni bir meta icat edebilir.

Bilim, sinirbilimleri, enformasyon teknolojileri, biyogenetik kodlar, algoritmalar: bunların hepsi sermaye”dir (Braidotti, 2021b). Oysa İlker Belek’in (1999) ifade ettiği gibi kapitalizmin temel çelişkisinde, üretim ilişkileri ve üretim biçimlerinde, bir farklılık yoktur. Emekgücünün entelektüel nitelikli alanlara kayması, teknolojinin emekgücüne katılması ve üretimin temel bileşeni ve çıktısı olarak bilginin öne çıkması işçi sınıfını işçi sınıfı olmaktan çıkarmamaktadır (Belek, 1999).

Teknolojinin gelişmesi, temel yasası artı değeri artırmak olan kapitalist üretimin, üretimdeki üretkenliği artırma mekanizmasının bir sonucudur. Emekyoğun işlerin ya da iş saatlerinin azalmış olması, teknolojinin üretimin her alanına entegre edilmesi toplumsal refahı sağlamaktan ziyade küresel çapta sömürüyü, eşitsizliği ve işsizliği artırmıştır. Bilgi, sanayi döneminden farklı olarak mülk edinilebilir görünmez, çünkü nesnel olarak bir “sahibi” yoktur (Belek, 1999, s.25). Bu da sömürünün biçiminden ya da niteliğinden ziyade boyutunun değişmesine tekabül eder. Braidotti mevcut duruma karşı çözümünü şu şekilde sunar: “Mesele kendimizi uzaklaştırmak. Bedeni zehirlerden arındırma alıştırmaları gibi. Tüketim, düşünce ve başkalarıyla ilişki alanlarında kötü alışkanlıklarımızdan arınmalıyız” (Braidotti, 2021b). Oysa bu, sadece bir tüketim ya da alışkanlık sorunu değildir. Sömürünün görünüşündeki değişim, sömürünün ortadan kalktığı anlamına gelmez. Bu nedenle Braidotti’nin ortaya koyduğu posthümanist kavrayış biçimi mevcut durumun bir yorumu olmaktan öteye gidememektedir. Kendisinin de hedeflediği edimselleşmiş praksise ulaşmanın yolu, dünyayı tanımladıktan sonra mevcut gerçekliğin değiştirilmesi yönündeki pratik mücadelelere katılarak mümkündür. Terry Eagleton’ın dediği gibi “Düşünme sınırlarımızın ötesine sadece düşünerek geçemeyiz” (Eagleton, 2018, s.164).

Kapitalizmin geldiği noktada durum basitçe tüketim alışkanlıklarımızı değiştirerek gezegen ölçeğinde yaşanan krizi ortadan kaldırmaya yetmeyecektir. Toplumsal ve politik varoluşumuzun ötesine geçebilmemiz için bunları yaratan maddi koşullar üzerine düşünmek ve bunları değiştirmek için eylemde bulunmak gereklidir. En başından beri felsefenin bir *praxis meselesi* olduğunu söyleyen

Marx'ı, dünyayı değiştirebilecek bir politik özgürleşme imkânı tesis etmek için Marx'ın insan, doğa ve makineye dair analizlerine bakarak eleştirel bir perspektifle posthümanizmi ele almakta fayda vardır (bkz. Marx ve Engels, 2013, s.28). Kapitalizmin, sömürgeciliğin, ırkçılığın, emperyalizmin, cinsiyetçiliğin ya da iklim krizinin tarihselliğini ele alırken Marksist eleştiriye dışarıda bırakmak, insan kavramının istikrarsızlaştırıldığı çağımızda, politikayı “hayaletvari” varlıkların sonsuz ilişkiselliği içinde “öznesiz nesnelerin düz, tekçi dünyası”na hapseder (Foster, 2023).

Bu bölümün devamında yeni bir politika önermek için öncelikle Braidotti'nin “insan sahnesi” olarak adlandırdığı çağımıza verilen Antroposen ve Kapitalosen kavramları tartişılarak dünyamıza ve politik kavrayişımıza dair bir açıklama, yorum verilecektir. Antroposen ve Kapitalosen kavramları, şu an oldukça tartişmalı olsalar ve hatta uzlaşılmış kesin bir tanım olmasa da günümüz sorunlarına dair kapsamlı bir politika ve politik öznellik tarifi için bir başlangıç noktası bulmamızı kolaylaştırabilir. İçinde bulunduğumuz çağın özelliklerini ve koşullarını kavramak sonunda kendimizi de sorgulamamıza ve yeniden tanımlamamıza yol açar. Nasıl ki Eagleton'a göre kölelikten çıkma yolundaki ilk adım köle olduğunun bilincine varmak değil, *neden* köle olduğunun bilincine varmakla olur (Eagleton, 2018, s.162), aynı şekilde varolanı sorgulamak ve ona dair anlayişımızı derinleştirmek bizi daha etkin bir politika kurmaya ve daha etkili eylemlerde bulunmaya sevk eder.

2.2. Posthümanist Çağı Adlandırmak

Çağımızdaki hâkim duygu hayalkırıklığı ve kitlesel yok oluş karşısındaki derin üzüntü ve kaygıdır. İnsanlığın ilerleyişine ve her şeyi aklıyla alt edebileceğine dair inancın sonuna gelmiş bulunuyoruz. Bu durum insanlığın artık beşerî (ve rasyonel) bir varoluş olmanın ötesinde, doğa içinde jeolojik ve atmosferik güçlere benzer güçlü bir kuvvet olarak işlev gördüğünü kabul eden bir paradigma değişimine yol açmıştır. Paradigmadaki bu değişim doğa ile kültür arasındaki kategorik ayrımın da ortadan kaldırılarak insanlık tarihi ile yeryüzü tarihini iç içe geçen bir şekilde okumanın alternatif yöntemlerini ortaya

çıkarmıştır. İnsan insan-olmayan varlıklar kadar ve hatta daha fazla yeryüzü üzerinde şekillendirici bir kuvvet olarak iş görüyor, teknolojik ve bilimsel gelişmeler sebebiyle organik ve yapay arasındaki sınır bulanıklaşıyor ve ileri kapitalizm canlı ya da cansız her şeyi meta haline getiriyor. Kültürel tarihi yerkürenin tarihiyle birlikte okumak ve artık Holosen'den çıktığımıza işaret etmek isteyen posthümanist çağı anlamak için Antroposen, Kapitalosen, Plantasyonosen⁷ gibi birçok adlandırma yapılmaktadır (Braidotti, 2019c, s.58).

İnsanların yeni çağı olarak Antroposen, insan eylemlerinin yalnızca kültürel, politik ve etik sonuçları olmadığını, insan eylemlerinin bir jeolojik kuvvet haline geldiği fikrinden yola çıkılarak açıklanmaktadır. (Steffan, Crutzen vd., 2007; Zalasiewicz vd., 2016; Parikka, 2018). Ancak en temel açıklamasıyla yeni bir çağa başladığımızı Will Steffan, Paul J. Crutzen ve John R. McNeill (2007) şu şekilde bildirir:

Küresel değişimin temelinde (i) Dünya'nın biyolojik yapısında; (ii) azot, karbon, fosfor ve silikon gibi gezegensel mekanizmadaki ana elementlerin stoklarında ve akışlarında; (iii) Dünya yüzeyindeki enerji dengesinde insan kaynaklı değişiklikler yatmaktadır. Antroposen terimi, Dünya'nın artık doğal jeolojik dönemini, Holosen olarak adlandırılan mevcut buzul arası durumu terk ettiğini göstermektedir. İnsan faaliyetleri o kadar yaygın ve derin hale gelmiştir ki, doğanın büyük güçlerine rakip olmakta ve Dünya'yı gezegensel terra incognita'ya doğru itmektedir. Dünya hızla daha az biyolojik çeşitliliğe sahip, daha az ormanlık, çok daha sıcak ve muhtemelen daha yağışlı ve fırtınalı bir duruma doğru ilerlemektedir. (Steffan, Crutzen vd., 2007, s.614)

Pek çok canlı temel biyolojik ihtiyaçlarını karşılamak için bulunduğu çevreyi, yani doğayı dönüştürür, değiştirir, manipüle eder ve hatta bozar. Bu bakımdan ekolojiye müdahale etme konusunda insan yalnız değildir (Çilingiroğlu, 2023, s.17). İnsan da erken dönemlerinde doğada tahrip edici ya da onun üstünde bu denli dönüştürücü bir kuvvet uygulamamıştır. Paul J. Crutzen'e göre insanın jeolojik bir kuvvet olarak iş görmeye başlaması 18. yüzyılın son dönemlerine denk gelmektedir, bu dönemin tam da buhar makinesinin icat edildiği döneme gelmesi ilginç bir tesadüftür (Crutzen, 2002, s.23). Ancak yaşamı krize sokan failin ne ya

⁷ Donna Haraway Plantasyonosen kavramının “insanların işlettiği çiftlik, mera ve ormanların, çitlenmiş, ekstraktif, köle emeğine ve başka türden sömürülen, yabancılaştırılmış ve genellikle mekânsal olarak yaşanan emeğe dayalı plantasyonlara doğru yıkıcı bir şekilde dönüşümünü adlandırmak için” üretildiğini yazar (Haraway, 2022, s.197 dipnot 5).

da kim olduğu kadar onun faaliyetlerinin yeryüzündeki dağılımı da konumuza dahil edilmelidir. Çünkü Antroposen “sadece bir iklim değışimi değildir; aynı zamanda bir insanlık krizinin habercisidir” (Çilingiroğlu, 2023, s.22).

Antroposen sadece jeolojik bir terim değil, fakat aynı zamanda insan-doğa ilişkisine dair anlayışımızda bir değışime işaret ettiği için politik ve toplumsal bir kavramdır. İnsanların ekolojik sistemlerin içine gömülü olduğunu ve diğer türlerle birbirine bağlı olduğunu kabul ederek, insan-doğa ilişkisine dair baskın anlayışların yeniden değerdendirilmesi çağrısında bulunur (McAfee, 2016). “Yerküredeki tüm canlı yaşam için büyük ölçüde riskli bir kriz çağında olmamız, bedeni ve doğayı, yer kaplayan edilgen araçlar ve/veya gelip geçici mekânlar olarak algılamamızdan kaynaklanır” (Çelik, 2019, s.157). Bu nedenle Antroposen, doğal dünya ile ilişkimizi yeniden değerdendirmek ve dünyada var olmanın daha kapsayıcı ve sürdürülebilir yollarını benimsemek ve yeryüzü merkezli bir etik kültür yaratmak için kritik bir andır (Aykanat, 2020).

Antroposen, insan kaynaklı iklim değışikliği, biyoçeşitlilik kaybı, zoonotik hastalıklar ve yaygın teknolojik ilerlemelerle karakterize edilen bir çağdır. İnsan faaliyetlerinin Dünya'nın ekosistemleri ve jeolojik süreçleri üzerindeki derin etkisini kabul eden bir kavramdır. Braidotti'nin eleştirel posthümanizm teorisinde Antroposen, çevresel krizi anlamak ve doğal dünya ile ilişkimizi yeniden tasarlamak için daha kapsayıcı, ekolojik ve insanmerkezci olmayan bir anlayış tesis edebilir, çünkü “posthümanist müşkül durum, tüm yaşamı fırsatçı bir biçimde metalaştıran ileri kapitalizm ekonomi politiği çerçevesi içindedir” (Braidotti, 2021a, s.25).

Antroposen, insan merkezli düşüncenin sınırlarının açığa çıktığı önemli bir andır. Oysa Braidotti, insanmerkezcilikten tür ve ekoloji odaklı bir yaklaşıma geçilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu, insanın insan-olmayan varlıklar üzerindeki egemenliğini sürdüren güç ve bilgi hiyerarşilerini yeniden düşünmeyi içerir. Öznenin yalnızca insanları değil, aynı zamanda hayvanları bitkileri, mikroorganizmaları ve bir bütün olarak yeryüzünü kapsayan çapraz bir varlık olarak yeniden kavramsallaştırılmasını gerektirmektedir. Braidotti ekolojik krizi

tanımlarken doğa ve insan arasında romantik bir ilişki kurulması fikrine katılmadığını, bu nedenle de Antroposen kavramına karşı eleştirel duruşunu şu şekilde belirtmektedir:

Neden bu görüşe katılmıyorum? Birbiriyle ilişkili iki fikirden dolayı: birincisi, doğa-kültür sürekliliği ve bunu takiben sosyal inşacılığın düalist metodolojisinin reddedilmesi nedeniyle – post-antroposentrik neo-hümanistler, doğal düzenle ilgili olarak iyi niyetli olsalar da, bu ayrımı eski haline getiriyorlar; ikincisi, antroposen çağında insanlar ve insan olmayanlar arasında devam eden olumsuz türden bir bağdan şüphe duyduğum için. Türler ötesi kucaklaşma, yaklaşan felaketin farkındalığına dayanmaktadır: çevresel kriz ve küresel ısınma sorunu, uzayın askerileştirilmesinden bahsetmeksizin, tüm türleri karşılaştırılabilir bir kırılma derecesine indirgemektedir. Bu pozisyonla ilgili sorun, açıkça belirtilen hedefleriyle açıkça çelişerek, çevrenin tam ölçekli insanlaştırılmasını teşvik etmesidir (Braidotti, 2013, s.85).

Antroposen'in yeniden ortaya çıkardığı pan-insan (pan-human) görüşü “aynı gemideyiz!” demenin farklı biçimidir (Braidotti, 2019a, s.6). Oysa “hepimiz insanız, ama bazılarımız diğerlerinden daha ölümlü” (Braidotti, 2014, s.25). Bu nedenle Antroposen kavramının marjinalleştirilmiş toplulukların ve insan olmayan varlıkların Antroposen'le ilgili farklı deneyimlerini ve bakış açılarını hesaba katmadığı eklenebilir. Braidotti'ye göre, Antroposen yalnızca insan eylemliliğinin bir sonucu olarak değil, daha ziyade çoklu aktörleri içeren karmaşık bir etkileşimler ve güç dinamikleri ağı olarak anlaşıldığı zaman insanmerkezci anlamını bırakacaktır.

Braidotti'nin posthümanist yaklaşımı, insanlık sonrası durumun teknolojileriyle tam olarak etkileşime giren ve bunları yeniden kullanan neşeli, dışavurumcu ve olumlayıcı politik direniş biçimlerini teşvik eder. Böylesi bir siyaset için, toplumsal cinsiyet, sınıf, kültür ve türlerin hiyerarşik kategorizasyonlarının ötesine geçmek gerekmektedir (Braidotti, 2014). Antroposen çevresel krizi anlamada bize yardımcı olabilir; ancak tüm varlıkların birbirine bağlılığını ve karşılıklı bağımlılığını ele almak için daha kapsayıcı ve ekolojik olarak duyarlı bir kavrayış geliştirmek de zorunludur. Çünkü doğa daima insana önseldir: “Yerkürede ve evrende her şey bağlantısaldır; dünyada kendi kendini yapan hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla, insanları ve insan-olmayanları

kapsayan yasaları, bağıntıların olduğu mekân belirler; yerküre yasayı yapar” (Çelik, 2019, s.159). Bu bakımdan Antroposen'e ilişkin daha kapsamlı bir anlayışın, kapitalizm ve sömürgecilik de dahil olmak üzere güç dinamikleri ve ilişkisel bağıntıların analizini içermesi gerekmektedir. Petrolün yakıt olarak kullanımı, nükleer silahlar, askeri kirlilik, hızlı nüfus artışı vb. kapsayan bir Antroposen tanımı daha kapsamlı bir analize imkân sağlayabilir (bkz. Çilingiroğlu, 2023). Bu analiz, çevresel krizin temel nedenlerini gerçekten ele almak ve daha sürdürülebilir ve adil bir geleceğin tesisi için gereklidir.

Andreas Malm *Fossil Capital The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming* (2016) kitabında Antroposen kuramcılarının Antroposen'i buhar makinelerinin bulunmasıyla başlatmasına rağmen buhar gücüne duyulan ihtiyacı ve bunun yükselişinin sebebini sorgulamadıklarını söyler. Bu teorisyenler;

Ancak fosil yakıtlara geçişin ardındaki tarihsel nedenselliği anlamak için genel bir çerçeve önermektedirler ve bunu mantıksal zorunluluk nedeniyle insan doğasından çıkarmaktadırlar. Eğer dinamikler daha olumsal bir karaktere sahip olsaydı, biyosferik üstünlüğe yükselen bütün bir türün – *antroposun* – anlatısını desteklemek zor olurdu: 'İnsanlığın jeolojisinin' kökleri bu varlığın özelliklerine dayanmalıdır. Daha azı, onu daha küçük bir varlığın, belki de *Homo sapiens*'in bir alt kümesinin jeolojisi haline getirecektir. Fosil yakıtlara geçişin ardındaki tarihsel nedenselliği anlamak için genel bir çerçeve öneriyorlar ve bunu mantıksal zorunluluk nedeniyle insan doğasından çıkarıyorlar. Eğer dinamikler daha olumsal bir karaktere sahip olsaydı, biyosferik üstünlüğe yükselen bütün bir türün – *antroposun* – anlatısını desteklemek zor olurdu: 'İnsanlığın jeolojisinin' kökleri bu varlığın özelliklerine dayanmalıdır. Daha azı onu daha küçük bir varlığın, belki de *Homo sapiens*'in bir alt kümesinin jeolojisi yapar. (Malm, 2016, ss.29-30)

İnsan maddi çevresini, doğayı dönüştürerek onu anlamlandırmış, yani ona insani anlamlar, ögeler katmıştır. Tarih içerisinde doğayı da insani bir kategori, bir gösterge haline getirmiştir. Yaşadığımız çağı Antroposen olarak adlandırdığımızda etkin failin hangi *anthropos* olduğunu tanımlamak da elzemdir; çünkü “türün bazı evrensel özellikleri, kendi jeolojik çağına giden yolu açmış olmalıdır” (Malm, 2016, s.31).

İnsanın doğayla ilişkisinde değişmeyen koşul emektir, ancak üretim biçimindeki değişiklikler onun doğayla ilişkisinin niteliğinde, doğayı işleme yöntemlerinde değişikliklere yol açarlar. Doğayla olan karşılıklı ilişkimizde “emek, belirleyen faaliyet” diye yazar Eagleton (Eagleton, 2018, s.257). İnsan

maddi dünyayı değiştirirken kendini de gerçekleştiren bir varlık olduğundan doğa toplumsal bir kategori, toplum da doğal bir kategori haline gelir (agy., 2018, s.257; ayrıca bkz. Moore, 2015). Bu nedenle jeolojik bir kuvvet olarak işleyen insanı ele alırken egemen ideoloji ve onun tahakküm sistemi göz ününde bulundurulmalıdır.

Antroposen çağını buharlı makinelerin icadı ile başlatan ortak görüş, buharlı makinelerin yarattığı toplumsal, ekonomik ve politik yapılarıdaki değişimlerin doğayla ilişkileri nasıl etkilediği konusunda net bir şey söylemezler. Oysa Karl Marx'ın *Felsefenin Sefaleti*'nde (1966) söylediği gibi "makinelere, sadece üretici kuvvettir. Makinelerin uygulanmasına dayanan çağdaş atelye, sosyal bir üretim ilişkisi, bir kategoridir" (Marx, 1966, ss.147-148). Bu nedenle insanın doğa üzerinde dramatik bir kuvvet olarak iş görmesi makinenin gelişiminden ziyade o makinenin gelişiminin yol açtığı maddi ilişkilerin yapısıdır.

Buhar gücünün sanayide etkin olarak kullanılmaya başlanması yeni bir işbölümü ve üretim biçimi yaratmıştır. Antroposen kuramcılarını makine ve sosyal değişim arasındaki nedensel sıralamada makineyi toplumsal ilişkilerin önüne koymaktadırlar (ayrıca bkz. Malm, 2016). Oysa Marx belirleyici ya da itici güç olanın ne olduğu konusunda çok nettir: "Sosyal ilişkiler, üretici kuvvetlerle sıkı sıkıya bağlıdırlar. İnsanlar, yeni üretici güçler edinirken, kendi üretim tarzlarını değiştirirler; ve üretim tarzlarını değiştirirken, hayatlarını kazanma yolunu değiştirirken kendi sosyal ilişkilerini tamamen değiştirirler" (Marx, 1966, s.122).

Ekolojik tahribatın temel öznesi olarak bir türün bütün üyelerini tanımlamak egemen ideolojinin ve tahakküm biçiminin üstünün örtülmesine sebep olabilir. Çünkü bütün insanlar doğa üzerinde eşit derecede etkin bir tahrip edici güce sahip değildir. Tek tek insanlar, küresel çapta hegemonik güce ve üretim kapasitesine sahip sermaye karşısına oldukça zayıf kalmaktadır. Malm'a göre;

Antroposen anlatısı ya zımni bir sosyal Darwinizm biçimidir ya da eylemleri, bunları gerçekleştirmesi mümkün olmayan bir varlığa atfederek bir kategori hatası üzerine kurulmuştur. Meta üretiminde bir ana taşıyıcı seçimi insan türünün ayrıcalığı olamazdı, çünkü başlangıç olarak ücretli emek kurumunu varsayıyordu. Batı dünyasının küçük bir köşesindeki kapitalistler buharı yatırım yaparak fosil ekonomisinin temelini attılar; türler hiçbir zaman ayaklarıyla ya da

oy pusulalarıyla buna oy vermedi, mekanik bir birlik içinde yürümedi ya da kendi kaderi ve dünya sisteminin kaderi üzerinde herhangi bir ortak otorite kullanmadı. *Tarih sahnesinde bir aktör olarak yer almadı.* (Malm, 2016, s.267)

Çağın “insan sahnesi” olduğunu söylemek insan kavramına tarih-dışı bir anlam katmakla kalmaz, doğayı da tarihsizleştirir. Bu nedenle ekolojiyi, insan ve çevresi arasındaki ilişkiyi ele alırken üretim ilişkilerinin ve üretim biçiminin yol açtığı toplumsal örgütlenme biçiminin kendine özgü karakterini göz önünde bulundurmak önemlidir. Marx’ın tarihsel perspektifi çağı yorumlamak ve insan-doğa ilişkisini somut ve tarihsel bir temele oturtmak için teorik bir çerçeve sunar. Yelda Erçandırılı’nın (2021) ifadesiyle;

[T]arihsel materyalist bir bakış açısı sorunun odak noktasını değişen toplumsal ilişkilere, sınıfsal tahakküme ve doğanın özgün sınırlılıklarına kaydırmaktadır. Bir soruna çözüm üretebilmek için onu ortaya çıkaran (emergence) maddi-tarihsel yapılara ne ölçüde yerleşik olduğunu açıklamak gerekmektedir. Ancak, post-hümanistler insan ve insan-olmayan toplulukların hareketlerinin ve sosyo-ekolojik döngülerinin tarihsel süreklilik içerisinde hangi formlara bürünerek değiştiğini açıklamazlar. Burada tarihsizleştirilen hem insan örgütlenmesinin tarihsel özgünlüğü hem de doğanın bu ilişkilere nasıl yerleşik olup aynı zamanda onu ne ölçüde sınırlandırdığıdır. Moore’un belirttiği gibi kömür sadece belirli tarihsel-maddi ilişkiler içerisinde fosil yakıt haline gelmektedir. Bu nedenle ekolojik krize tarih-dışı bir anlam yüklemek yerine, toplumun doğa ile değişen ilişkisini küresel ekonomik siyasetin/ ilişkilerin içine oturtmak gerekir. (Erçandırılı, 2021, ss.100-101)

İnsan, kendi tarihi boyunca doğayı işlemiş ve dönüştürmüştür, ancak kapitalist üretim biçimiyle birlikte türün ve toplumsal yapının devamlılığı için doğa üzerinde mutlak bir egemenlik kurmayı hedefleyerek onu sonsuz bir sömürü malzemesi haline getirmiştir. Bu bakımdan Jason W. Moore, mevcut ekolojik yıkım çağının doğasında var olan güç dinamiklerini ve sömürüyü vurguladığı için Kapitalosen (“Sermayenin Çağı”) teriminin çağımızı açıklamak konusunda genel bir insan tanımı üzerinden kurulan Antroposen’e göre daha uygun bir adlandırma olduğunu öne sürmektedir (Moore, 2015, s.116). Moore’un açıkladığı üzere, Kapitalosen terimi, çevresel bozulmanın başlıca nedeninin genel olarak insan faaliyetleri değil, kapitalizme dayanan tarihin belli bir gelişim çizgisine ait bir sosyo-ekonomik-politik sistem olduğunu kabul etmektedir (agy., 2015).

Moore, Antroposen kavramını, sınıf ve bölge hiyerarşilerini göz ardı ederek, ekolojik değişimi homojen bir birimmiş gibi İnsanlığa atfettiği için

eleştirmektedir. Buna karşılık onun eleştirisi, kapitalizmin ve onun güç yüklü hiyerarşilerinin yalnızca ekolojik yıkımı değil, aynı zamanda toplumsal eşitsizlik ve adaletsizliği de ivmelendirdiğini vurgulamaktadır. Çünkü kapitalizm yalnızca bir ekonomik model değil, fakat aynı zamanda doğayı düzenlemenin bir yoludur (Moore, 2015, s.245). Kapitalosen kavramı, çevresel değişimi bir bütün olarak yalnızca insanlığın eylemlerine bağlamak yerine, kapitalizmin ekolojik krize katkıda bulunan güç, sermaye ve doğa kalıplarını nasıl yarattığını vurgulamaktadır.

Diğer yandan Antroposen ya da Kapitalosen adlandırmaları yalnızca bir “sınır hadisesi” olabilir (Haraway, 2022, s.197). Çünkü Antroposen, Kapitalosen, Plantasyonosen... vb. gibi tüm bu adlandırmalar aslında etkin güçlerin belli niteliksel yoğunlukları göz önünde bulundurularak ortaya atılmış, eşzamanlı ve birbirine dolanık süreçlerin isimlerinden ibarettir. Aslında tüm bu kavramsallaştırmalar nihayetinde aynı kapitalizm ve sömürgeleştirmenin belli bir tarihsel momentini tanımlamak için yapılmaktadır.

Antroposen perspektifi insanlığın jeolojik bir güç olarak küresel ölçekte biyolojik, iklimsel ve jeolojik sistemleri nasıl etkilediğini vurgularken insanlık denilen (soyut) bütünün içindeki farklılıkları ontolojik düzlemesi bakımından eleştirilmektedir. Çünkü *anthropos* sınırları ve içeriği net bir şekilde tanımlanabilen bir kavram değildir. Antroposen kuramcıları İnsan ya da *anthropos* kavramını hiçbir zaman net bir şekilde tanımlamazlar ve genellikle 'insan girişimi' (*human enterprise*) gibi belirsiz, tarih dışı terimlere dayandırırlar. Oysa insanlık, tarihsel olarak insanlar arasında içsel farklılıklar bulunan ve iktidar ile yeniden üretim çelişkileri yoluyla sürekli değişim gösteren bir anlayışla ele alınmalıdır. (Baer, 2017, s.434; Malm, 2016, s.32). Çağı Antroposen olarak adlandırmak çağın sorunlarına dair çözümleri de kaçınılmaz olarak insan eylemlerini merkeze alarak bulmaya çalışır. Beşer ile yeryüzü arasındaki ilişkiyi kurarken beşer olanın farklılaşan etkisini gözden geçirir. Beşer olan ekonomi-politik bir meseledir. Zira beşerî kültürün katmanları yeryüzüne etkisinde farklı yerlere denk düşmektedir. Amazon ormanındaki bir yerli ile fabrika ya da maden

sahibi birinin dünyaya verdiği zarar ve yeryüzü ekosistemlerine etkisi aynı değildir.

Kapitalizmin kâr ve sürekli büyüme amacı doğanın (hâlâ) tüketilecek bir nesne olarak gören ekonomik bir sistem olmanın yanında “*doğayı düzenlemenin bir yoludur*” (Moore, 2015, s.13). İnsanın emeğine yabancılaşması kendini üretim sürecinin başında maddi dünya, sonunda ise tarihsel bir ürün olarak doğanın karşısında yabancı ve dışsal bir şey olarak görmesine neden olur; ancak insan doğanın üstüne yükselebilen bir varlık olsa bile doğanın bir parçası olması bakımından aslında doğanın hareketine tabidir. Alfred Schmidt’e göre “kendisi de doğanın bir parçası olan “insan varoluşunun doğal bir koşulu” olduğunu kanıtlar ve bu nedenle doğanın öz hareketini oluşturur” (Schmidt, 1971, s.79).

Jason W. Moore’a göre Antroposen üzerine çalışan teorisyenler insan ve Doğa’yı iki ayrı kategori olarak tanımlamaya ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi analiz etmeye çalışırlar. Bu bakımdan ekolojiye dair Kartezyen anlatıyı devam ettirmektedirler (Moore, 2015, s.46). Moore’a göre ekolojiye dair Kartezyen anlatı şudur: “Kapitalizm -ya da modernite veya endüstriyel uygarlık- Doğa’dan ortaya çıkmıştır, zenginliği Doğa’ya dayanır. Kapitalizm, Doğa’yı altüst etmiş, aşındırmış ve kirletmiştir. Tabii şimdi veya çok yakında Doğa öcünü alacaktır. Felaket çok yakındır. Çöküş ufukta görünmüştür” (Moore, 2015, s.13). Oysa Moore’a göre insanın bir doğal varlık olması kadar doğanın da tarihsel (ve kültürel) bir varlık olduğu unutulmuştur. İnsan doğayı işlerken doğa da medeniyeti biçimlendirir: “İnsan medeniyeti yalnızca farklı ortamları işgal etmez, aynı zamanda onları yaratır ve bu süreç içinde ortamlar da medeniyeti yaratır” (Patel ve Moore, 2021, s.32).

Hâkim görüş Toplum ve Doğa’nın ayrı fakat biraraya getirilebilir kavramlar olduğu yönündedir. Oysa Jason W. Moore varolan krizin, şiddetin ve zulmün aslında tam da bu ayrılıktan çıktığını öne sürer. Bu nedenle Kartezyen ikiliği devam ettirmek “*insanlar, iktidar ve üretim ilişkilerini ve kalıplarını doğa içinde nasıl üretiyorlar?*” sorusuna cevap vermemizi engeller (Moore, 2015, s.46). Kapitalizm bu ikiliği kullanarak insanlar ve insan olmayan hayvanlar

arasında kurulacak (hukuksal) eşitlik ve sürdürülebilirlik gibi stratejilerle gelişmeyi vaat eder. Yaşam ağını "ucuzlatarak", kapitalist sistemler, kâr için doğayı değersizleştirir ve sömürür. Çünkü kapitalizm, “bir bütün olarak sistemin, kapitalistlerle güçlü devletler birlikte doğayı dünya çapında yeniden düzenleyebildiklerinde, mümkün olduğunca az yatırım yapıp mümkün olduğunca az aksaklıkla yiyecek, emek, enerji ve hammadde edinebildiklerinde” gelişir (Patel ve Moore, 2021, s.33). Ekolojik ekonomi, yeşil kapitalizmin çeşitlemeleri gibi bir bakış açısıyla dünyanın yeniden örgütleneceğini ve doğayla başka türlü bir ilişki kurulacağı perspektifine sahip olanlar üretim ilişkilerini gözden kaçırmaktadırlar. Zira üretim ilişkileri değişmeden doğayla etkileşim de değişemez, çünkü kâr odaklı, emek ve doğa sömürsüne dayanan bir ekonomik model içerisinde hem politik yapı hem de dünyanın düzenlenişi değişmeyecektir.

Doğanın insanı da kapsayan, kaotik ve canlı bir bütünden ziyade insanın dışında var olan, mekanik ve cansız bir yapı ve tüketmesi için verilmiş dışsal bir kaynak olarak görülmesi Kartezyen yarığın temel sebebidir. Ölçülebilir, formülize edilebilir, insanın (aslında şirketlerin ve iktidarların) çıkarları yönünde değiştirilebilir bir doğanın karşısına onunla daima savaş durumunda olması ve onu aşması gereken “insan” konur. İnsan yaşamı doğadan ayrı, doğa da insan için tehlikeli bir varlık haline gelir, insan ve doğa ilişkisi tarihsel bağlamından kopar. Marx bu durumu şöyle açıklar: “Yaşamın gerçek üretimi tarihin ta başlangıcında ortaya çıkar; oysa asıl tarihsel olan şey, olağan yaşamdan ayırmış gibi, olağandışı ve yeryüzü-üstü bir şey gibi görünür. İnsanlarla doğa arasındaki ilişkiler, bu yüzden, tarihten dışlanır, bu da, doğa ile tarih arasındaki karşıtlığı doğurur” (Marx, 2013, s.69-70).

Moore bu ikilik, düzenleme ve savaş anlatısına karşı hayatın kendisinin doğayla karşılıklı ve doğa aracılığıyla dönüştüğünü söyler. Ona göre küçük harfli doğa, yani sermaye tarafından Doğa haline getirilen doğa da dönüştürücü bir güç olarak hâkim sistem üzerinde iş görür çünkü “insanlar doğayı oluşturur ve doğa da insanları ve insanların biraradalığını” (Moore, 2015, s.14).

Moore Kartezyen bakış açısının getirdiği bu ikili düşünme ve algılama biçiminin yerine “dünya-ekolojisi” paradigmasının geçirilmesi durumunda tarih, kapitalizm, iktidar ve doğa arasındaki karmaşık ve dolanık (*entangled*) ilişkinin daha iyi anlaşılabilceğini öne sürer: “Kapitalizmi, iktidar arayışı, doğanın ortak üretimi ve sermaye birikimi kaynaşmasında diyalektik bir birlik oluşturan dünya-ekolojisi kavramı içinde düşünmesini istiyorum” (Moore, 2015, s.15). Dünya-ekolojisi paradigması içinden bakınca kapitalizm ulaşamaz, nüfuz edilemez bir güç olarak görülmekten çıkar çünkü kapitalizm ortaklaşa üretilen, doğal süreçlerle ve ilişkilerle iç içe ilerleyen bir sistem olarak anlaşılır. Yani günümüz aslında bir krizler (biyoçeşitlilik kaybı, iklim değişikliği, yoksulluk, göç vd.) çağı olmaktan ziyade nedenleri bakımından birbirine bağlı tek bir krizin çokkatmanlı yaşandığı bir dönemdir. Moore bu nedenle “doğadaki modernite”nin, yani “kapitalist dünya ekolojisi”nin krizi dediği bu dönemi “Kapitalosen (Sermaye Çağı)” olarak adlandırılmaktadır (agy., 2015, s.116).

Liberal çevreci (yeşil) ideolojilerin aksine bu görüş “İnsanlığın tek bir aktöre indirgenmesi; piyasa, üretim, siyaset ve kültür ilişkilerinin sosyal ilişkilere indirgenmesi ve tersi ortaya koyulduğunda dahi Doğa'nın insandan bağımsız olarak kavramsallaştırılması”nı (Moore, 2015, s.18) değil, politik ekonominin bir bileşeni olarak doğayı etkin bir güç olarak ele alır. Buna göre kapitalizm doğadan azade ve onun üstünde işleyen bir güçten ibaret değildir, kapitalizm de doğayla birlikte, doğanın kurallarına göre işler. Doğayla insan arasındaki ikilik kapitalizm tarafından doğayla ilişkiyi bir güç savaşına dönüştürmeye yarar. Oysa ekolojik sınırı ya da krizi yaratan Doğa değil, üretim biçimi ve onun yarattığı siyasettir. Büyük harfli İnsanlığın doğa üzerindeki etkisini ve ayakizini azaltmasından bahsetmez, aksine tam da bu fikrin kendisinin ortadan kaldırılması gerektiğini savunur. Moore’a göre toplumsal yapılar ve ilişkiler doğadan mutlak olarak ayrı şeyler değildir. İnsanlar baraj kuran kunduzlar gibi toplumsal yapılar kurarak hayatta kalabilmişlerdir; insan örgütlenmesi (ilişkileri) doğadan ayrı düşünülemez, çünkü organik ve inorganik (bilinçli ve bilinçsiz) doğa iç içe ve karşılıklı olarak yaşamı üretirler (agy., 2015)

Moore dünya-ekolojisi paradigmasının merkezine “hane”, “yuva” anlamlarına gelen “*oikos*”u koyar. Ekonominin de ekolojinin de kökünde bulunan *oikos* ikisinin de mekansallığına vurgu yapar. Moore *oikos*’u klasik anlamından çıkararak kapitalizmin mekânı işgal ederek zaman üzerinden dünyayı yeniden kodlaması ve mekânı yeniden-düzenlemesi üzerinden mekânın ilişkiler açısından önemini tekrardan vurgulamak için kullanır. Dünya-ekolojisini anlamak için yöntimsel eksen olarak *oikos*, kapitalist üretim döngüsünün devam ettirilmesi için toplumsal ilişkilerin hem içinde üretildiği hem de toplumsal ilişkiler yoluyla kurulduğu ortamdır: “[M]ekân yalnızca "orada öylece duran" basit bir şey değil(dir), fakat toplumsal ilişkilerle ve "imal edilmiş çevrenin" [*builtenvironment*] özgül komplekslerindeki bileşik yapısına katılarak olumsallığa, ebediyen olmasa da imkân” veren ortamdır. (Moore, 2015, s.25). İşte bu sosyo-mekansal ilişkilere olanak veren de doğadır.

Moore’a göre doğadaki tüm türler yaşayabilecekleri bir mekânı (çevreyi) üretmeleri bakımından ekosistemi düzenlerler. Post, pençe gibi özelliklerinin olmaması onun çevreyle daha fazla etkileşime girerek çevresini diğer türlere göre daha katmanlı düzenlemesine yol açmıştır. Bu bakımdan insanın ekonomik, kültürel, politik tarihi aslında (onun) çevre(si)nin tarihidir. *Oikos*’u paradigmanın merkezine koymak demek modernitenin ikiye ayırdığı doğa ve kültürü bir çevre üretim tarihi içinde biraraya getirir. Klasik (ikinci) anlayışta *oikos* aynılıkların ve özdeşliğin alanıdır. Onun karşısında duran *polis* ise farklılıkların ve özgüllüklerin alanıdır. Oysa Moore için sosyal farklılıkların ve özgüllüklerin geliştikleri nokta *oikos*’tur ve esas *oikos*’u farklılıkların olduğu noktalardan dışlamak insanları belirli kategoriler altına yerleştirir (Moore, 2015, s.27).

Oikos basitçe insanın doğanın içinde, yani onun parçası olduğunu tekrarlamaz. O aynı zamanda insanlığın da çeşitli suretler içinde doğanı akışları içine nasıl yerleştiğini sormasını da sağlar. Moore doğayı üç anlamda ele alır: Toplumsal (ekonomik vs.) örgütlenme, insan-dışı varlıklar, ilişkiler ve hayatın dokusu. Buna göre kapitalizm yalnızca toplumsal ilişkilerin bir örgütlenme biçiminden ibaret değildir, aynı zamanda doğanın da örgütlenmesidir. Kapitalizm,

doğa-tarihsel bir örgütlenmedir. Kapitalizm doğal ve beşerî olanı bir doku içine yerleştirir ve sömürü ilişkilerini bütün bir dünyaya yayar.

İkinci bakış açısından değil de *oikos*'un açısından bakarsak kapitalizmin doğayı yok ederek değil, doğayı kendisi için ucuz emek gücü haline getirerek ve çalıştırarak işlediğini görürüz. Moore buna *doğada-ki kapitalizm* der; doğa üzerinde değil de doğa ile çalışan kapitalizm (Moore, 2015, s.19; agy., 2015, s.174). Bugün doğayı sermayenin çıkarları adına çalıştırmanın sınırlarına gelmiş bulunmaktayız. Sermaye doğanın (ucuz) emeğini/enerjisini, tıpkı insaninkine yaptığı gibi, temellük ederek bir değer haline getirir: "Sermayenin gezegenin her yerinde emek üzerindeki kontrolüyle... mal olarak enerjinin... sermayenin bir zamanlar emek süreçleri üzerindeki kontrolüne benzer bir kontrole tabi kılınması" (Caffentzis'ten akt. Moore, 2015, s.30, dipnot 24).

Bu, "emek/enerji" kullanımı önemlidir, çünkü enerjinin ve o enerjinin kullanım biçimini belirleyen üretim biçimi doğanın nasıl kontrol edildiğini ve değiştirildiğini verir. Marx'a göre de enerjinin kullanımındaki değişim ekonomik ve politik örgütlenmedeki değişimi gösterir: "Elle işletilen değirmen, size, derebeyli toplumu verir; buharla işletilen değirmen, size sanayici, kapitalistli toplumu verir" (Marx, 1966, s.122). Benzer biçimde Malm da sınıfsal yaklaşımı fosil yakıtların kullanımının toplumsal örgütlenmedeki değişimin itici gücü olduğunu söylerken aynı yere vurgu yapar: "Böylece üretici güçler, insanların yaşamlarına soktukları fiziksel yapıları sayesinde, topluma müdahale ederek ve tam olarak gelişmek için ihtiyaç duydukları organizasyonu seçerek yeni üretim ilişkileri ortaya çıkarırlar" (Malm, 1971, s.35)

Kapitalizmin bütün bir yaşamı kuşatarak onu değişim değeri olan bir nesneye dönüştürme stratejisi böylece daha görünür hale gelir; çünkü sermaye-emek ilişkisi kuşatıcı bir yapıya sahiptir. İşçinin kanının bile değere dönüştürülmesi demek organik ve inorganik yaşamın tamamının kâr üretim (sömürü ve temellük) sürecine dahil edilmesi demektir. Makine salt insan yapımı bir şey değildir, insan ve insan-olmayan varlıklar arası etkileşimin ve ilişkinin bir sonucudur. Bu nedenle kapitalizmi salt bir ücretli emek sömürüsü olarak

görmemek gereklidir. Bu ücretli emeğin üretimi ve yeniden üretimi için gereken toplumsal ve biyolojik koşulları da göz önünde bulundurmalı ve dahil etmeliyiz.

Uygarlık dediğimiz şey aslında doğa ve insan arasındaki konumlanma biçimleri olarak okunabilir, bu bakımdan Kapitalosen modernleşme, kolonizasyon ve endüstrileşmenin doğayla ilişkimizi temelden değiştirdiği belli bir döneme denk gelmektedir (Moore, 2015). İnsanlık tarih insanın doğayla, doğanın bir parçası olarak, doğa içinde kurduğu ilişkiler (üretim ilişkileri) bağlamında ele alındığında yeryüzünün tarihi ile (sosyo-ekonomik-politik) kültürel tarih arasındaki ilişkisellik daha net görülebilir.

Sermaye için karşılığı ödenmemiş emeğin üretildiği bu yeniden üretim alanı, yalnızca beşeriyete ait bir olgu da sayılmamalı, çünkü karşılığı ödenmemiş emek bir yandan potansiyel emek-gücünün -ya da varolan emek-gücünün yeniden üretiminin- "ucuz" emek olarak üretilmesini mümkün kılarken, bir yandan da insan-dışı doğaların karşılığı ödenmemiş emeğini kapsar. Dolayısıyla, karşılığı ödenmemiş emeği temellük etmesi bu yeniden üretim alanında esas mevzudur (Moore, 2015, s.34).

Krizi anlamak için Kapitalosen'i merkeze koyduğumuzda politikanın merkezine de yalnızca insan eylemlerini kapsayan bir etikten ziyade emek paradigması üzerinden üretim ilişkilerini ve böylece doğayla insan arasındaki ilişkiyi karşılıklı olarak tesis edebilecek perspektif elde etmek daha mümkün görünmektedir. Doğa ile insan arasındaki ilişki tarihsel bir zeminde ele alınabilir, çünkü "ekolojik yıkımı, yalnızca küresel anlamda değişen ekonomik ilişkilerin neden olduğu bir biyolojik bir değişim olarak değil, aynı zamanda toplum-doğa ayrımının ötesine geçen ve kapitalist üretim ilişkilerini de şekillendiren çelişkili toplumsal yapılar ile doğal yapıların bütünlüğü içerisinde anlamayı gerektirir" (Erçandırılı, 2023, s.44). Böyle bir perspektif gereklidir, çünkü Moore'un da söylediği gibi ekolojik yıkımın ardındaki kolektif fail olarak bütün bir insanlığı göstermek, bu yıkımın ardındaki sermaye bağıntılarını ve piyasa ekonomilerini açığa çıkarmak bu şekilde mümkündür (Moore, 2016, s.82; agy., 2016, s.90).

2.3. Posthümanist Öznellik: Göçebe Bedenleşmeler

Çağdaş öznellik tartışmalarına göre öznellik homojen, bölünmez, istikrarlı, ölçülebilir ve sınırları belirlenebilir metafizik bir varlık değil; fakat bir

deneyim hali, etkileşim içinde ve heterojen bir varoluşun soybilimsel projesidir (Mansfield, 2021, s.21). Rosi Braidotti'ye göre de “öznellik kavramını, birey ve bireysellik mefhumuyla karıştırmamak önemlidir: Öznellik, iktidar ilişkileriyle müzakereler ve bu ilişkiler üzerinden kurulan salahiyyete dair toplum dolayımı bir süreçtir” (Braidotti, 2017, s.29). Braidotti'nin posthümanist öznellik olarak önerdiği göçebe özne de postyapısalcı ve postmodern tartışmalar sonucunda ortaya çıkmış olan tartışmalar doğrultusunda ortaya çıkmış, temsilleri ve sabit kimlikleri kaldırmayı hedefleyen bir projedir (agy., 2017, s.90).

Braidotti posthümanist özneyi, kendi deyimiyle göçebe özneyi tasvir ederken Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin postyapısalcı felsefesinden yararlanır. Deleuze ve Guattari'ye göre bu keskin ve hiyerarşik özne-nesne ayırımından vazgeçtiğimizde dünyadaki şeylerin kaosundan ziyade “dinamik ve geçici karşılıklı ilişkilere dolayan sonsuz ve çoklu münasebetler” içerisindeki varlıkların içiçeliğini buluruz (akt. Mansfield, 2021, s.202). Merkezsiz, heterojen ve birbirinden kopuk ve dağınık gibi görünen kuvvetleri birbirleriyle etkileşime sokan, rizomatik modeli posthümanist özne için önerir (Braidotti, 2017, s.22). Buna göre oluşlar arası bir harmoni vardır, varlıklar arası kurulan bağıntılarda varılacak bir üst gerçeklik, amaç ya da birlik yoktur. Nick Mansfield “rizom; çeşitlilikle, genişlemeyle, fethederek, ele geçirerek, sürgün vererek faaliyet gösterir” biçiminde açıklar (Mansfield, 2021, s.208). Braidotti için de rizom modern özne gibi yeraltına doğru büyüyen bir ağaçtan ziyade “çokodaklı ve çapraz”, dağınık büyüyen bir biçimdedir (Braidotti, 2017, s.287).

Braidotti posthümanist durumda dünyayla olan ilişkimizi etik ve politik olarak yeniden tesis etmek için transversal bağlantıların, *praksis*'in peşinden giderek yeni bir fail tanımına erişmeyi hedefler: “Maddi ve sembolik, soyut ve söylemsel kuvvetler arası ilişkisel çizgilerin transversal bağıntılarını kateden insan ve insanmerkezcilik sonrası özne için esas mefhum, ilişkilerin transversal oluşudur. Transversallık, *zoe*-merkezli eşitlikçiliği bir etik ve alternatif posthümanist öznellikleri izah eden bir yöntem olarak edimselleştirir” (Braidotti, 2014, ss.106-107).

Varolan tüm unsurlar arası ilişkiselliği ve karşılıklı bağımlılığını, yani yaşamın (*zoe*) bizzat kendisini önceleyen bir bakış açısı içerisinde biyo-başkalarıyla olduğu kadar tekno-başkalarıyla da yeni bağlantı biçimleri yaratmayı araştırır. Hümanist öznenin dışlanan ötekilerin konumlarıdır.

Çağdaş öznellik figürasyonu olarak göçebe, o halde bir bağıntılar ağında işlev gören metafizik-sonrası, yeğin, çoklu bir oluşumdur. Doğrusal, teleolojik bir öznelliğe indirgenemez; daha ziyade, çoklu bağlar mevkisidir o. Bedenleşmiştir ve bu yüzden de kültürel; bir mamul olarak, teknolojik açıdan insanla insan-sonrasının bileşimidir; karmaşıktır, kişisel olmayan kipte ara-bağıntılar kurmaya yönelik, çoklu kabiliyetlerle donatılmıştır. (Braidotti, 2017, s.93)

İnsanmerkezci (ve hümanist) perspektiften özne, hakikati bilme kudretine sahip ve zihninde onun temsillerine sahip olan insandır. Bu anlayış içinde gerçeklik dediğimiz şey birbirinden net bir şekilde ayrılmış, sabit parçalara bölünmüş, istikrarlı bir bütün gibidir: Bilen özne, bilinebilir nesne ve bilmeyi mümkün kılan bir dilsel temsil sistemi. Hümanizm insanı belli bir ideoloji içerisinde tanımladığından nötr ve kapsayıcıymış gibi görünen bu insan kavramı aslında hiç de masum değildir. Aksine dışlayıcı, sınırlayıcı ve biçimcidir. Eleştirel posthümanizmin hedefindeki de işte budur. Çünkü;

[B]ütün insanlar eşit değildir ve insan hiç de tarafsız bir kategori değildir. Daha ziyade ayrıcalıklara ve haklara erişimi endeksleyen normatif bir kategoridir. "İnsan"a yapılan çağrılar her zaman ayrımcıdır: farklı insan kategorileri arasında yapısal ayrımlar ve eşitsizlikler yaratırlar. İnsanlık, her şeyin ölçüsü olarak insana dair hümanist bir düşünceyi merkeze alan hiyerarşik bir ölçüğe göre dağıtılan bir niteliktir. Bu egemen fikir, eril, beyaz, Avrupa-merkezci, zorunlu heteroseksüelliği ve üremeyi uygulayan, güçlü bedenli, kentli, standart bir dil konuşan bir öznenin basit bir üstünlük varsayımına dayanmaktadır. Bu özne, feministlerin, ırkçılık karşıtlarının, siyahların, yerli postkolonyal ve ekolojik aktivistlerin onlarca yıldır eleştirdiği aklın Adamı'dır (the Man of reason). (Braidotti, 2020, s.2)

İnsanın bu yüceltilmesi Avrupa kültürü ideali olmakla birlikte diğer kültürlerle de – sömürgecilik yoluyla– geçmiştir ve evrensel bir ideal olarak sunulmuştur. Bu tanımın dışında kalan herkes ve her şey öteki ya da “-den başka” olarak işaretlenerek düşünsel ve pratik dünyadan dışlanmıştır.

Yeni özne oluşumları (göçebe, siborg, siyah vs.) Deleuzcü anlamıyla kavramsal kişilikler işlevi görmektedir. Deleuze'e göre, bir kavramsal kişilik, hâkim özne konumlarını değiştirmek için yaratıcı imkânları harekete geçiren kuramsal bir seyrüsefer aletidir. Hâkim özne konumu öznelliği bilinçle, rasyonellikle ve liberal bireycilikle bir tutan düşünce imgesine tekabül etmektedir. (Braidotti, 2017, s.21)

Hümanizm, temel epistemolojik yöntemi olarak ikilikler üzerinden bir öz tanımlamaya dayalı analitik düşünme ve rasyonalizmi transandantal aklın temel yöntemi olarak sunar. Bu epistemoloji ile etiği ve politikayı temellendirerek ikilikleri "doğal"mış gibi yerleştirir: “Nitekim Descartes ile birlikte insan tanımı şöyle yapılmıştır: hayvan olmayan, eylemsiz madde olmayan, programlanmış bir makine olmayan” (Braidotti, 2021a, s.17). Irk, sınıf, cinsiyet, din üzerinden öteki olarak belirlenen bu insanlar, hümanizmin insan tanımı uyarınca daha aşağı, hatta insan olmayan olarak gözden çıkarılabilir olarak konumlandırılırlar.

Braidotti'nin posthümanist politikası ya da daha sonraki adlandırmasıyla göçebe politika projesi özneliği birtakım belirlemelere ve kurumlara yerleştiren, sabitleyen ve hegemonik konumlardan özneye müdahale eden siyaseti karşısına alır. Ona göre;

Göçebe bakış uyarınca siyaset, özneliğin hem söylemsel hem de maddi kayıtları altında edimde bulunan bir müdahaledir; bu haliyle çoklu sonuçlar çıkarabilme kabiliyetiyle ilişkilidir. Siyasi olan tam da öznenin bu çatlak ve iktidar-temelli inşasının farkında olmak ve hegemonyacı oluşumlara karşı direniş imkânlarını aktif olarak sorgulamaktır. (Braidotti, 2017, s.92).

Hümanist insanın yerinden edilişine feministler, ırkçılık ve sömürgecilik karşıtları bu insanın erkek, Avrupalı, orta sınıf, yetkin (*abled*) ve muhtemelen heteroseksüel olduğunu açığa çıkararak katkıda bulunmuşlardır. Ataerkil inşanın yanı sıra bu ideale eşlik eden beyazlık Vitruvius Adamı'nda resmedilmiş estetik güzellik, aynı zamanda Avrupa kültürünün diğer ırklara ve kültürlere dayatılmış ahlaki ve politik bir özgürlük, demokrasi, eşitlik idealini de yanında taşımıştır. Avrupalıları bu ideallerin taşıyıcısı, sağlayıcısı, tarihin itici gücü ve özgürlüklerin sorumlusu olarak sunan sömürgeci politika hümanizmin eseridir. Bu nedenle, Braidotti'ye göre, feminist, ırkçı ve sömürgecilik karşıtı düşünürler hümanizm karşıtı ve sonrası teorinin içinde yer almaktadır. Çünkü; “hümanizmin insanı ne bir ideal ne de nesnel istatistiki bir ortalama veya ortak noktadır. Daha ziyade, bütün ötekilerin kendisi üzerinden değerlendirilmesini, düzenlenmesini ve belli toplumsal mevkiye yerleştirilmesini sağlayan sistematik bir tanınabilirlik standardını ifade eder” (Braidotti, 2014, ss.36-37).

Göçebe özne özdeş, homojen özneye karşı olarak çeşitliliğe, farka ve bir kategoriye yerleştirilmişler arasındaki ayrımlara dikkat çeker. Çünkü düalist düşünce yalnızca hegemonik olanın sınırlarını çizmez, onun zıttı olarak konumlandığı şeyleri de bir çuvala yerleştirir, farklılıkları siler ve ona aşağı bir değer atfeder. Oysa “hem siyasi hem de epistemolojik açıdan göçebe öznellik, başat özne, kimlik ve bilgi görüşlerinin eleştirisini günümüzün küreselleşmiş dünyasını yapılandıran pek çok “merkezin” içinden sunmaktadır” (Braidotti, 2017, s.15).

Braidotti politik/kamusal alandan dışlanan empati, duygulanımlar, duygular, cinsiyet, cinsellik, arzu gibi deneyimleri politik/kamusal alanın içine taşır.

Felsefi göçebeliğin kartografik yaklaşımı, iktidar ilişkilerini hem “dışsal”, kolektif toplumsal olgular hem de son derece mahrem veya “içsel” olgular olarak düşünmemizi sağlar. Daha ziyade iktidar, içsel ve dışsal olan arasında durmadan akan bir süreçtir. Foucault’nun gösterdiği gibi, iktidar stratejik bir konum veya bir durumdur; bir nesne veya öz değil. Öznellik, arada kalan karşılıklı bağlantıların sürekli akışının bir etkisidir. (Braidotti, 2017, s.28)

Bir kimlik kategorisi altında gruplandırılmak ve sabitlenmek yerine güçlenmeyi, kaynaşmayı, farkı koyar göçebe öznellik. Posthümanist özne olarak oluş içindeki göçebe özneyi tanımlar. Braidotti’ye göre;

[Ö]znelliğin bedensel kökleri üzerine yeniden düşünmek, epistemolojik göçebelik projesinin başlangıç noktasıdır. Öznenin bedeni veya bedenleşmesi, ne biyolojik ne sosyolojik bir kategori olarak anlaşılmalı; daha ziyade, fiziksel, sembolik ve sosyolojik olanın kesişme noktası olarak görülmelidir. Bedenleşme meselesini, beden üzerine farklı bir düşünme iddiası olarak vurguluyorum. Beden insan öznelliğinin maddeci ama dirimselci temellerine, ayrıca insanın hem temellenmiş hem de akış halindeki, yani bizi yapılandıran pek çok değişkeni -sınıf, ırk, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, yaş, engellilik- aşma kapasitesine atıfta bulunur. (Braidotti, 2017, s.38)

Özne ilişkisel bir süreçtir, bireyleşmiş bir benlik ya da insan değildir. Braidotti hümanizm, rasyonalizm ve evrensellik ilkeleriyle oluşturulmuş Avrupa kimliği yerine yeryüzündeki her şeyi içeren ve onlar arasındaki ilişkisellikten çıkan bir öznelliği savunur: “[İ]nsan sonrası olmak insanlığın küçümsendiğini göstermez. Daha ziyade insanın kendi kendini yenilgiye uğrattığına çünkü insanın dünya içinde ve dünyayla birlikte –“*bu işte beraberiz ama bir ve aynı değiliz*” – oluş halindeki ilişkisel bir kendilik olduğuna inancı ifade eder (Braidotti, 2019c,

s.74). Bu noktada Braidotti Spinoza'yı yardıma çağırır. Buna göre bilinç bedenin ideası ve beden de bilincin cisimleşmiş halidir. Dualist bir evren ve özne anlayışına karşı monist anlayışı savunur. Vitalist (yeni) materyalizme dayanan politik öznellik diyalektik karşıtlık şemalarının aksine çoklu farklara ve ortaklıklara (ilişkilere) odaklanılarak kurulur. Braidotti'ye göre ““biz” bir ve aynı değiliz. Bence insanın maddi olarak gömülü [*embedded*], bedenli [*embodied*], farklılaşan, duygulanımsal ve ilişkisel bir varlık olarak değerlendirilmesi” gerekir (Braidotti, 2021a, s.24).

Braidotti bedeni salt bir algılar demeti olarak görmekten ziyade onu bedenleşmiş, zamansal ve mekânsal, ötekilerle etkileşim içinde ele alır. Çünkü “göçebe bir beden görüşü bedeni, akışlar ve enerjiler, arzular, duygulanımlar ve hayallerin iletkeni olarak çok işlevli ve karmaşık bir biçimde tanımlar” (Braidotti, 2017, s.38).

Göçebe özne postyapısalcı ve feminist felsefede köklerini bulur. Sömürge karşıtı, ırkçılık karşıtı hareketlerden, feminizmden, LGBTİ hareketinde, çevre hareketinde “modernitenin yapısal Ötekilerinin sesleri”ni bulur; “örneğin kadınsever/lezbiyen/siborg/yakışksız öteki/göçebe feminizm vs. gibi alternatif feminist öznellik figürasyonlarının klasik “metaforlardan” farkı, tam da bu farklı özne konumlarını idame ettiren maddi koşulları açıklamaya kalkışmalarıdır” (Braidotti, 2017, s.20). Bunlar özneye dair krizi işaret etmekle birlikte posthümanist bir politika biçimi için yeni sahalara oluşturma imkânı sunar.

Braidotti göçebe öznenin ne ya da kim olması gerektiğiyle ilgili kesin örnekler ya da net bir reçete vermez. Çünkü ona göre göçebe özne “bir mit, yani siyasi bir kurgudur” (Braidotti, 2017, s.39). Bu kurgular içinde Haraway’ın siborgu ise zengin olanaklar barındıran örneklerden biridir. Çünkü teknolojinin bedenleri manipüle etmesi, organik olanı inorganik/yapay olanla hibritleştirilmesi bakımından Haraway’ın siborgu göçebe epistemoloji projesi için bir kaynak sunar. Braidotti’nin ifadesiyle siborg:

Yüksek teknoloji dünyamızda beden-makineye dair olumlu, dostane bir görüştür; yepyeni epistemolojik ve etik sorular ortaya atar. Siyasi bir manifesto

olarak, siyasi mücadele dilini yeniler; doğrudan yüzleşmeye girme taktiği yerine ironiye, diyagonal saldırılara ve yakınlık üzerinden koalisyonlara dayalı daha özgül ve dağınık bir strateji izler. Diğer çağdaş düşünce hareketlerine benzer bir biçimde, siborg da insanı, bedensel olduğu kadar bütüncül-olmayan, dolayısıyla Kartezyen-olmayan bir teşekkül olarak yeniden kavramsallaştırmayı amaçlar. (Braidotti, 2017, s.282)

İnsan-öznenin, günümüzde, teknolojik dolayım ile makine-insan, yapay-organik ikiliğini de aşan bir üretken ortaklık içinde, birbirlerine aktif katılım ile kurulur. Makine ve insan arasındaki sınır ortadan kalmıştır. Öteki olarak addedilen makine artık insan bedeni ve bilinciyle kaynaşır: Makine, insanın dışsallaşmış bir kipi haline gelir. Öte yandan insan da makineye olan bağımlılığı nedeniyle hibrit bir varlık yani bir siborg haline dönüşmüştür. “Teknolojik aygıtların çok canlı, insanların ise âtil olduğu” hakikati içinde, krizden yepyeni bir ilhamla çıkar (Braidotti, 2019c, s.67). Böylece “biz” dediğimiz şey yalnızca *bios* ile sınırlı bir bağıntı olma halinin ötesine geçer, “sadece yer küresel (*terrestrial*) ve küresel değil, aynı zamanda kozmik boyutlarda bir olumlama etiği arayışını teşvik eden bir hareket dahilinde “tekno-küre”yle uyumlu” hale geçer (agy., 2019c, s.71).

Sibernetik organizma, ya da kısa söylenişle siborg Haraway’ın yeni mevkii siyaseti için önerdiği hem yeni politik özne hem de yeni (kurgusal) imgedir. Donna Haraway’ın ifadesiyle siborg “mekânlarla kimliklerin bolluğunu ve kişisel bedendeki ve politik gövdedeki sınırların geçirgenliğini ağısı bir ideolojik imge”dir (Haraway, 2009, s.77).

Haraway’e göre siborg *öteki* yaratan tüm ikiliklerin (organik-yapay, zihin-beden, kültür-doğa, uygar-ilkel, etken-edilgen vd.) ötesine geçen ve aynı zamanda onları bozan melez bir kimliktir (Haraway, 2019; Çavuş, 2021). Bu melez kimlik tahakküm zemini yaratan ya da arayan tüm özcü fikirlere ve politikalara meydan okurken aynı zamanda daha kapsamlı bir emek örgütlenmesi biçimini de kavramamızı sağlar. Despina Kakoudaki Haraway’ın siborgunu şu şekilde özetler: “Haraway, siborg kimliğe dair yeni olasılıkların bir toplamı şeklinde, üç önermeye dayandırarak tanımlar: İnsanla makine arasındaki sınırları aşmasına, bir cinsiyete ve soyağacına sahip olmamasına ve böylece köken efsanelerine ya da üst anlatılara dayanmamasına” (Kakoudaki, 2016, s.23).

Makine insan, ya da teknik olan ile organik olanın birlikteliği olarak siborg ekonomik, politik, toplumsal ve kültürel olandan azade değildir. Bunların hepsiyle dolanık bir ilişkidir; siborg tahakküm enformatiği içinde yeni ağlar örür. Siborg dediğimiz özne yalnızca bedensel olarak güçlendirilmiş askerlerin, film karakterlerinin bedenlerini tanımlamaz. O, aynı zamanda makineye bağımlı hale getirilmiş işçi sınıfını da kapsar. Zira Haraway’ın de dediği gibi, sınıfsal ayrımı yaratan temel kavram olarak “Mülkiyet, metayı bir kendinde şey gibi, ilişkilerin dışında bir şey, bütünüyle ölçülebilecek, haritalanabilecek, sahiplenilebilecek, el konabilecek, kullanılabilecek bir şey konumuna getirebilen türden bir ilişkiselliktir” (Haraway’dan akt. Wark, 2020, s.197).

Makinenin işçinin bir bedeninin bir uzantısı haline getirilmesi, yani organik holizmin tahtından indirilmesi, olgusu elbette yeni bir şey değildir. Hatta tahakküm ilişkisi makine köle olarak robot anlatısında da devam ettirilir: “Robotların metal yüzeylerinin altında köleleştirilmiş insan versiyonlarını, gerçek tarihi koşulları ve ırkçı epitemolojilerin yarattığı hukuki ve toplumsal kısıtlamalara verilen kolektif kültürel tepkilerden yankılanan gizli temsilleri buluruz” (Kakoudaki, 2016, s.158). Makinenin insanın bir uzvu ve insanın da makineye bağımlı olarak iş görmesi Sanayi Devrimi’nden beri süregelen bir süreçtir: “Onyedinci yüzyıldan bugüne, makineler hayat verilebilmiştir – yani onları konuşturulabilen, hareket ettirilebilen ya da düzenli gelişimleriyle zihinsel kapasitelerini izah edebilen hayaletvari ruhlar verilmiştir onlara. Veya organizmalar makineleştirilebilmiştir – yani zihin kaynağı olarak anlaşılan bedene indirgenmiştir” (Haraway, 2009, s.86).

Braidotti’ye göre kapitalizm artık bütün canlı maddeyi hedef almaktadır. Büyük Veri, İnsan Genom Projesi, hayvan ve insan klonlama, genetik olarak 'düzeltilmiş' ve düzenlenmiş çocukların, hayvanların ve bitkilerin imal edilmesi, uzayın bir güvenlik ve kolonizasyon alanı haline getirilmesi ve militarizasyonu bunların başında gelmektedir. Braidotti posthümanist durumu tanımlarken kapitalizmin bu merkezsiz ve her şeyi kâr etme altında toplayan küresel ekonomiyi örnek gösterir: "İleri kapitalizm, yaşayan her şeyin bilimsel ve iktisadi

olarak kontrol altına alınmasına yatırım yapar ve bundan kâr eder" (Braidotti, 2014, s.71). Kısacası ona göre ileri kapitalizmi ayıran temel özelliklerden biri onun tekno-bilimsel yapısıdır.

Bilimsel bilgi, ayrıştırırken teknolojiye bağımlı ve bağlı kılarak ve özgürleştirme hayali satarak kitleleri yönetir. Ancak insan-sonrası özne Descartesçi makine-beden anlayışını aşar. "Melez veya beden-makine olarak siborg, bağlantılar kuran bir teşekküldür; karşılıklı ilişkisellik, alımlama ve kategorik ayrımları (insan/makine, doğa/kültür, eril/dişi, ödipal olan ve olmayan) kasten bulandıran küresel bir iletişim figürüdür. Göreciliğe düşmeden özgüllüğü düşünme biçimidir" (Braidotti, 2017, ss.281-282). Makine artık bedeni temsil eden bir imge değildir. Canlı olan ile cansız olan arasında bir köprü, yeni öznelliklerin ortaya çıkışı için kaynak görevi görür. Özgürleşmenin imkânı haline gelir. Makineler canlı madde haline gelir. Braidottiye göre "çağdaş makineler metafor değil, kuvvetleri ve enerjileri toplayan ve işleyen, karşılıklı ilişkileri kolaylaştıran, bağlantıları ve montajları çoğaltan motorlar ve aygıtlardır. Radikal ilişkiselliğe, keyfe ve üretkenliğe tekabül ederler" (Braidotti, 2014, s.103).

Yeni politik ekonomi insanları makinelerle (kalp pili, protez gibi) modifiye eder, böylece öznenin teknoloji dolayımıyla öznellesmesini sağlar. Yeryüzü ve insan-olmayan hayvanlar arasındaki bağa benzer bir "doğallık"la insan ve makine birbirine bağlanır. Artık insan habitatında "inorganik öteki", yani makine ve beden melezliği bir öznellik temsili haline gelir (Braidotti, 2017, s.324).

Öte yandan Braidotti makine ve insan arasında kurulmuş olan tekno-ekolojik toplumsal alanın yeni öznelliklere yer açacağını söyler. Özne ona göre baskın kategoriler ve azınlık özneler denkleminde kurulmaz. Özne/insan ontolojik olarak evrensel değil, "çok seslidir" ve "transversal karşılıklı bağlantılar" içinde ve dolayımında kurulur (Braidotti, 2014, s.105). Braidotti karşılıklı ilişkileri merkeze alarak *bios* ve *zoe* arasındaki ayrımı aşmıştır. Ona göre hümanizm insansal alanı yeryüzünden ayrı ve ondan üstün bir yere koyarak öznelliği bios-merkezci bir etik ve politika üzerinden tanımlamıştır. Oysa *bios* ve *zoe*, kültür ve

doğa, organik olan ile yapay olan, insan ve makine arasında süreklilik vardır. İşte bu süreklilik yeni bir transversal öznellik ve “insan”ı tanımlarken yeni ortaklıklar kurmak için temel referans noktasıdır.

Peki *Anthropos*’un ölümüyle ortaya çıkan posthümanist politik özne nasıl tanımlanmaktadır? Braidotti’ye göre ileri kapitalizm “dağınık, çok merkezli ve kâr yönelimli iktidar ilişkileri üretiyor. (...) iktidar, ikili karşıtlıklarla değil, parçalı ve her yere nüfuz etmiş bir tarzda işliyor” (Braidotti, 2019d, s.139). Braidotti’nin buradaki temel eleştirisi politik mücadeleyi burjuva-işçi sınıfı arasındaki çatışma olarak ele alan Marksizme yönelik gibi görünmektedir. Ona göre işçi sınıfı perspektifli bir politika farkları sınıfa indirgeyerek toplumdaki farkları silmektedir. Öte yandan mücadele insansal olmayan, “yeryüzüne ait” diğer şeyleri politik alandan dışlamaktadır. Oysa iktidar bir mikro iktidarlara ağı yoluyla yaşamın bizzat kendini hedef alır, onu pazarlar ve sömürür. Braidotti’nin ifadesiyle bu durum şöyle açıklanabilir:

Küresel kapitalizmin politik ekonomisi, kâr arayışıyla farkları çoğaltmaya ve yaymaya dayandığı için, sürekli değişen şekillerde, çeşitli “ötekiler”in toplumsal olarak cinsiyetlendirilmesi ve cinselleştirilmesi, ırklaştırılması ve doğallaştırılması dalgaları yaratır. (...) Bu diyalektik bağ bir kez yerinden edildiğinde, ileri kapitalizm, kadınların olmadığı bir feminizmi, ırkların olmadığı bir ırkçılığı, doğanın olmadığı doğa yasalarını, cinsiyetlerin olmadığı bir yeniden üretimi, toplumsal cinsiyetlerin olmadığı bir cinselliği, ırkçılığa son vermeyen çokkültürlülüğü, kalkınmanın olmadığı ekonomik büyümeyi ve paranın olmadığı bir nakit akışını harekete geçiren bir sisteme benzemeye başlar (Braidotti, 2019d, s.142).

Braidotti’ye göre kapitalizm içi boşaltılmış bir politik fail kurar. Politik eylemden arındırılmış bir politik alan, failliği boşaltılmış politik aktörler yaratır. Konu kâr etmeye ve pazarlamaya gelince varolanlar arasındaki ayrımı bulanıklaştırır. İnsan-sonrası politika ise insan-olmayan aktörleri, kozmosu kapsayan, *zoe*’yi merkeze alan bir etik/politika üretir. Çoklu üretimlerin potansiyel gücü olarak *zoe* posthümanist öznenin/failin yerleştiği yerdir.

Sonuç olarak Braidotti’nin göçebe özne olarak posthuman’ı, istikrarlı ve yalıtılmış bir varlık olarak geleneksel öznellik anlayışlarına meydan okumadır. Hümanist öznenin yerine, insan ve insan olmayan tüm varlıkların birbirine bağlılığını ve karşılıklı bağımlılığını vurgular ve öznenin diğer varlıklarla

ilişkiler ve karşılaşmalar yoluyla sürekli olarak şekillendiğini ve dönüştüğünü kabul eder. Öznellik sabit bir konum yerine bir süreç haline gelir. Bu öznellik anlayışı, tüm varlıkların eylemliliğinin ve değerinin tanınmasını gerektirdiği ve insan olmayan dünyayla sorumlu ve duyarlı ilişkilere duyulan ihtiyacı vurguladığı için etik çıkarımlara sahiptir.

2.4. Doğayı, Makineyi ve Özneyi Marx’la Birlikte Düşünmek

*“İnan bana, zombi. Büyümek derken hakiki büyümeden söz ediyorum. Sermaye değer artışından. Ter akıtmayı bırak artık. Muazzam bir gelecek bekliyor burada seni.”*⁸

Posthümanizm büyük ölçüde insan öznelliğini, "insan"ı neyin oluşturduğuna dair sıkı çerçeveyi yıkmaya çalışarak, bir zamanlar yalnızca insana özgü olduğu düşünülen özelliklerin makineler gibi başka yaşam biçimlerini de kapsadığını, artık makine-insan gibi ayrımların ortadan kalktığını vurgulamaktadır. Bunun içinde edebiyat ve sinemadaki imgelerden çokça yararlanırlar.

Blade Runner (Bıçak Sırtı) (1982) filminde insan ile androidi ayırmak için yapılan bir duygu deneyine tanık oluruz⁹. Bu, yalnızca makinelerin insanlar kadar uygulandığı anlamına gelmez, aynı zamanda kapitalizm tarafından sıkıştırılmış insanların duygulanma kapasitelerinin de makinelerle eşdeğer soğukluğa indiğini gösterir. Filme esin kaynağı olan Philip K. Dick’in ünlü romanı *Androidler Elektrikli Koyun Düşler Mi?* (2016) kitabının ana karakteri Rick, romanın başında, “biyolojik bir varlık olarak asla kabul edilemeyecek” olan androidleri insanı ayıran özelliği şu şekilde tanımlar (Dick, 2016, s.25): “Sadece bir insan, başka bir insanın duygularını anlayıp, duygudaşlık duyabilirdi. Duygudaşlık belli ki sadece

⁸ Tiptree Jr., 2018, s.70.

⁹ Bu film insanın nesneyi canlandırabilmesi üzerinden de anlaşılabilir. Kakoudaki’nin yorumu bu noktada çarpıcıdır: “Nesnelere hayat verilmesiyle ilgili hikâyeler, siyasal haklarından mahrum edilme ve özgür bırakılma kavramlarını canlandırma ve cansızlaştırma sahneleriyle donatarak varoluşun toplumsal ve düzensiz bölümlerine dair bizi uyarır. Bu gibi hikâyeler kişilik kavramındaki tutarsızlıkları vurgular ve köle, serf, işçi, kadın, yerel halk, göçmen, çocuk, engelli ve haklarından mahrum edilmiş olan diğerleri karşısında insanın konumunu hatırlatır” (Kakoudaki, 2016, s.21).

insana özgüydü. Oysa pek çok canlıda zekâ vardı. Karşısındakinin hislerine duygudaşlık duyma kabiliyeti aynı zamanda zarar görmemiş, içgüdüsel bir grup psikolojisini gerektirmekteydi” (agy, 2016, s.43). Ancak Rick’in görüşleri kitabın ilerleyen kısımlarında değişir, çünkü androidlerin de grup dayanışmasına sahip olarak bu kapasiteye sahip olduğunu görür. Bu eserler genelde makinelerin de bir gün insansı nitelikler kazanacağı fikrinden yola çıkılarak okunur, oysa simgesel anlatımın toplumsal, ekonomik ve politik bir yönü de vardır. Oysa ikisinde de arkaplanda yatan ve film boyunca da görsel olarak daima hissettirilen temel şey kapitalizmin vahşi bir şekilde egemen olduğu dünyada insanlar arası uçurumun iyice derinleştiği, insanların atomik varlıklar olarak ortak duygusaşlıklarını kaybettikleri ve insanın insanlıktan çıktığı ya da makineleştiğidir.

Doğanın hiçbir şekilde yer almadığı bu iki eserde de kapitalizmin doğayı tamamen kuruttuğunu, gökyüzünün maviliğini bile unutulduğunu görürüz. Baskıcı maddi düzenin gerçekliği insanın insanlığını ve ilişkiselliğini de belirlemektedir. Terry Eagleton’ın bu duruma dair değerlendirmesi şu şekildedir:

Kişiyile Doğa arasındaki karşılıklı ilişki kopunca, kendimizi kapitalizmin anlamsız cisimlerinin dünyasında buluruz; bu durumda Doğa her türlü arzumuza göre sadece eğilip bükülebilir bir malzemeye indirgenerek, kelepçe vurulabilir hale gelir. Uygarlık devasa bir kozmetik ameliyathaneye dönüşür. Aynı zamanda kişi Doğa’dan, kendisinin ve başkalarının bedenlerinden ayrılır. Marx, kapitalizmde bedensel hislerimizin bile “metalaştığına” inanmaktadır; vücut kendi duygusal canlılığının tadına varamayan, sadece soyut bir üretim aracına dönmüştür (Eagleton, 2018, s.255).

İnsan bedeninin giderek daha yumuşak ve şekillendirilebilir hale geldiği fikri, Marx’ın varlığımızın üretim biçimleri tarafından belirlendiği iddiasını akla getirmektedir. Çünkü yeni teknolojiler üretim ilişkilerinin özünde bir değişikliğe sebep olmasa da üretim biçiminin merkezinin kaymasına sebep olmuştur. Artık emek yoğun işlerden zihinsel üretimin ağırlığına geçilmiştir. İnsanlığın genetik, biyoloji ve tıp alanındaki gelişmelerle bedensel manipülasyonu yaygınlaştıkça, varlığı da bu araçları üretici güçlerini geliştirmenin bir aracı olarak kullanma becerisiyle tanımlanır hale gelecektir.

Bugün bir bilgisayarın ya da cep telefonunun çalışanın ofisi olması, esnek mesai saatleri gibi yeni olgular bir özgürlük olarak gösterilirken aslında denetim,

kontrol ve kapitalist tahakkümün gündelik yaşamın her anına sızarak tüm yaşamı üretim süreci haline getirdiği gerçeği arkaplana itilmektedir. Virtüel dünya gerçek dünyanın (yeryüzünün) yerine geçerek doğayı yalnızca içinde bulunduğumuz materyal bir mekâna indirgemektedir. Doğayla aramızdaki uçurumu gitgide artırırken ne olduğumuzun cevabını kısmen de olsa vermemizi sağlayan kolektif ağlarımızı enformatiğe ve maddi varoluşumuzu da veri taşıyan materyale dönüştürmüştür. Öte yandan makine olmak, yani “robotiklik”, Kakoudaki’nin deyişiyle “metalyüz” olmak “köleliğin tarihinin bir yansımasıdır; yani robot olmak köle olmanın kavramsal ve tarihsel mirasını taşımaktadır” (Kakoudaki, 2016, s.150; 2016, s.167).

Yapay zekaların, robotların ve androidlerin dünyasında, otomasyona giderek daha fazla bağımlı hale gelen bir toplumda ortaya çıkabilecek yeni güç dinamiklerini ve sömürü biçiminin yeni dolayımalarını ve bunun tarihselliğini anlayabilmek için Marx’a dönmek ve onu hatırlamak şarttır; çünkü Marx bize hem teknolojinin gelişiminin ardında yatan ekonomik ve politik nedenleri tarihsel olarak hem de üretici güçleri ileti götüren motoru ve üretim ilişkilerini yöneten dolayım biçimlerini kapsamlı bir şekilde anlamak için doğru soruları sormamızı sağlar (Malm, 2016, s.33). Çünkü üretim ilişkileri burjuva ekonomi politiğinde doğallaştırılır, maddi dünyanın ve ilişkilerin üzerinde olan soyut bir yasaymış gibi sunulur. Sermaye ve kapitalizm insanlık tarihinin başından beri olan doğal bir yasanın sonucu ya da tarihsel bir nihai hedefmiş gibi tasvir edilir (agy., 2016, s.271). Makine de işçi sınıfının karşısına bir “kırbaç” gibi çıkar (Marx, 2020, s.420).

Elbette Marx yazılarında robotlardan, androidlerden ya da insan-makine hibritleşmesi gibi konulardan bahsetmez, onun temel meselesi kapitalizmin işleyişini ve toplumsal eşitsizlikleri analiz etmektir. Onun zamanında makine, şimdikinden çok farklı olarak, bir aygıtın, bir aletin (*tool*) karmaşık biçimi olarak anlaşılıyordu (Marx, 2020). Makinelerin bir gün ruha sahip olacağından ziyade insanların ruhlarını kaybedip makineleşeceği düşüncesi yaygındı. Ancak Marx makinenin kapitalizmde edindiği yeni niteliği görebilmişti; kapitalizmde makine

zanaatçının aletinden farklı işlemekteydi. “Makine, artık değer üretiminin aracıdır” demektedir (Marx, 2020, s.357). Marx’a göre;

[M]akine, ücretli işçinin karşısına onu hep yenen ve “fazlalık” hâline getiren aşırı güçlü bir rakip olarak çıkmakla kalmaz. Sermaye, onu yüksek sesle işçi düşmanı bir güç olarak ilan eder ve bundan kendi çıkarı yönünden yararlanır. İşçilerin sermayenin otokrasisine karşı belirli aralıklarla giriştikleri ayaklanma, grev vb. hareketlerini ezmekte, makine, en güçlü savaş aracı olur. Gaskell’e göre, buhar makinesi, daha ilk andan itibaren, kapitaliste, işçilerin gittikçe artan ve yeni doğan fabrika sistemini bunalıma sürükleme tehdidi yaratan taleplerini yerle bir olanağı sağlamış bir “insan gücü” düşmanıydı. (Marx, 2020, ss.414-415)

Marx makinelerin vasıflı işgücüne olan ihtiyacı azalttığı ve kapitalistlerin işçilere emekleri için daha az ödeme yapmasına olanak tanıdığı için otomasyon mekanizması aracılığıyla sermayenin kârını artırmasına olanak tanıdığını düşünüyordu. Kapitalist üretim biçiminde işçiler uzun saatler boyunca monoton ve tekrarlayan işlere maruz kalmakta, bu da yabancılaşmaya ve emek süreci üzerindeki kontrollerini kaybetmelerine yol açmaktadır. Marx’a göre bu yabancılaşma ve işçilerin kendi emekleri üzerindeki kontrol kaybı işçileri daha da insanlıktan çıkarır ve kapitalist makinenin sadece dışlıları olarak konumlarını güçlendirir; kapitalist üretim ilişkisi içinde “insan” olan sadece sermayedir, geri kalan herkes ve her şey onun kâr aygıtlarından ibarettir.

[K]apitalist üretim süreci, kendi seyri aracılığıyla, emek gücü ile emeğin koşulları arasındaki ayrılmayı yeniden üretir. Böylece, işçinin sömürülmesinin koşullarını yeniden üretir ve ebedileştirir. İşçiyi, sürekli olarak, yaşayabilmek için emek gücünü satmaya zorlar ve kapitalisti, sürekli olarak, zenginleşmek için bu emek gücünü satın alabilecek duruma getirir. Kapitalist ile işçiyi meta piyasasında alıcı ve satıcı olarak birbirinin karşısına çıkaran şey artık sadece bir tesadüf değildir. İşçiyi durmadan kendi emek gücünün satıcısı olarak gerisin geriye meta piyasasına fırlatan ve onun kendi ürününü durmadan başkasının satın alma aracına dönüştüren, bizzat bu süreçtir. Aslına bakılırsa, işçi kendisini kapitaliste satmadan önce de sermayeye aittir. İşçinin kendi kendini satışının dönemsel olarak yenilenmesi, işçinin kendilerine ücret yoluyla bağlandığı efendilerinin değişmesi ve emeğin piyasa fiyatındaki oynamalar, işçinin ekonomik bağımlılığına hem yol açar hem de bunu görünmez hale sokar. (Marx, 2020, ss.558-559)

Bu nedenle başta insanın uzantısı ve hatta kurtarıcısı gibi sunulan makineler zamanla işçiyi yaratıcı emek sürecinden iyice uzaklaştırır, insanları otomatik sistemlerin uzantılarına indirger. Artık üretken güç insandan ziyade makine gibidir; çünkü makine yaşam için olmazsa olmaz haline gelmiştir:

Emek aracı, makine haline geldiğinde, insan gücünün yerine doğa güçlerinin ve deneyimlere dayalı alışkanlıkların yerine doğa bilimlerinin bilinçli şekilde kullanımının konmasını gerektiren bir maddi varoluş biçimi kazanır. Toplumsal emek sürecinin manifaktürdeki yapılanması tümüyle öznel, parça-işçilerin biraraya getirilmelerinden ibarettir; makine sisteminde ise büyük sanayi, tamamen nesnel bir üretim organizmasına sahiptir; işçi, bunu, üretimin son biçimini almış maddi koşulu olarak karşısında bulur (Marx, 2020, s.371).

Marx'a göre, eşitsiz güç dağılımı, işçilerin sömürülmesini ve makinelerin neden olduğu yabancılaşmayı sürekli hale getirerek, özünde insanlıktan çıkarıcı ve baskıcı bir sistem yaratmaktadır. Makinelerin gelişmesi ve özelleşmesi bu süreci değiştirmekten ziyade onu daha da güçlendirmektedir. Daha yetkin makineler başta daha fazla toplumsal refah ve eşitlik sağlayacağı hayaliyle insanlara sunuldu. Ancak görüldü ki makineler yetkinleştikçe kapitalizmin sömürücü doğası değişmedi, aksine makinelerin kapitalizmin yeni sömürü aracı olmasıyla -üretici güçler olarak- makineler ve insanlar aynı sınıfı oluşturan iki rakip oldular. Çünkü ikisi de üretim gücü olarak kapitalist sürece karışırlar. Marx bunu şu şekilde açıklar:

Birikim ve emeğin üretkenliğindeki buna eşlik eden gelişme ile birlikte, sermayenin ani genişleme gücü de büyür; bu büyüme, yalnızca, faaliyet halinde bulunan sermayenin esnekliğinin ve sermayenin ancak esnek bir kısmını oluşturduğu mutlak zenginliğin artmasından, yalnızca, kredi sisteminin, her tür özel dürtü altında, bu zenginliğin alışılmadık bir kısmını ek sermaye olarak birdenbire üretimin emrine vermesinden kaynaklanmaz. Bizzat üretim sürecinin teknik koşulları, makineler, taşımacılık araçları vb., artık ürünün en yüksek bir hızla ve en büyük ölçekte, ek üretim araçlarına dönüşmesini mümkün kılar. (Marx, 2020, s.611)

Hızla makineleşen dünyanın distopik romanlarda anlatılan karanlık küreye dönüşmemesi için bu yoldaşlık doğadan yabancılaşmayı aşacak şekilde yeniden biçimlendirilmelidir. Marx'a göre insanlık ile Doğa arasındaki ilişki emek yoluyla kurulur ve bu ilişki insanın doğayı dönüştürmesi şeklinde tek yönlü bir ilişki değildir; bir "metabolizma"dır.¹⁰ Foster'a göre Marx'ın metabolizma teorisi "başından beri insanoğlu ve doğa arasındaki karşılıklı ilişkiyi açıkça bir emek süreci olarak anlayan ve böylelikle insan toplumunun biyojeokimyasal döngülerle ilişkisine, daha genel olarak da madde ve enerji arasındaki etkileşimin önemine

¹⁰ Almanca "Stoffwechsel" kelimesi Kapital'in bazı çevirilerinde metabolizma olarak çevrilebildiği gibi "maddi ilişki" olarak da çevrilebilmektedir. Alıntılara orijinal metne bağlı kalınmıştır.

işaret eden bir anlayışa” dayanır (Foster, 2023a, s.62). İnsan emek dolayımıyla doğayla karşılıklı ilişki içinde olan bir varlık olmanın yanı sıra onun üstüne çıkabilen aşkın bir varlık olabilme kapasitesine de sahiptir. Çünkü insan emeği doğayı kendi vücudunun uzantısı haline getirerek medeniyeti kurar (Eagleton, 2011, s.156). Foster bu organik-inorganik ilişkiyi şu şekilde açıklar:

[İ]nsanın doğayla ilişkisi yalnızca üretim aracılığıyla değil, aynı zamanda daha da doğrudan biçim- de -kendileri de insanın üretim aracılığıyla doğayı dönüştürmesinin ürünleri olan- aletler aracılığıyla da gerçekleşir. Aletler, insanlığa doğayı evrensel bir tarzda dönüştürme olanağı verir. Marx açısından insan doğa ilişkisi açıkça organik bir ilişkidir. Ancak aynı zamanda insanın gerçek bedensel organlarını genişlettiğinden, aşkın bir ilişkidir- bu yüzden doğadan "insanın inorganik bedeni" olarak söz eder. (Foster, 2001, s.111)

Emek, doğayla etkileşimin zorunlu ve temel bileşenidir. Doğa ile insan arasındaki bu süreç kaçınılmaz olarak vardır. Marx şu şekilde açıklar: “kullanım değerlerinin yaratıcısı, yararlı emek olarak emek, insanın bütün toplum biçimlerinden bağımsız bir varoluş koşulu, insan ile doğa arasındaki madde alışverişini ve dolayısıyla insan hayatını mümkün kılan ezeli ve ebedî bir doğal zorunluluktur” (Marx, 2020, s.56).

Çalışma, her şeyden önce, insanla doğa arasındaki bir süreçtir; bu süreçte, insan, doğa ile kendisi arasındaki madde alışverişini kendi çabasıyla yürütür, düzenler ve denetler. Doğanın sağladığı maddelerin karşısında bir doğa gücü olarak yer alır. Doğanın sağladığı maddeyi kendi yaşamında kullanılabilecek bir biçimiyle mülk edinmek üzere kendi canlı varlığının doğal güçlerini, kollarını ve bacaklarını, kafasını ve ellerini harekete geçirir. Kendi dışındaki doğa üzerinde etkide bulunur ve onu değiştirirken, aynı zamanda kendi öz doğasını da değiştirir (Marx, 2020, ss.181-182).

Doğa üzerindeki tüm dönüştürücü etkisine rağmen insan daima doğal bir varlık olarak, doğanın içinde yer alır. Doğayı kontrol altına aldığını düşünmek ya da onun karşısında muzaffer olduğunu zannetmek insanın yanılgısıdır. Çünkü doğa, Friedrich Engels’in de ifade ettiği gibi nihai sözü söyleyen taraftır:

[D]oğa üzerinde kazandığımız zaferlerden dolayı kendimizi pek fazla övmeyelim. Böyle her zafer için doğa bizden ödünü alır. Her zaferin beklediğimiz sonuçları ilk planda sağladığı doğrudur, ama ikinci ve üçüncü planda da büyük çoğunlukla ilk sonuçları ortadan kaldıran, bambaşka, önceden görülmeyen etkileri vardır. Mezopotamya, Yunanistan, Küçük Asya ve başka yerlerde işlenecek toprak elde etmek için ormanları yok eden insanlar, ormanlarla birlikte nem koruyan ve biriktiren merkezlerin ellerinden gittiğini, ülkelerin şimdiki çölleşmiş durumuna zemin hazırladıklarını akıllarına hiç getirmiyorlardı. (Engels, 2022, s.196)

İnsan diğer tüm canlı varlıklar gibi temel yaşam fonksiyonlarını devam ettirmek için doğaya mecburdur. Ancak, insan emek yoluyla doğayı dönüştürür ve ayrı bir güç olarak kendinin farkına varır. Genel olarak bu üretimin (ve bilinç kazanmanın) insan ve doğa arasındaki ilişkideki simetriyi bozulduğu iddia edilir. Emek -kaçınılmaz olarak- insanlık ve doğa arasındaki metabolik ilişkide değişmeyen, ebedi bir koşuldur. “Değişen -doğal kişileri tarihsel yapan- şey, insanların Doğa’yı değişik biçimlerde işlemesidir” (Eagleton, 2018, s.256). Çünkü “ortam ve koşullar insanları yarattığı kadar, insanlar da ortam ve koşulları yaratırlar” (Marx ve Engels, 1992, s.64). İnsan ve çevresi arasındaki metabolik ilişkinin niteliğini Foster şu şekilde ifade etmiştir:

Marx, metabolizma kavramını, hem doğayla toplum arasındaki insan emeği aracılığıyla kurulan metabolik etkileşim (eserlerinde terimin genel kullanılış biçimi) anlamında, hem de daha geniş anlamda, kapitalizm tarafından meydana getirilen ve yabancılaşmış bir biçimde durmaksızın yeniden üretilen karmaşık, dinamik ve bağımsız bir ihtiyaçlar ve ilişkiler kümesini tanımlamak amacıyla kullanmıştır. Bütün bunlar insanın doğayla insan emeğinin somut örgütlenmesinde ifadesini bulan metabolizmasının yürütüldüğü tarzla bağlantılı olarak görülebileceğinden, insanın özgürlüğü sorunu da insanın doğayla metabolizmasından kaynaklanır. Böylece metabolizma kavramı hem özgül bir ekolojik anlam hem de daha geniş bir toplumsal anlam kazanır. (Foster, 2001, s.213)

İnsanın maddi dünyada karşılaştığı her şey aslında hiçbir zaman boş bir gösterge olarak kaba madde olmamıştır; doğa her zaman anlamlandırılmış, başka deyişle anlam katılmış öğelerle doludur. Ona bu anlamı katan da emektir. Üretim araçları “vücudun organlarının” uzatılmış halidir” (Eagleton, 2018, s.255). İşte bu nedenle doğayla insan arasındaki ilişkinin niteliğini değiştiren şey insanın özünden, zihninden ya da başka bir niteliğinden ziyade içinde bulunduğu üretim biçimidir, nesnel üretim koşullarıdır. Bizim durumumuzda ise bu, kapitalizmdir:

Çalışma, her şeyden önce, insanla doğa arasındaki bir süreçtir; bu süreçte, insan, doğa ile kendisi arasındaki madde alışverişini kendi çabasıyla yürütür, düzenler ve denetler. Doğanın sağladığı maddelerin karşısında bir doğa gücü olarak yer alır. Doğanın sağladığı maddeyi kendi yaşamında kullanılabilecek bir biçimiyle mülk edinmek üzere kendi canlı varlığının doğal güçlerini, kollarını ve bacaklarını, kafasını ve ellerini harekete geçirir. Kendi dışındaki doğa üzerinde etkide bulunur ve onu değiştirirken, aynı zamanda kendi öz doğasını da değiştirir. Böylece, doğada uyuklamakta olan güçleri geliştirir ve bunların hareketini kendi emri altına alır. (Marx, 2020, ss.181-182)

Emeğe yabancılaşma, yani doğayla ilişkiden kopma kapitalizmin temel çelişkisidir. Bu çelişkinin üstü örtülerek insanın doğayla arasındaki bu yarık tarihsizleştirilir; oysa bizzat emeğin kendisi doğrudan doğal (ekolojik) bir yapıya sahiptir (Foster ve Buckett, 2023, s.325). John Bellamy Foster’ın “onarılmaz yarık” olarak adlandırdığı bu durum aslında çoğu ekolojistin romantik anlatısına, doğa ile insanın ideal birlikteliği mitine bir karşı çıkıştır. Çünkü insanla doğa arasındaki metabolik ilişkinin kopması üretim biçiminin, kapitalizmin toplumsal sonucudur. Marx *Kapital*’de bu süreci şu şekilde anlatır:

Kapitalist üretim tarzı, büyük merkezlerde toplanmasına yol açtığı şehirli nüfusun toplam nüfus içindeki ağırlığını durmadan artırması ile birlikte, bir yandan, toplumun tarihsel hareket gücünün yoğunlaşmasını sağlarken, diğer yandan, insanla toprak arasındaki madde alışverişini, yani insanın topraktan alıp besin maddesi ve giyim eşyası olarak yararlandığı unsurların toprağa dönüşünü ve dolayısıyla topraktaki verim gücünün devamı için gerekli olan ebedî koşulu ihlal eder. Böylece kapitalist üretim tarzı, aynı zamanda, kentli işçinin fiziksel sağlığını ve toprak işçisinin zihinsel hayatını tahrip eder. (Marx, 2020, s.481)

Emek yoluyla doğayı dönüştürmeye başlamasından itibaren “doğanın tahribatı” denilen olgu da bir yan ürün olarak çıkmıştır. Ancak bu tahribatın niteliği ve niceliği üretim biçiminin tarihsel değişimi içinde farklılık göstermiştir. Fakat sabit kalan bir şey vardır ki o da insanların doğal varlıklar olarak varlıklarını devam ettirebilmeleri için doğayla etkileşimlerinin zorunlu oluşudur. İşte esas değiştirilmesi ve eleştirilmesi gereken bu etkileşimin niteliğidir, çünkü metabolik ilişkiye müdahale eden kapitalizmdir. Malm’ın ifadesiyle “kapitalistlerin asıl eylemi, bir örümceğin diğerinin ağını ele geçirmesi gibi, insanoğlu ile doğanın geri kalanı arasındaki metabolizmaya kendilerini olduğu gibi dahil etmektir” (Malm, 2016, s.309).

Bugün karşı karşıya kaldığımız ekolojik kriz ileri kapitalizmin son noktasına getirmiş olduğu sosyo-ekonomik eşitsizlik içinde zenginlerin (sermaye sahiplerinin) kâr hırsları için mülksüzleştirilmiş ve topraksızlaştırılmış olanların ödediği ağır bedeldir. Medeniyetin gelişmesi olarak da anlatılan bu tarihsel (“sosyo-metabolik”) geçiş toprak mülkiyeti üzerinden ilk büyük yarığı yaratmıştır. Topraksızlaştırılanlar şehirlere göç ederek yeni üretim biçimine dahil olmuşlardır. Bu eşitsiz değiş-tokuş içerisinde insanla doğa arasındaki ilişki

bozulur ve sistematik olarak bütün yeryüzü sermaye tarafından işgal edilmeye başlar (Foster ve Buckett, 2023, s.228). “Bütün sömürgeler, ülkelerinin, kaynaklarının ve topraklarının sömürgeci ülkelerin sanayileşmesini desteklemek üzere ellerinden alındığını görmüşlerdir” (Foster, 2001, s.219).

Mevcut sosyal ve ekonomik eşitsizlik yapılarının örtüşmesi, insan-doğa etkileşiminin sınıfsallığına dair belirgin bağlantılardan bazılarını oluşturmaktadır. Şu anda, fosil yakıtları çıkaran insanların yakalandığı hastalıkların nedenleri şirketlerin ve devletlerin ekonomik ve politik stratejilerinde aranmalıdır. Benzer şekilde, sıcak hava dalgalarından ve yeterli su bulamamaktan kaynaklanan ölümlerin katlanarak artmasının, hatta sağlıklı ve adaletli gıda üretimindeki düşüşün nedenleri de ekonomik ve politik faaliyetlerde yatmaktadır. İklim değişikliğine eşlik eden kitlesel nüfus hareketleri, savaşlar, bölgesel çatışmalar, biyoçeşitlilik kayıpları, yaban hayatına verilen zarar ve çevreye verilen zarar da öyle.

Şimdiye kadar geleneksel siyaset, ya doğrudan maddi ötekiler üzerinde eylemde bulunarak ya da kaynakların tahsisi ile insan ve insan olmayan ötekilerin düzenlenmesine ilişkin kararların alındığı forumlarda ve anlaşmalarda insanların çıkarlarını temsil ederek dünyada değişim yaratmaya dair tartışmalar yürütmüşlerdir. Genel amaç, maddi zenginlik, güvenlik ya da kültürel veya ahlaki konumun iyileştirilmesi yoluyla insanların (ya da en azından belirli insan gruplarının) durumunu iyileştirmek olmuştur. Çevreci hareketler tüketim ve üretim alışkanlıklarını hedef alarak bireysel düzeyde bunların düzenlenmesi yoluyla ekolojik krize çözüm yaratmaya çalışmışlardır. “Ne var ki”, Foster’ın da vurguladığı gibi, “tüm bu tartışmada ıskalanan şey, insanlarla doğal-fiziksel çevrelerinin karşılıklı etkileşiminin diyalektik, birlikte-evrimci doğasını kavrama yönünde gerçek bir çabadır” (Foster, 2001, s.42). Marx’ın doğa-insan ilişkisini kavrarken kullandığı “metabolizma” kavramı doğayı politikleştirerek posthümanist çağın koşullarının, yaşam biçiminin ve toplumunun pratiğine katkıda bulunabilir.

Kapitalizm için öncelikli olan daima değişim değeri olmuştur. İnsan, makine ya da doğal bir varlık olsun, değer ürettiği sürece varolabilir. Bu tahakkümün kırılması, gezegenin kurtuluşu için metabolizmanın tekrardan düzenlenmesi zorunludur. Üretim biçiminde bir değişiklik olmaması durumunda sermaye doğayı kullanmanın yeni yöntemlerini arar. Örneęin Malm’a göre bu durum makineyi çalıştırmak için odun kullanmaktan fosil yakıt kullanmaya geçiše benzetilebilir: “*Emek ve sermaye arasındaki yeni çelişkilerin ortaya çıkması ve böyle bir çözümü gerektirmesi durumunda fosil yakıtla çalışan makinelerle değiştirilebilir; bu durum, muhtemelen sonraki fosil gelişim dalgalarının bir parçası olabilir*” (Malm, 2016, s.264)

Marx’ın tarihsel ve diyalektik bakış açısı olmaksızın ekolojik krizi ele almak ekolojik krizin tarih-dışı, yani kapitalizmin aşamalarından azade olarak ele alınır. Tek tek insanlar ve toplum, mevcut yapıların birer parçasıdır ve ancak insanın doğa ile ilişkisi daha geniş bir anlamda, yani kapitalizmle doğanın ilişkisi bağlamında ele alındığında radikal bir dönüşüm imkânı açılabilir. Sınıflı bir toplumsal örgütlenme olduğu sürece sömürünün sonuçları da eşit olmayacağından, ekolojik krize radikal ve toplumsal bir çözüm bulmak için üretim ilişkilerinin, sermayenin insan faaliyetleri üzerindeki küresel gücünü bireysel tercihlere indirgmeden sorunsallaştırılması gerekmektedir (Erçandırlı, 2021, s.104; Foster, 2001)

SONUÇ

Bu çalışmanın ilk bölümünde hümanizmin tarihi ve ne olduğu açıklandıktan sonra posthümanizmin soykütüğündeki en erken ve en önemli figürlerden Spinoza, Nietzsche, Marx çizgisinde ilerlemenin Rosi Braidotti’nin eleştirel posthümanizm kuramını anlama ve eleştirme yönündeki çabaları kolaylaştıracağı gösterilmiştir. İkinci bölümde, öncelikle, Braidotti’nin eleştirel posthümanizm kuramı ve bu kuramın bize sunduğu yeni yollar ele alınmış ve açıklanmıştır. Ardından, politikayı ve öznelliği yeniden kurabilmek ve günümüzdeki krizi anlamlandırabilmek için Antroposen ve Kapitalosen kavramları arasındaki bakış açısı farklılıkları tartışılarak kapitalist ideolojinin ve

kapitalist üretim biçiminin ekolojik krizler çağının esas faili olduğunun altı çizilmiştir; çünkü doğayı insanın karşısına yerleştirerek onu kendine dışsal bir şey olarak görmesini sağlayan şey kapitalizmdeki emeğe yabancılaşmadır. İkinci bölümün sonunda ise Marx'ın makine ve doğa görüşleri, günümüzdeki krize cevap verebilmek için ele alınmıştır. Bu son kısımda ise Marx'ın makine ve doğaya ilişkin görüşleri doğrultusunda Braidotti'nin posthümanist politikasına karşı yeni özgürleşme imkanlarından bahsedilecektir.

Hümanizm insanı diğer varlıklarla etkileşimlerinden soyutlamakla kalmamış, aynı zamanda özneyi ayrıcalıklı kılmak için organik, hiyerarşik ve ayrımcı ikilikleri kullanarak onu tüm ilişki kalıplarının ve anlamların odak noktası ve kaynağı olarak konumlandırmıştır. Kendini dışarıdaki her şeye dayatan bu hegemonik özneye, feminist, queer, postkolonyal, ekolojik eleştiriler aracılığıyla dışlanan ötekilerin farklılık, ilişkisellik gibi kategorileri merkezine yerleştiren alternatifler üreten teoriler doğmuştur. Posthümanizm bu teorilerden biridir. Zira posthümanizme göre İnsan kavramı, çağdaş teknolojiler ve bilim yoluyla, muğlaklaşmış ve istikrarsızlaşmıştır.

Braidotti de "insan" teriminin karmaşık doğasını incelerken, bunun tarafsız ve evrensel olarak uygulanabilir bir kategori olmaktan uzak olduğunu iddia eder. Braidotti'ye göre 'İnsan', toplumsal beklentiler ve ayrıcalıklarla yüklü normatif bir etiket olarak işlev görür (Braidotti, 2014). Bu terim, farklı gruplar arasındaki yapısal bölünmelere ve eşitsizliklere katkıda bulunarak, insanlığı hiyerarşik bir ölçekte, eşit olmayan bir şekilde dağılmış olarak tasvir etmektedir; çünkü mevcut durumda bazıları diğerlerinden daha fazla insandır. Braidotti insanlık olarak "biz"in homojen bir varlık olmadığını vurgulayarak insanı maddi olana gömülü, bedenleşmiş, farklılaşan, duygusal ve ilişkişel bir varlık olarak ele alır ve projesini şu şekilde açıklar:

İnsan sonrası dönüm noktasını, ne veya kim olmaya muktedir olduğumuza hep beraber karar vermek için muazzam bir fırsat, insanlık için kendini sadece kırılganlık ve korku üzerinden olumsuz bir biçimde değil, yaratıcılık ve güçlendiren etik ilişkiler aracılığıyla olumluyıcı bir biçimde yeniden icat etmek için eşsiz bir fırsat olarak görüyorum. Gezegen ölçeğinde direnme ve güçlenme fırsatlarını belirleme şansdır bu (Braidotti, 2014, s.212).

Braidotti klasik hümanizmin çektiği sınır çizgileri aşıldığında en yüksek canlı kabul edilen insanın çıkarlarından, kibrinden ve evrenselliğinden kurtularak yeni bir etiğin kurulabileceğinden bahseder (Braidotti, 2014, s.24) Türlerle yoldaşlık, insan-olmayan unsurlarla yeni ilişkiler kurarak, ortaklık ve çokluk temelinde olumlayıcı bir etik olacaktır bu. Başka bir biçimde ifade edecek olursak; Braidotti temeline cisimleşme, duygulanımsallık, empati ve arzunun koyulduğu, insan-olmayan kuvvetlerle (doğa, yeryüzü, makine) bağıntılar içerisinde bir özne tesis edilebileceğini savunur (Braidotti, 2014, s.37).

Braidotti'nin öne sürdüğü öznellik sömürü ve tahakkümden saygı ve ilişkiselliğe doğru ilerleyerek yeryüzüyle olan ilişkimizin yeniden tasarlanmasını içermektedir. Başka deyişle, posthümanist etik bizi dünyadaki yerimizi yeniden gözden geçirmeye ve diğer yaşam biçimlerinden üstün olmadığımızı kabul etmeye zorlamaktadır. Braidotti karmaşık bir ilişkiler ağı içinde birbirine bağlı varlıklar olduğumuzu söyler (Braidotti, 2014, s.51). Bu düşünce bizi eylemlerimiz için sorumluluk almaya ve tüm varlıklar için daha sürdürülebilir ve eşitlikçi bir gelecek için çaba göstermeye teşvik eder. Nihayetinde, bizi çokluk ve ortaklık *ethos*'unu benimsemeye, insanlığımızın sadece insanlarla tanımlanmadığını kabul etmeye davet eder:

Tekçi olmayan bir özne için insan sonrası etik, benmerkezci bireycilik engelini kaldırarak benlikle -insan olmayan, yani “yeryüzüne ait” ötekiler de dahil-başkaları arasında geniş kapsamlı bir karşılıklı bağlılık öne sürmektedir. Daha önce de gördüğümüz üzere çağdaş biyogenetik kapitalizm, insan olmayanlar da dahil bütün yaşayan organizmalar arasında tepkisel karşılıklı birbirine bağımlılığın küresel bir biçimini üretmektedir. Bu tür bir birlik, ortak bir kırılganlık türü olarak olumsuz olma eğilimindedir; yani, ortak tehditler karşısında, insan ve insan olmayan çevre arasında küresel bir birbirine bağlı olma hissidir. Önerdiğim insani etkileşimlerin insan sonrası yeniden kompozisyonu, tepkisel kırılganlık bağıyla aynı şey değildir. Daha ziyade, özneyi çoklu başkalarıyla ilişkilerinin akışı içerisinde konumlandıran olumlayıcı bir bağdır. (Braidotti, 2014, s.61)

Toplumsal olanı biyolojik olandan, organiği yapaydan ve doğayı kültürden ayıran ikici bakış açısının krizi bugün yeryüzündeki büyük yıkımı da getirmiştir. Antroposen, Kapitalosen gibi isimlerle adlandırılan çağımız, insanın bugün fiziksel jeolojik kuvvetlerden daha güçlü bir kuvvet olduğunu bize göstermektedir. Braidotti teorisinde bu çağı “insan sahnesi” olarak anmayı tercih

etmektedir. Oysa Antroposen'in yıkıcı kuvvet olarak işaret ettiği insan(lık) homojen bir faili işaret etmemektedir. Zira dünya üzerindeki her insan dünyaya aynı şekilde etkide bulunmamaktadır. Moore'a göre;

Antroposenin öyküsü basittir. Basit, çünkü doğuştan gelen eşitsizliklere, yabancılaşmaya ve modernitenin içinde-ki iktidar ve üretimin stratejik ilişkilerine kazınmış şiddete meydan okumaz. Bu anlatması basit bir öyküdür, çünkü bu stratejik ilişkileri düşünmemize *hiç* gerek duymaz. Hayatın dokusu içindeki insan faaliyeti soyut bir İnsanlık'a indirgenir, bu homojen işleyen bir birimdir. Eşitsizlik, metalaşma, emperyalizm, patriarki, ırksal biçimlendirmeler ve daha pek çoğu bu değerlendirmenin dışında kalmıştır. En iyi durumda bu ilişkilerin varlığı kabul edilir ancak, öykünün içine yalnızca sorunun çerçevesi çizildikten sonra eklenirler. Bu çerçeve, fazlasıyla sağduyulu bir anlatı üzerinden kurulmuştur, "insan teşebbüsü" ünün "doğanın büyük güçleri" ne karşı koyduğu bir anlatı. (Moore, 2015, ss.240-241).

Daha fazla kâr elde etmek isteyen büyük şirketler ucuz doğaya yönelerek onu sömürmeyi ve yok etmeyi tercih ederken Zapatistalar gibi yerli halklar bunun aksine doğayla uyumlu bir yaşam tesis etmeyi amaçlamaktadırlar. Öte yandan kâr amacı güden şirketler ucuz emeğe yönelerek ihtiyaçtan fazla üretim yaptırarak yeryüzündeki kirliliğe fabrikada çalışan ve yaşamsal ihtiyaçlarından başka bir şey tüketemeyen yoksul yığınlardan daha fazla zarar vermektedir. Tam da bu nedenle Malm şu noktaya dikkat çeker: “Antropojenik iklim değişikliğinin -ki bu onun tanımının bir parçasıdır- kökleri sıcaklık ve yağış, kaplumbağalar ve kutup ayıları alanının dışında, tek kelimeyle emek olarak özetlenebilecek bir insan pratiği alanının içindedir” (Malm, 2016, s.6).

İnsanlar kaçınılmaz olarak kendi iradelerinden bağımsız olan belirli ilişkilere, yani maddi üretim güçlerinin gelişimindeki belirli bir aşamaya uygun üretim ilişkilerine girerler. Bu üretim ilişkilerinin toplamı, toplumun ekonomik yapısını, üzerinde hukuki ve siyasi üstyapının yükseldiği ve toplumsal bilincin belirli biçimlerine karşılık gelen gerçek temeli oluşturur. Maddi yaşamın üretim tarzı, toplumsal, siyasi ve entelektüel yaşamın genel sürecini koşullandırır. İnsanların varoluşlarını belirleyen bilinçleri değil, bilinçlerini belirleyen toplumsal varoluşlarıdır. Gelişimin belli bir aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri, mevcut üretim ilişkileriyle -bu sadece aynı şeyi yasal terimlerle ifade eder- şimdiye kadar çerçevesinde faaliyet gösterdikleri mülkiyet ilişkileriyle çatışmaya girer. Üretici güçlerin gelişim biçimlerinden bu ilişkiler onların

prangalarına dönüşür ve bu da toplumsal yapıda değişimi getirir (MacKenzie, 1984, s.475). Marx'ın ifadesiyle;

Gelişmelerinin belirli bir aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri, o zamana kadar içinde devindikleri mevcut üretim ilişkilerine ya da, bunların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan, mülkiyet ilişkilerine ters düşerler. Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri haline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar. İktisadi temeldeki değişme, kocaman üstyapıyı, çok ya da az bir hızla altüst eder. (Marx, 2011, s.39)

Doğa ve insan arasındaki özgül birlik, insanın emeğine yabancılaşması yoluyla bozulmuş gibi görünür. Bu durumda insanın maddi dünya ile ilişkisine bakıldığında bu ilişkinin özellikleri kaybolur ve birçok unsurun arkasına gizlenir. Marx'ın yabancılaşma dediği bu süreçte insana kendisi, diğerleri, emeği ve doğa dışsal, yabancı birer varlıkmiş gibi görünür:

Yabancılaşma, *benim* geçim araçlarımın *bir başkasına* ilişkin (ait) olmasında, *benim* isteğim olan şeyin *bir başkasının* erişilmez mülkiyetinde olmasında olduğu kadar, her şeyin kendi kendinden *başka* olmasında, etkinliğimin *başka* şey olmasında, son olarak – ve bu kapitalizm için de doğrudur – egemenlik sürenin eninde sonunda *insanlık dışı erklik* olmasında görünür. (Marx, 2015, s.195)

Kapitalizm bu yabancılaşmanın zirvesini temsil eder ve sadece ekonomik değil, aynı zamanda siyasi ve sosyal boyutları da kapsar. Fransız Devrimi'nin ünlü özgürlük, eşitlik ve kardeşlik idealleri, esasen burjuva sınıfıninkilerle örtüşen hümanist değerlerin bir tezahürü olarak hizmet eder. Özünde hümanizm, burjuva algılarına dayanan bir ideoloji olarak işlev görür ve onların insanlık anlayışı üzerine kuruludur -özellikle bu sınıf tarafından savunulan özgürlükleri vurgular. Çünkü bu değerler “bütünüyle egemen sınıfın kendisinin inandığı şeydir” (Marx ve Engels, 2013, s.75). Zihinsel olan egemen olan güçler aslında maddi egemen güçlerdir. Marx ve Engels'in ifadesiyle “egemen düşünceler, fikirler biçiminde kavranan maddi, egemen ilişkilerdir” (agy., 2013, s.75).

Egemen düşünce olarak hümanizm de aslında egemen sınıfın ideolojisini yansıtır. Hümanizmin insanı Batı merkezli burjuva iktidarını güçlendirmenin yanı sıra sömürgeci ve kapitalist yapının (zihinlerde) yeniden üretilmesine hizmet eder. Braidotti'nin kuramı özneliği, yaşamı ve insan olmayı düşünmek için zengin bir bakış açısı sunmasına rağmen üretim ilişkilerinin mevcut hiyerarşik yapının

zemini olduğunu görmemesi bakımından eksik kalmaktadır. Braidotti “bütün topluluklar imgesel inşalardır, hepsi büyük ölçüde “hayalidir”” dediğinde toplumsal sınıfları birer cemaate indirgemiş olur (Braidotti, 2017, s.47). Oysa sınıflar gerçektir (nesneldir) ve üretim ilişkileri maddi yaşamın her alanını ve tüm ilişkileri belirler.

Braidotti’ye göre “yaşam, sadece olmaklığıyla, karmaşık somatik, kültürel ve teknolojik ağ sistemleri boyunca yaşamsal bilgi kodları üzerinden enerji akışlarını edimselleştirerek kendini ifade eder” (Braidotti, 2014, s.206). Oysa yaşam, kendini ifade etme kapasitesine sahip bir varlık olmaktan ziyade, canlıların pratik faaliyetlerinin sonucu olarak ortaya çıkan bir durumdur; varlıklardan azade bir yaşam yoktur. Yaşamı salt enerji akışları olarak ele almak bu yaşamın içindeki varlıkların maddi failliğini ortadan kaldırır ve onları “hayaletvari” varlıklar haline getirir (Foster, 2023b). Sınıfsal tahakküm, çalışma saatleri, iklimsel değişiklikler gerçektirler ve tarihseldirler. Bunların sebebi de birtakım enerji akışlarında aranmamalıdır, çünkü yaşam tarihsel olarak üretim biçiminin değişimi ile yeniden tesis edilir. Bu nedenle mevcut politik, ekonomik, iklimsel durumu araştırırken pratik yaşamdan yola çıkmak önemlidir, zira bilinç ve nesnellik arasında herhangi bir önsellik ilişkisi yoktur. Marx’ın *II. Tezi* bize bunu söyler:

Nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilmeyeceği sorunu – bir teori sorunu değil, *pratik bir sorundur*. İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini [*Disseitheit*] pratikte kanıtlamalıdır. Pratikten yalıtılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçeksizliği konusundaki tartışma, tamamıyla *skolastik* bir sorundur. (Marx ve Engels, 2013, s.22)

Braidotti’ye göre insan ve makine arasındaki sınırların bulanıklaşması yalnızca yerleşik hiyerarşileri bozmakla kalmayıp aynı zamanda toplumsal ilişkiler ve iktidar yapıları üzerinde de değişikliklere sebep olmaktadır. Robotlar ve androidler, insan davranışını taklit etme ve geleneksel olarak insanlar için ayrılmış görevleri yerine getirme yetenekleriyle, insan ve makine arasındaki sınırlara meydan okumakta ve yeni melez (göçebe) öznelliklerin inşasına ilişkin soruları gündeme getirmektedir. Siborglar, androidler ve yapay zekalar ile “insan”

ve “makine” kategorileri sorgulanmaya ve yeni toplumsal normlar ve değerler için yeni kavramlar ortaya atılmaya başlanmıştır. Ancak Braidotti’nin gözden kaçırdığı şudur: Makinenin gelişmesi insan ve makine arasındaki sınırları bulanıklaştırmanın öncesinde yerleşik üretim biçimini, üretim ilişkilerini ve toplumsal ilişkileri değiştirir. Marx’ın ifadesiyle;

[H]er büyük mekanik buluşu daha büyük bir iş-bölümü izlemiş ve iş-bölümündeki her artma, karşıt olarak, yeni mekanik buluşlara yol açmıştır. İş-bölümündeki büyük ilerlemenin İngiltere’de, makinelerin icadından sonra başlamış olduğu gerçeğini hatırlatmamıza lüzum yok. Böylece dokumacıların ve iplikçilerin büyük kısmı, geri kalmış ülkelerde hâlâ karşılaşıldığı gibi, köylülerdi. Makinelerin bulunması, manüfaktür sanayiinin tarım sanayiinden ayrılmasını getirdi. (Marx, 1966, ss.153-154)

Kapitalizm için gelişen teknoloji mevcut üretim biçiminin devamlılığı ve verimliliği için gerekli araçlardan ibarettir. Kapitalist, artı değer üretimini sistematik biçimde artırabilmek için yeni makineleri devreye sokmayı sürdürür. Çünkü yeni makineler daha fazla hammaddenin daha az insan emeğiyle ve daha kısa zamanda ürüne dönüştürülmesini sağlayarak üretkenliği artırır. Çünkü kapitalizmin yasası sabit sermaye kütlesinin artırılmasıdır (Fine ve Saaf-Filho, 2016, s.41). Ancak burjuva teorisyenleri bu olguyu görmezden gelir. Marx’a göre;

Makinenin kapitalist tarzda kullanımından ayıramayacak olan çelişkiler ve karşıtlıklar mevcut değildir, çünkü bunlar, makinenin kendisinden değil, onun kapitalist tarzda kullanımından kaynaklanır! Yani, makine aslında çalışma süresini kısalttığı halde, kapitalist tarzda kullanıldığında iş gününü uzattığı; aslına işi kolaylaştırdığı halde, kapitalist tarzda kullanıldığında emeğin yoğunluğunu artırdığı; aslında insanın doğa güçleri üzerindeki zaferi demek olduğu halde, kapitalist tarzda kullanıldığında insanı doğa güçlerinin boyunduruğuna soktuğu; aslında üreticilerin zenginliğini artırdığı halde, kapitalist tarzda kullanıldığında bunları sefilleştirdiği için vb., burjuva iktisatçısı, basitçe, makinenin bizzat makine olarak ele alınması halinde, bütün bu somut çelişkilerin sırf sıradan gerçekliğin görünümünden ibaret olduğunu, ama aslında ve dolayısıyla aynı zamanda teoride mevcut olmadıklarını mutlak bir kesinlikle kanıtladığını açıklar. (Marx, 2020, s.421)

Posthümanizm, mevcut tahakküm mekanizmasını ortaya çıkararak yeni bir politika ve öznellik tesis etmeyi hedefliyor olsa da postmodern kökenlerinden dolayı fazlasıyla soyutlamalara ve imgelere yönelmektedir. Braidotti kendi posthuman göçebe öznellik projesini postmodern bir proje olarak sunarken postmodernizmi “ekonomik üretim sistemindeki derinlemesine dönüşümlerin, aynı zamanda, geleneksel toplumsal ve sembolik yapıları da değiştirdiği bir

uğrak” olarak ele alır (Braidotti, 2017, s.35). Postmodernizme yol açan en temel maddi koşul ise kapitalizmin merkezsizleşmesi ve iktidarın dağınıklaşmasıdır. Bu görüş aynı zamanda sınıf politikasının yerini kimlik ya da beden politikalarına bıraktığı zamana denk gelir. Braidotti de göçebe ya da posthümanist öznelliği düşünmenin kökenlerini beden politikalarında bulur, çünkü ona göre Marksizm evrenselci ve ütopyacı olmanın yanı sıra bedeni, duygulanmaları, arzuları ve insan olmayan ötekileri dışlar (Braidotti, 2017, s.104; agy., 2017, s.106). Ancak Braidotti postmodern bedenleri ve bedenleşmeleri kutlasa Eagleton’a göre gözden kaçırılan bir nokta vardır: “Yeni gövde bilgisi açısından, her tür beden işe yaramaz. Libidinal bedenin pek gözde olmasına karşılık, çalışan beden gözden düşmüştür. Kötürümleştirilmiş bedenlerin bol bulunmasına karşılık, yetersiz beslenmiş bedenler etrafta görülmez” (Eagleton, 2021, s.102).

Braidotti’nin eleştirel posthümanizm kuramı, insan kavramını istikrarsızlaştırırken insan ve insan-olmayan varlıkların failliğini eşitler ve insana özel bir statü vermemek için onları bir düz (*flat*) ontoloji içine yerleştirir (Erçandırılı, 2021; Foster, 2023b). Oysa Kate Soper’ın da ifade ettiği gibi “sonuçta, diğer hayvanların döngüsel ve yeniden üretime dayalı varoluş biçimlerinin aksine, gezegeni mahveden insanların yaşam biçimleridir ve bu konuda bir şeyler yapabilecek olan da yalnızca insanlardır” (Soper, 2012, s.366). Çünkü insan-olmayan varlıklar (nesneler) kendi iradeleriyle doğayı tahrip ederek iklim değişikliğine sebep olmazlar (Foster, 2023b).

Emek, insanın kendini ve gerçekliğini kurmasındaki en temel koşuldur, bu nedenle insanın, bütünlüklü bir varoluşa sahip olabilmesi için eylemde bulunması zorunludur. Marx’ın anlattığı, insan ile emek arasındaki bu diyalektik ilişki bir doğa felsefesi değil, fakat bir *praksis* felsefesidir. Tarih, insanın emeğinden yabancılaşma süreci içerisinde ortaya çıkan maddi ilişkilerin, üretim ilişkilerinin bütünüdür. Toplum doğa ilişkisi de bu bağlamda ele alındığında, bu ilişkinin insanın doğa ile etkileşime geçtiğinde kendini ve çevresini değiştirip dönüştürmeye başladığı, maddi doğayı değiştirmeye başladıklarında toplumsal ilişkilerin ekonomi politik dinamiklerini de değiştirdiğini görürüz (Erçandırılı,

2021, s.97). Marx ve Engels'in ifadesiyle söyleyecek olursak; "her toplumsal yaşam, özünde *pratik*dir" (Marx ve Engels, 2013, s.23). Elbette bu pratiğin ne olduğu ne nasıl anlaşıldığı da önemlidir.

Rosi Braidotti de kendi posthümanist felsefesinin ve göçebe öznesinin bir pratik felsefe projesi olduğunu söyler (Braidotti, 2014). Bu pratiği yaratacak olan "göçebe bilinç, hiçbir kimliği kalıcıymışçasına yaşamamayı gerektirir: Göçebe geçip gitmektedir sadece; hayatta kalmak için bu zorunlu olarak konumlanmış bağlantıları kurar ama asla tek bir ulusal, sabit kimliği sonuna kadar üstlenmez. Göçebenin pasaportu yoktur veya bir sürü pasaportu vardır" (Braidotti, 2017, s.91). Oysa somut yaşam böyle değildir. Göçebenin kalıcı bir yeri yoktur, çünkü onu göç etmeye zorunlu kılan şey iklimsel ve ekonomik sebeplerdir; akışlar içinde bir yaşam değildir. Öte yandan ancak Avrupalı bir göçebe istediği yere gidebilme lüksüne sahiptir, çünkü ulus devletler arasındaki sınır kontrollerinden geçecek geçerli bir pasaporta ve vizeye ihtiyacı vardır. Gerek sınırlar gerek ekonomik ve toplumsal konumu sebebiyle göçebe, ne yazık ki, yalnızca koşullarına uyum sağlayabileceği yerlere gidebilir. Göçebe merkeziz bir öznellik ve politika tasavvur edebilmek için zengin bir metafor olabilir, ancak bu öznelliği kuranın toplumsal ilişkilerin (ve onun ardındaki üretim biçiminin) içinde bulunduğumuz politik krizin itici gücü olduğunu gözden geçirir. Mevcut krizi değerlendirirken tüketim alışkanlıklarını ya da bireysel tutumları ele almak yeterli değildir. Marx ve Engels'in de ifade ettiği gibi "koşulların değiş[mesi] ile insanın faaliyetlerinin ya da insanın kendisinin değişmesinin örtüşmesi, ancak *devrimci pratik* biçiminde kavranırsa ussal olarak anlaşılabilir" (Marx ve Engels, 2013, s.22).

Bir özgürleşme teorisinin temel yönelimi ve kategorisi gelecek olmalıdır, çünkü yabancılaşmış insana, kendi gömülü olduğu durumun çıkışsız olmadığını, kendi geleceğine sahip olma gücüne sahip olduğunu göstermek ancak bu şekilde mümkündür. Çağımızın krizini anlamak ve mevcut durumu yorumlamak elbette mümkündür, ancak yeterli değildir. Bunu değiştirmek için ortaya konulacak felsefenin temel formülü bize Marx tarafından verilmiştir: "Filozoflar dünyayı

yalnızca değişik biçimlerde *yorumladılar*, sorun onu değiştirmektir” (Marx ve Engels, 2013, s.24).



KAYNAKÇA

Ağaoğulları, M. A. ve Köker, L. (2013). *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*. Ankara: İmge Yayınları.

Althusser, L. (2015). Marksizm ve Hümanizm. İçinde *Marx İçin* (Çev. Ergüden, I.). İstanbul: İthaki Yayınları. 271-296. (Özgün çalışma, 1986).

Aykanat, F. (2020). Yeryüzü Kültürü ve Jeolojik İmleçler: Antroposen, Kapitalosen ve İklim Değişimi Alegorilerine Solastaljik Bir Bakış. *Doğu Batı Dergisi*, 24(95), 199-214.

Baer, H. (2017). Anthropocene or Capitalocene? Two Political Ecological Perspectives. *Human Ecology*, 45(3), 433-435. <https://www.jstor.org/stable/44329694> adresinden elde edildi. Erişim Tarihi: 10.03.2021.

Belek, İ. (1999). *“Postkapitalist” Paradigmalar*. İstanbul: Sorun.

Berman, M. (2014). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor* (Çev: Altuğ, Ü. ve Peker, B.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Özgün çalışma, 1982).

Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Cambridge, UK; Malden, MA, USA: Polity Press.

Braidotti, R. (2014). *İnsan Sonrası* (Çev. Karakaş, Ö.). İstanbul: Kolektif Yayınları. (Özgün çalışma, 2013).

Braidotti, R. (2017). *Göçebe Özneler Çağdaş Feminist Kuramda Bedenleşme ve Cinsiyet Farklılığı* (Çev. Karakaş, Ö.). İstanbul: Kolektif. (Özgün çalışma, 2011).

Braidotti, R. (2019a). A Theoretical Framework For The Critical Posthumanities. *Theory, Culture & Society*, 36(6), 31-61. doi: <https://doi.org/10.1177/0263276418771486>

Braidotti, R. (2019b). *İnsan Sonrası Bilgi* (Çev. Sam, S. ve Çaça, E.). İstanbul: Kolektif Yayınları. (Özgün çalışma, 2019).

Braidotti, R. (2019c). İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri (Çev. Doğan, B. O.). *Cogito, Kış 2019(95-96)*, 53-97.

Braidotti, R. (2020). “We” Are In This Together, But We Are Not One and The Same. *Journal of Bioethical Inquiry*, 17(4), 465-469. doi: <https://doi.org/10.1007/s11673-020-10017-8>

Braidotti, R. (2021a). *İnsan Sonrası Bilgi* (Çev. Sam, S. ve Çapa, E.). İstanbul: Kolektif. (Özgün çalışma, 2019).

Braidotti, R. (2021b). *Rosi Braidotti ile Söyleşi: “Radikal Bir Dönüşüme İhtiyacımız Var”*. (L. Andrés; Çev. Karakaş, Ö.). [Röportaj]. <https://terrabayt.com/dusunce/rosi-braidotti-ile-soylesi-radikal-bir-donusume-ihitiyacimiz-var/> adresinden elde edildi. Erişim tarihi: 01.08.2024.

Bumin, T. (2005). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: YKY.

Coole, D. (2013). The Body and Politics. İçinde Waylen, Georgina, Vd. (Eds.), *The Oxford Handbook of Gender and Politics* (ss. 165-188). Oxford, New York: Oxford University Press.

Crutzen, P. J. (2002). Geology of Mankind. *Nature*, 415(6867), 23-23. doi: <https://doi.org/10.1038/415023a>

Çavuş, C. C. (2021). Transhumanism, Posthumanism, and The “Cyborg Identity”. *Fe Dergi: Feminist Eleştiri* 13, 1 (2021), 177-187. <https://dergipark.org.tr/en/pub/federgi/issue/60250/947009> adresinden elde edildi. Erişim Tarihi: 01.03.2024.

Çelik, E. E. (2019). Antroposen ve Posthuman İnsan Çağı’nda İnsan Sonrası Olmak. *Cogito, İnsan Sonrası*, 95-96, 145-160.

Çilingiroğlu, Ç. ve Albayrak M. B. (2022). *Yol ayrımları: Çıkış Üzerine Bir Deneme*. İzmir: Livera.

Çilingiroğlu, Ç. (2023). *Antroposen ve Yeni İnsan*. İstanbul: Yeni İnsan.

Davies, T. (2010). *Hümanizm* (Çev. Bozkırlı, E.). Ankara: Elips Kitap. (Özgün çalışma, 1997).

Deleuze, G. (2000). *Spinoza Üzerine On Bir Ders* (Çev. Kasım, H.). Ankara: Öteki Yayınevi. (Özgün çalışma, 2006).

Deleuze, G. (2005a). *Nietzsche* (Çev. Karadağ, İ.). İstanbul: Otonom Yayınları. (Özgün çalışma, 1965).

Deleuze, G. (2005b). *Spinoza: Pratik Felsefe* (Çev. Baker, U.). İstanbul: Norgunk Yayınları. (Özgün çalışma, 1970).

Deleuze, G. (2016). *Nietzsche ve Felsefe* (Çev. Taylan, F.). İstanbul: Norgunk Yayınları. (Özgün çalışma, 1962).

Dick, P. K. (2016). *Androidler Elektrikli Koyun Düşler Mi?* (Çev. Öztekin, M.). İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları. (Özgün çalışma, 1962).

Dickson, D. (1992). *Alternatif Teknoloji Teknik Değişmenin Politik Boyutları* (Çev. Erdoğan, N.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Özgün çalışma, 1974).

Eagleton, T. (2018). *Marx Neden Haklıydı?* (Çev. Köymen, O.). İstanbul: Yordam Yayınları. (Özgün çalışma, 2011).

Engels, F. (2022). *Doğanın Diyalektiği* (Çev. Gelen, A.). Ankara: Sol. (Özgün çalışma, 1876-1878).

Erçandırılı, Y. (2021). Antroposen, Posthümanizm ve Uluslararası İlişkiler Kuramının ‘Ekoloji’ Taahhüdünün Tarihsel Materyalist Eleştirisi. *Uluslararası İlişkiler Dergisi*, 18(71), 87-107. doi: <https://doi.org/10.33458/uidergisi.912034>

Erçandırılı, Y. (2023). Antroposen’i Nasıl Anlamalıyız? Eleştirel Gerçekçilik, Diyalektik Materyalizm ve Özne Sorunsalı. *Amme İdaresi Dergisi*, 56(2), 35-62.

Feuerbach, L. (1841) *The Essence of Christianity*. <https://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/essence/> adresinden elde edildi. Erişim Tarihi 23.10.2020.

Fine, B. ve Saad-Filho, A. (2016). *Marx's 'Capital'*. Northhampton: PlutoPress.

Foster, J. B. (2001). *Marx'ın Ekolojisi – Materyalizm ve Doğa* (Çev. Özkaya, E.). Ankara: Epos. (Özgün çalışma, 2000).

Foster, J. B. (2023a). *Antroposen'de Kapitalizm Ekolojik Yıkım veya Ekolojik Devrim* (Çev. Erman, İ.). İstanbul: Kalkedon Yayınları. (Özgün çalışma, 2022).

Foster, J. B. (2023b). Marx's Critique of Enlightenment Humanism: A Revolutionary Ecological Perspective. *Monthly Review*. <https://monthlyreview.org/2023/01/01/marxs-critique-of-enlightenment-humanism-a-revolutionary-ecological-perspective/> adresinden elde edildi. Erişim Tarihi: 27.07.2024.

Foster, J. B., ve Burkett, P. (2023). *Marx ve Yeryüzü* (Çev. Kızıldağ, D, Ekşi, E. ve İbrahim, E.). İstanbul: Ceylan Yayınları. (Özgün çalışma, 2016).

Foucault, M. (2016). *Özne ve iktidar* (Çev. Ergüden, I., Akınhay, O.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Özgün çalışma, 1994).

Fraser, N. (1983) Foucault's Body-Language: A Post-Humanist Political Rhetoric? *Salmagundi*, 61, 55-70. <http://www.jstor.org/stable/40547625> adresinden elde edildi. Erişim Tarihi: 23.10.2020.

Haraway, D. J. (2009). Siborg Manifestosu: Yirminci Yüzyılın Sonlarında Bilim, Teknoloji ve Sosyalist Feminizm. In G. Pinar (Ed.), G. Pinar (Çev.), *Başka Yer* (ss. 45-90). İstanbul: Metis Yayınları.

Hegel, G. F. W. (1991). *Elements of Philosophy of Right* (Çev. Nisbet, H. B.). Allen W. Wood (Ed). Cambridge: Cambridge University Press. (Özgün çalışma, 1820).

Heidegger, M. (2013). *Hümanizm Üzerine/ Uber Den Humanismus* (Çev. Örnek, Y.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. (Özgün çalışma, 1947).

Hyppolite, J. (2016). *Marx Ve Hegel Üzerine Çalışmalar* (Çev. Kılınç, D. B.). Ankara: Doğu Batı Yayınları. (Özgün çalışma, 1973).

Jones, G. (2017). Sartre'ın Varoluşçuluğu ve Hümanizm İlişkisi İle Bireysel Özgürlük Ve Özgürlük Ahlakı Meselesi (Çev. İçdem, B.). *DüşünBil*. <https://dusunbil.com/sartrein-varolusculugu-ve-humanizm-iliskisi-ile-bireysel-ozgurluk-ve-ozgurluk-ahlaki-meselesi/> adresinden elde edildi. Erişim Tarihi: 12.12.2020.

Jones and, H. ve Jones, N. (2020). Race, Technology, and Posthumanism. İçinde M.R. Thomsen Ve J. Wamberg (Ed.). *The Bloomsbury Handbook of Posthumanism* (ss. 161–170). London: Bloomsbury Academic.

Kakoudaki, D. (2017). *Robot Anatomisi Edebiyat, Sinema ve Kültürel Çalışmalarda Yapay İnsan* (Çev. D, Aras.). İstanbul: Kolektif Kitap. (Özgün çalışma, 2014).

Kara, U. Y. (2016). Donna Haraway: Biyopolitik Bir Giriş. İçinde O. Kartal (Ed.). *Biyopolitika Cilt 2 Foucault'dan günümüze biyopolitikanın izdüşümleri*. Ankara: NotaBene.

Karakaş, Ö. (2021). Antroposen, Kapitalosen ve İnsan Sonrası Düşünce. *Pasajlar*, 7, 145-169.

Kojéve, A. (2015). Hegel Felsefesine Giriş (Çev. Hilav, S.). İstanbul: YKY. (Özgün çalışma, 1947).

Kukkonen, K. (2020). The Self And Subjectivity: Why The Enlightenment Is Relevant For Posthumanism. İçinde M.R. Thomsen ve J. Wamberg (Eds.). *The Bloomsbury Handbook of Posthumanism*, ss. 25–34, London: Bloomsbury Academic.

Kuldaşlı, R. (2014). *Nietzsche's Overcoming of Humanism: The Deanthropomorphization of Nature And The Renaturalization of Human Being* (Yayınlanmamış Doktora Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 377911).

Law, S. (2011). *Humanism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford.

Le Breton, D. (2016). *Bedene Veda* (Çev. Kılıç, A. U.). İstanbul: Sel Yayınları. (Özgün çalışma, 1999).

Lemm, V. (2016). Nietzsche ve Biyopolitika: Biyopolitik Bir Düşünür Olarak Dört Nietzsche Okuması (Çev. Kartal, O.). İçinde O. Kartal (Ed.). *Biyopolitika cilt 1 Platon'dan Arendt'e biyopolitikanın felsefi kökenleri* (ss. 217-248). Ankara:NotaBene.

Lopata, B. B. (1973). Property Theory in Hobbes. *Political Theory*, 1(2), 203–218. <http://www.jstor.org/stable/191194> adresinden elde edildi. Erişim Tarihi: 01.04.2022.

MacKenzie, D. (1984). Marx and The Machine. *Technology and Culture*, 25(3), 473-502. doi: <https://doi.org/10.2307/3104202>

Malm, A. (2016). *Fossil Capital The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*. London, Brooklyn, New York: Verso.

Mansfield, N. (2021). *Öznellik Freud'dan Haraway'e Benlik Kuramları* (Çev. Gezmiş, E. O.). İstanbul: Babil Yayınları. (Özgün çalışma, 2000).

Marx, K. (1881). Notes on Adolph Wagner's "Lehrbuch der Politischen Ökonomie". *Marxists*. <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1881/01/wagner.htm> adresinden elde edildi. Erişim Tarihi: 17.07.2024.

Marx, K. (1966). *Felsefenin Sefaleti* (Çev. Başar, E.). Ankara: Sol. (Orijinal çalışma, 1847).

Marx, K. (2009). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* (Çev. Somer, K.). Ankara: Sol Yayınları. (Özgün çalışma, 1843).

Marx, K. (2011). *Ekonomi Politikasının Eleştirisine Katkı* (Çev. Belli, S.). Ankara: Sol. (Özgün çalışma, 1859).

Marx, K. (2015). *1844 Elyazmaları, Ekonomi Politik ve Felsefe* (Çev. Somer, K.). Ankara: Sol Yayınları. (Özgün çalışma, 1932).

Marx, K. (2018). *Yabancılaşma* (Çev. Somer, K., Kardam, A., Belli, S., Gelen, A., Fincancı, Y. ve Bilgi, A.). Barışta Erdost (Ed.). Ankara: Sol Yayınları. (Özgün çalışma, 1932).

Marx, K. (2020). *Kapital, Ekonomi Politiğin Eleştirisi 1. Cilt, Sermayenin Üretim Süreci* (Çev. Selik, M. ve Satlıgan, N.). İstanbul: Yordam Yayınları. (Özgün çalışma, 1962).

Marx, K. ve Engels, F. (1976). Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi (Çev. Somer, K.). Ankara: Sol. (Özgün çalışma, 1844).

Marx, K. ve Engels, F. (1992). Alman İdeolojisi Feuerbach (Çev. Belli, S.). Ankara: Sol. (Özgün çalışma, 1845 [1932]).

Marx, K. ve Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi (Feuerbach)* (Çev. Belli, S.). Ankara: Sol Yayınları. (Özgün çalışma, 1845 [1932]).

Marx, K. ve Engels, F. (2021). *Komünist Manifesto* (Çev. Satlıgan, N.). İstanbul: Yordam. (Özgün çalışma, 1848).

McAfee, K. (2016). The Politics Of Nature İn The Anthropocene. *RCC Perspectives*, (2), 65-72. <https://www.jstor.org/stable/26241360> adresinden elde edildi. Erişim tarihi: 30.11.2023.

Melamed, Y. Y. (2010). Spinoza's Anti-Humanism: An Outline. İçinde C. Fraenkel, D. Perinetti, ve J. E. H. Smith (Eds.), *The rationalists: Between Tradition and Innovation* (ss.147-166). Dordrecht: Springer Netherlands.

Mészáros, I. (1970). *Marx's Theory of Alienation*. London: Merlin Press.

Moore, A. (2015). *Hayatın Dokusundaki Kapitalizm Sermaye Birikimi ve Ekoloji* (Çev. Munzur, A.). Ankara:Epos. (Özgün çalışma, 2015).

Moore, J. W. (2016). The Rise of Cheap Nature. İçinde J. W. Moore (Ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and The Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press.

Nauert, C. G. (2011). *Avrupa'da Hümanizma ve Rönesans Kültürü* (Çev. Tırnakçı, B.). İstanbul: İş Bankası Yayınları. (Özgün çalışma, 1995).

New Zealand River Granted Same Legal Rights As Human Being.
<https://www.theguardian.com/world/2017/mar/16/new-zealand-river-granted-same-legal-rights-as-human-being#:~:text=In%20a%20world-first%20a,an%20ancestor%20for%20140%20years> adresinden elde edildi. Erişim Tarihi: 13.12.2020.

Nietzsche, F. (1968). *The Will to Power* (Çev. Kaufmann, W. ve Hollingdale, R. J). New York: Vintage Books. (Özgün çalışma, 1901).

Nietzsche, F. (2003). *Şen Bilim* (Çev. Özşar, L.). İstanbul: Asa Yayınları. (Özgün çalışma, 1882).

Nietzsche, F. (2010a). *Putların Alacakaranlığı* (Çev. Tüzel, M.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün çalışma, 1889).

Nietzsche, F. (2010b). *Güç İstenci* (Çev. Epçeli, N). İstanbul: Say Yayınları. (Özgün çalışma, 1901).

Nietzsche, F. (2011). *Şen Bilim* Ana Metin 1 (Çev. İnam, A.). İstanbul: Say Yayınları. (Özgün çalışma, 1882).

Nietzsche, F. (2018a). *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (Çev. Tüzel, M.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün çalışma, 1886).

Nietzsche, F. (2018b). *Tragedyanın Doğuşu* (Çev. Tüzel, M.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün çalışma, 1872).

Norman, R. (2004). *On Humanism*. London, New York: Routledge Taylor & Francis Group.

Ollman, B. (2008). Yabancılaşma Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı. Çev. Kars, A.). İstanbul: Yordam. (Özgün çalışma, 1971).

Özel, H. (2016). Marx ve Hümanizm. *Bilim ve Ütopya*, 263. <https://www.bilimveutopya.com.tr/marx-ve-humanizm> adresinden elde edildi. Erişim tarihi: 10.12.2020.

Parikka, J. (2018). Anthropocene. In Braidotti, R. ve Hlavajova, M. (Eds). *Posthuman glossary*. Londra, New York: Bloomsburry Academic.

Patel, R. ve Moore, J. W. (2021). *Yedi Ucuz Şey Üzerinden Dünya Tarihi Kapitalizm, Doğa ve Gezegenin Geleceği İçin Bir Rehber* (Çev. Gündüz, S.). İstanbul: Kolektif. (Özgün çalışma, 2017).

Rousseau, J. J. (1990). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma* (Çev. İleri, R. N.). İstanbul: Say. (Özgün çalışma, 1755).

Rousseau, J. J. (2014). *Toplum Sözleşmesi* (Çev. Günyol, V.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (Özgün çalışma, 1762).

Russell, B. (2019). *Batı Felsefesi Tarihi 3. Cilt* (Çev. Fethi, A.). İstanbul: Alfa Yayınları. (Özgün çalışma, 1945).

Saito, K. (2009). *Sermaye, Doğa ve Ekonomi Politikasının Yarım Kalmış Eleştirisi Karl Marx'ın Ekososyalizmi* (Çev. Saygı, D.). Ankara: Efil Yayınları. (Özgün çalışma, 2017).

Sartre, J-P. (1947/2007). *Existentialism is a Humanism* (Çev. Macomber, C). ABD: Yale University. (Özgün çalışma, 1946).

Sayers, S. (2018). *Marx ve Yabancılaşma Hegelyan Temalar Üzerine Yazılar* (Çev. Sarı, F.). İstanbul: Kor. (Özgün çalışma, 2011).

Schmidt, A. (1971). *The Concept of Nature in Marx* (Çev. Fowkes, B.). Londra: NLB. (Orijinal çalışma, 1965).

Soper, K. (2012). The Humanism in Posthumanism. *Comparative Critical Studies*, 9(3), 365-378. doi: <https://doi.org/10.3366/ccs.2012.0069>

Spinoza, B. de. (2007). *Theological-Political Treatise* (Çev. Silverthorne, M. ve Israel, J.). Israel, J. (Ed.). Cambridge; New York: Cambridge University Press. (Özgün çalışma, 1670).

Spinoza, B. de. (2011). *Ethika Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak* (Çev. Dürüşken, Ç.). İstanbul: Kabalcı Yayınları. (Özgün çalışma, 1677).

Swain, D. (2019). *Yabancılaşma* (Çev. Urbarlı, H. T.). İstanbul: Marx-21. (Özgün çalışma, 2012).

Steffan, W., Crutzen, P. J., ve McNeill, J. R. (2007). The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?. *Ambio*, 36(8), 614-621. <https://www.jstor.org/stable/25547826> adresinden elde edildi. Erişim Tarihi: 01.07.2024.

Taftalı, O. (2017). Tarihi Eylem ve Anlam Bakımından Hümanizm. *Felsefi Düşün*, 9, 207-223.

Tiptree, Jr, J. (2018). *Uzaktan Kumandalı Kız* (Çev. Kovulmaz, B.). İstanbul: İthaki Yayınları. (Özgün çalışma, 1973).

Toker Kılınç, N. (2012). *Politika ve Sorumluluk*. İstanbul: Birikim Yayınları.

Türkmen, S. (2019). *Ekopraksisin Ontolojisi Spinoza ve Marx*. İstanbul: İthaki Yayınları.

Uluç, M. A. (2020). Karl Marx ve Yabancılaşma: Sosyolojik bir Analiz. *Hafıza*. 2(1), 26-38. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1173018> adresinden elde edildi. Erişim Tarihi: 06.06.2021.

Verges, F. (2019). *Kapitalosen**, *Atık, Irk ve Cinsiyet* (Çev. Cangöz, N. ve Güneş, S.). *Çatlak Zemin*. <https://www.catlakzemin.com/kapitalosen-atik-irk-ve-cinsiyet/> adresinden elde edildi. Erişim Tarihi: 09.12.2020.

Vermeulen, P. (2020). The Anthropocene. İçinde M.R. Thomsen ve J. Wamberg (Eds.), *The Bloomsbury Handbook of Posthumanism* (ss.59–70). London: Bloomsbury Academic.

Wark, M. (2020). *Moleküler Kızıl Antroposen Çağının Teorisi* (Çev. Yardımcı, C.). İstanbul: Metis Yayınları. (Özgün çalışma 2015).

West, D. (2016). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel ve Nietzsche'den Heidegger, Foucault ve Derrida'ya* (Çev. Cevizci, A. ve Arslan, H.). İstanbul: Paradigma Yayınları. (Özgün çalışma, 2010).

Winner, L. (1980). Do Artifacts Have Politics? *Daedalus*, 109(1), 121-136. <https://www.jstor.org/stable/20024652> adresinden elde edildi. Erişim Tarihi: 01.05.2024.

Wolfe, C. (2010). *What is Posthumanism*. Minneapolis, Londra: University of Minnesota Press.

Zalasiewicz, J., Williams, M., ve Waters, C. N. (2016). Anthropocene. İçinde J. Adamson, W. A. Gleason, ve D. N. Pellow (Eds.), *Keywords for Environmental Studies* (ss. 14–16). New York: NYU Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt15zc5kw.8> adresinden elde edildi. Erişim Tarihi: 01.12.2022.

TEŞEKKÜR

Öncelikle lisans eğitimim boyunca nitelikli felsefe eğitimi sağladıkları için Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim görevlilerine, tüm bu doktora süreci boyunca KHK'lara ve yaşanan nice soruna rağmen bölümü ayakta tutan Doç Dr. Mehmet Kuyurtar'a, tez yazım sürecinde her zaman yapıcı olan ve yol gösteren tez danışmanlarım Dr. Öğr. Üyesi Özgür Soysal ve Doç Dr. Ezgi Ece Çelik Karaçor'a teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca jürim olmayı kabul ederek tezimi daha da zenginleştiren Prof. Dr. Çiler Çilingiroğlu'na ve Dr. Öğr. Üyesi Yelda Erçandırılı'ya teşekkür ederim. Onlar olmasaydı felsefenin pratiğine asla giremezdim ve teoriler arasında savrulup dururdum.

Yazımı uzun sürmüş tezin altında benim adım geçse de teşekkürlerimi sunmam gereken, daha birçok gizli kahraman, emekçi var: Tüm yakınmalarımı dinleyen, bunalımlarımı çeken ve bazen “hadi, hadi” diyerek ittiren, bazen “yaparsın” diye güç veren Esin Bilge Yılmazer Çil, Ezgi Ulusoglu ve Göksun Öz'e ve “tezim bitmedi” diyerek ektiğimde anlayış gösteren tüm arkadaşlarıma çok teşekkür ederim.

Son olarak, her zaman yanımda olan aileme çok teşekkür ederim.

ÖZGEÇMİŞ

Boğaziçi Üniversitesi Matematik Bölümü'nde başladığı lisans eğitimini Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Çalışma alanları politika felsefesi, teknoloji felsefesi ve bilinç felsefesidir. Ayrıca Kule Sakinleri Rol Yapma ve Strateji Oyunları Derneği'nde FRP oynamak ve oynatmaktadır. Beyaz yaka olarak hayatını idame ettirmektedir.

