İNSAN SONRASI



ROSI BRAIDOTTI

Hümanizm Sonrası: Benliğin Ötesinde Yaşam

İnsanmerkezcilik Sonrası: Türlerin Ötesinde Yaşam

İnsanlık-dışı: Ölümün Ötesinde Yaşam

İnsan Sonrası Beşeri Bilimler: Kuramın Ötesinde Yaşam

Rosi Braidotti Utrecht Üniversitesi'nde ordinaryus profesördür ve Beşeri Bilimler Merkezi'nin (Centre for the Humanities) kurucu başkanıdır.

İNSAN SONRASI

ROSI BRAIDOTTI

Kolektif Kitap -57
Kolektif Düşünce -2
İnsan Sonrası
Özgün Adı: ***The Posthuman***

© Rosi Braidotti, 2013
© Türkçesi: Öznur Karakaş, 2014
© Kolektif Kitap, 2014

ISBN: 978-605-5029-27-2

Yayına Hazırlayan: Cihan Kara
Sayfa Düzeni: Kolektif Tasarım
Kapak Tasarımı: Deniz Akkol

1. Baskı, Ekim 2014, İstanbul
SertifikaNo: 25574

Baskı ve Cilt: Berdan Matbaacılık
Güven Sanayi Sitesi C Blok No: 215-216
Topkapı, İstanbul | 0212 613 11 12
Sertifika No: 12491



Kolektif Kitap Bilişim ve Tasarım Ltd. Şti.
Caferağa Mah. Ressam Şeref Akdik Sok.
No: 10 Kadıköy, İstanbul
www.kolektifkitap.com | info@kolektifkitap.com
T: 0216 337 05 18 | F: 0216 337 03 18

Bu kitabın hakları Anatolialit Telif Hakları Ajansı aracılığıyla alınmıştır. Yayıncının izni olmaksızın elektronik ya da mekanik herhangi bir yolla çoğaltılamaz ve iletilemez.
Tüm hakları saklıdır.

İNSAN SONRASI

ROSI BRAIDOTTI

Türkçesi: Öznur Karakaş

İÇİNDEKİLER

Teşekkür 9
Giriş 11

I. **Hümanizm Sonrası:** Benliğin Ötesinde Yaşam 23
Hümanizm Karşıtlığı 26
Erkekinsanın Ölümü, Kadının Yapıbozuma Uğrayışı 36
Postseküler Dönüm Noktası 41
İnsan Sonrası Meydan Okuma 48
Hümanizm Sonrasının Eleştirelliği 57
Sonuç 62

II. **İnsanmerkezcilik Sonrası:** Türlerin Ötesinde Yaşam 67
Küresel Uyarı 69
Hayvan-oluş Olarak İnsan Sonrası 79
Telafi Edici Hümanizm 87
Yeryüzü-oluş Olarak İnsan Sonrası 93
Makine-oluş Olarak İnsan Sonrası 101
Bir-Olmama İlkesi Olarak Fark 107
Sonuç 113

III. **İnsanlık-dışı:** Ölümün Ötesinde Yaşam 119
Ölme Biçimleri 125
Biyopolitiğin Ötesi 129
Adli Toplumsal Kuram 134
Çağdaş Nekro-Politika Üzerine 136
Ölüm Üzerine İnsan Sonrası Kuram 144
Bir Öznenin Ölümü 148
Algınamaz-oluş 151
Sonuç: İnsan Sonrası Etik Üzerine 153

IV. **İnsan Sonrası Beşeri Bilimler:** Kuramın Ötesinde Yaşam 159
Kuramsal Uyumsuzluk Modelleri 166
Yirmi Birinci Yüzyılda Beşeri Bilimler 170
İnsan Sonrası Eleştirel Kuram 180
Beşeri Bilimlerin "Asıl" Konusu "Erkekinsan" Değildir 186
Küresel "Çoklu"versite 190

Sonuç 203
İnsan Sonrası Öznellik 205
İnsan Sonrası Etik 207
Olumlayıcı Siyaset 209
İnsan Sonrası, Pek İnsanca 211

Kaynakça 215
Dizin 231

Teşekkür

Her şeyden önce, böyle bir kitap fikrini öne sürdüğü için yayıncım John Thompson'a teşekkür ediyorum. Uzun zamandır Polity yazarı olduğum için onur duyuyorum. Önerileri ve desteğinden ötürü Jennifer Jahn'a içten teşekkürlerimi sunuyorum. Consortium of Humanities Centers and Institutes (CHCI-Beşeri Bilimler Merkezleri ve Enstitüleri Konsorsiyumu) Heyeti ve European Consortium for Humanities Institutes and Centres (ECHIC-Avrupa Beşeri Bilimler Merkezleri ve Enstitüleri Konsorsiyumu) içerisinde meslektaşlarımla yürüttüğüm tartışmalardan çok faydalandım. Henriette Moore ve Claire Colebrook, Peter Galison ve Paul Gilroy inanılmaz okuyucular oldu; eleştirel yorumları için kendilerine minettarım. Bilhassa kaynakça çalışmasında, araştırma görevlisi Goda Klumbyte'm çok yardımını gördüm. İçgörü sahibi eleştirel yorumları için Nori Spauwen ve Bolette Blaagaard'a müteşekkirim. Eleştirel ve editöryel desteği için Stephanie Paalvast'a da teşekkür ediyorum. Bu süreç boyunca bana katlanan, eleştirilerde bulunan ve beni destekleyen Anneke'ye her zamanki gibi bütün kalbimle teşekkür ediyorum.

Giriş

Öyle ya da böyle, kendinden emin bir biçimde her daim insan olageldim veya sadece insanım, diyemez herkes. Batı'nın toplumsal, siyasi ve bilimsel tarihinin önceki evrelerini bir yana bırakalım, şimdi bile kimileri tam manasıyla insan olarak görülmüyor. "İnsan" derken, Aydınlanma ve mirasından aşina olduğumuz o yaratığı kastediyorsak elbette: "Cogito, Kartezyen Özne, Kantçı rasyonel varlıklar topluluğu veya daha sosyolojik terimlerle, vatandaş, hak sahibi, mülk sahibi vs. olması hasebiyle özne..." (Wolfe, 2010a). Yine de yaygın kabul gören bu terim sağduyunun o iç ferahlatan aşinalığını idame ettiriyor. Türe bağlılığımızı eşyanın tabiatı, verili kabul ediyoruz. Öyle ki İnsan terimi etrafında temel Haklar mefhumu oluşturmaya kadar varıyoruz. Durum bu mudur peki?

Günümüzün muhafazakar, dini toplumsal kuvvetleri insanı doğal hukuk paradigması içerisine bir kez daha sokmaya çalışadursun, insan kavramı güncel bilimsel ilerlemeler ve küresel ekonominin kaygılarının baskısı altında, her iki koldan sıkıştırılmış durumdadır. Postmodern, sömürgecilik sonrası, postendüstriyel ve dahi çokça tartışmalı postfeminist koşullar altında, öyle görünüyor ki insan sonrasına geçmiş durumdayız. Sonsuz ve bir yerde keyfi görünen yüklemler dizisinin *n*. varyasyonu olmanın çok ötesinde, insan sonrası durum türümüz, politikamız ve bu evrenin diğer sakinleriyle ilişkimize dair temel, ortak referans noktasının ne olduğu hakkındaki düşüncemizde nitel bir değişimi beraberinde getiriyor. Bu mevzu, güncel bilim, siyaset ve uluslararası ilişkiler karmaşası içerisinde, tam da insanlar olarak paylaştığımız kimliğin yapılarına dair ciddi sorular ortaya atıyor. İnsan-dışı, insan-olmayan ve insan-karşıtı,

insanlık-dışı ve insandan sonra gelene ilişkin söylemler ve temsiller çoğalıyor ve küreselleşmiş, teknolojinin dolayımına sokulmuş toplumlarımızda üst üste biniyor.

Ana akım kültürde yürütülen tartışmalar, robot bilim, protez teknolojileri, sinirbilimleri ve biyogenetik sermaye üzerine her biri kendi çıkarının peşinde ticari tartışmalardan, trans-hümanizm ve tekno-aşkınlığa dair bulanık yeni çağ görülere dek uzanıyor. İnsanın geliştirilmesi, bu tartışmaların merkezinde yer alıyor. Akademik kültürdeyse insandan sonra gelen ya eleştirel ve kültürel kuramın yeni sınırı olarak takdir görüyor ya da bir dizi can sıkıcı "post"lar modasının sonuncusu olarak görülüp kendisinden uzak duruluyor. İnsandan sonra gelen, bir zamanlar her şeyin ölçüsü olan "İnsan"ın ciddi bir biçimde yerinden edilme imkanına dair coşku kadar kaygı da doğuruyor (Habermas, 2003). İnsan özneye dair başat görünün ve bu konuda çalışan akademik disiplin olan beşeri bilimlerin muzdarip olduğu hakimiyet ve anlam kaybının yarattığı yaygın bir endişe hâli içerisindeyiz.

Bana kalırsa insan sonrası durumun ortak paydası, bizzat canlı maddenin hayati, kendini örgütleyen ama natüralist olmayan yapısına dair varsayım. Bu doğa-kültür sürekliliği, insan sonrası kuramı üstlenirken paylaştığım başlangıç noktası. Bu postnatüralist varsayım, akabinde, bedenin mükemmelliğinin sınırlarına dair oyunbaz deneylere mi, insan "tabiatına" dair yüzyıllardır süregelen inançların yıkımına ilişkin ahlaki panik hâline mi, sömürgeci ve kâra dönük bir genetik ve sinirsel sermaye arayışına mı sebebiyet verir, göreceğiz. Bu kitapta, bu yaklaşımları araştırıp eleştirel bir biçimde ele alırken, insandan sonra gelen öznelliğe dair iddiamı tartışmaya çalışacağım.

Bu doğa-kültür sürekliliği, yaygın bir kabul görmüş toplumsal inşacı yaklaşıma mesafelenen bilimsel bir paradigmaya işaret ediyor. Bu yaklaşım, verili olanla (doğa) inşa edilmiş olan (kültür) arasındaki kategorik ayrıma dayanmaktadır. Bu ayrım, toplumsal analize daha keskin bir biçimde odaklanmaya mahal verdiği gibi, merkezi kimliklerin, kurumların ve uygulamaların inşasına destek olan toplumsal mekanizmaların incelenmesi ve eleştirilmesi için de sağlam temeller sunuyor. İlerleme yanlısı siyasette toplumsal inşacı yöntemler, top-

lumsal farkların doğal olmadığının kanıtlanması çabalarını temin ederken, söz konusu farkların, insan yapımı ve tarihsel olarak olumsal yapısını da gösteriyor. Simone de Beauvoir'nın, "insan, kadın doğmaz, kadın olur" ifadesinin nasıl da dünyayı değiştiren etkiler doğurduğunu bir düşünün. Toplumsal eşitsizliklerin toplumsallığa bağlı ve bu yüzden de tarihsel olarak değişken tabiatına dair bu kavrayış, toplumsal politikalar ve aktivizm aracılığıyla insani müdahale sonucunda söz konusu eşitsizliklerin çözümüne giden yolu açmıştır.

Verili olanla inşa edilmiş olan arasındaki ikili zıtlığa dayalı bu yaklaşımın, yerini doğa-kültür etkileşimine dair düalist-olmayan bir anlayışa bıraktığını düşünüyorum. Bana kalırsa bu ikincisi düalizmi, bilhassa da doğa-kültür arasındaki düalizmi reddeden tekçi bir felsefe tarafından destekleniyor ve canlı maddenin kendini-örgütleyen (otopoietik) kuvvetini vurguluyor. Doğal olan ve kültürel olan kategorileri arasındaki sınırlar, bilimsel ve teknolojik ilerlemelerin etkisiyle yerinden edilmiş ve büyük ölçüde bulanıklaşmış durumdadır. Bu kitap toplumsal kuramın, bu paradigma değişiminin öne sürdüğü kavramlar, yöntemler ve siyasi uygulamalarda görülen dönüşümlerden faydalanması gerektiği varsayımından yola çıkmaktadır. Öte yandan, doğa-kültür sürekliliğine dayanan söz konusu yaklaşımın öne sürdüğü siyasi analiz ve ilerleme yönlü siyasetin ne olduğu sorusu, insan sonrası durumun gündeminde başı çekmektedir.

Bu kitapta ele almak istediğim esas sorular şunlar: İlkin, insandan sonra gelen nedir? Daha da spesifik olarak, insandan sonra gelene yönelmemizi sağlayabilecek entelektüel ve tarihi güzergahlar nelerdir? İkincisi, insan sonrası, insanlığı ne duruma sokmaktadır? Üçüncüsü, insandan sonra gelen, kendi insan-dışı biçimlerini ne şekilde oluşturmaktadır? Daha spesifik olarak, çağımızın insan(lık)-dışı durumlarına nasıl direnebiliriz? Sonuncusu, insandan sonra gelen, günümüzde beşeri bilimlere ait uygulamaları nasıl etkilemektedir? Daha spesifik olarak, insan sonrası zamanlarda kuramın işlevi nedir?

Bu kitap, kendi tarihselliğimizin elzem bir vasfı olarak insan sonrası duruma beslenen hayranlık yelinin peşine takılırken, bir yandan da sapkınlıkları, gücün suistimali ve belli temel ilkelerin sürdürülebilirliği karşısında endişe duymaktadır. Bu hayranlık kısmen

günümüz dünyasında eleştirel kuramcıların görevlerinin ne olması gerektiğine dair hislerimden kaynaklanıyor; ki bu görev, içinde bulunduğumuz tarihsel konuma uygun temsiller geliştirmektir. Bu başlıbaşına mütevazı kartografik amaç, -ki toplumsal karşılığı bulunan türden bir bilgi üretme idealine bağlıdır- daha iddialı ve soyut bir soruya, bizzat kuramın konumu ve değerine dönmektedir.

Pek çok kültür eleştirmeni, çağdaş beşeri ve toplumsal bilimlere darbe vuran "kuram sonrası rahatsızlığın" muğlak tabiatını yorumlayagelmiştir. Örneğin Tom Cohen, Claire Colebrook ve J. Hillis Miller (2012) bu "kuram sonrası" evrenin olumlu vasıflarını, yani çağdaş bilimden ileri gelen tehditlerin yanı sıra gerçekten yeni fırsatlar da sunduğunu vurgulamaktadır. Ancak olumsuz vasıfları da, bilhassa şimdinin sorgulanmasını sağlayacak eleştirel şemaların olmayışı.

Kuram-karşıtlığına geçişin, ideolojik bağlamda görülen değişimlere bağlı olduğunu düşünüyorum. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında Soğuk Savaş'ın resmi olarak son bulmasının ardından, siyasi hareketler bir kenara kaldırıldı ve kuramsal çabaları da başarısız tarihi deneyimler olarak azledildi. Toplumun pek çok kesiminin yoğun karşı çıkışına rağmen, serbest piyasa ekonomisinin "yeni" ideolojisi bütün karşıtlıkları silip süpürdü ve entelektüalizm karşıtlığını zamanımızın önde gelen özelliği olarak dayattı. Bu durum bilhassa beşeri bilimler için sorun oluşturdu, çünkü "sağduyuya" -kanaatin (*doxa*) tiranlığı- ve ekonomik kâra -çıkarın sıradanlığı- gereğinden fazla biat ederek incelikle yürütülen analizi cezalandırdı. Bu bağlamda "kuram" sahip olduğu konumu yitirdi ve genellikle fantezi veya narsist bir kendi kendini şımartma biçimi olarak görülerek azledildi. Bunun sonucunda sığ bir yeni-ampirizm biçimi -ki genellikle veri aramadan öteye geçmez- beşeri bilim araştırmalarında yöntemsel norm hâline geldi.

Yöntem sorusu üzerine ciddi biçimde düşünmek gerek: İdeolojilerin resmi olarak sona erişinin ardından ve sinirsel, evrimsel ve biyogenetik bilimlerde görülen ilerlemeler ışığında, kuramsal yorumun kudretine İkinci Dünya Savaşı'nın bitişinden beri sahip olduğu itibarı atfedebilir miyiz? İnsan sonrası durum, kuram sonrasına özgü bir haletiruhiyeyle bağlantılı değil mi? Bilginin nasıl insan ve insan

olmayan şeyler ve nesneler tarafından üretildiğini açıklayan epistemolojik çalışmasıyla pek de klasik bir hümanist sayılmayan Bruno Latour (2004) kısa bir süre önce eleştirel kuram geleneği ve bunun Avrupa hümanizmiyle bağı üzerine görüş bildirdi. Eleştirel düşüncenin kurama inancı, içten içe, gerçekliği değerlendirme ve temsil etme aracı olarak gören toplumsal inşacı bir paradigmaya dayanmaktadır. Peki böylesi bir inanç günümüzde hâlâ geçerli midir? Latour günümüzde kuramın işlevine dair ciddi, özeleştirel şüpheler ortaya atmıştır.

İnsan sonrası duruma dair, bilhassa da eleştirel düşünce jeneolojisine ilişkin inkar edilemez karamsar çağrışımlar mevcuttur. Sanki 1970'ler ve 80'lerde görülen muazzam kuramsal yaratım patlamasının ardından, tekrarların ve geçmek bilmez bir melankolinin hâkim olduğu ölü topraklara geçiş yapmış gibiyiz. Düşünce şablonlarımıza spektral bir boyut sızdı; siyasi yelpazenin sağında, ideolojiler döneminin sona erdiğine (Fukuyama, 1989) ve medeniyetler arası Haçlı seferlerinin kaçınılmazlığına (Huntington, 1996) dair görüşler tarafından iyice yükseldi bu eğilim. Öte yandan, siyasi solda kuramın reddi, önceki entelektüel nesillere karşı bir hınç ve olumsuz düşünce dalgasıyla sonuçlandı. Bu kuram yorgunluğu bağlamında yenikomünist entelektüeller (Badiou ve Zižek, 2009), daha fazla kuramsal spekülasyonlarla oyalanmadan somut siyasi edime dönmeye ihtiyaç duyduğumuzu, hatta şiddetli antagonizmanın gerekli olduğunu iddia ettiler. Postyapısalcılığın felsefi kuramlarını, sırf moda olmanın ötesine taşımaya katkıda bulundular.

Söz konusu genelde olumsuz toplumsal iklime cevaben insan sonrası kuramına hem jeneolojik hem de seyrüsefere dönük bir araç olarak yaklaşmak istiyorum. Şimdiyle, onu olumlayarak iştigal etmenin, onun şimdinin belli özelliklerini, indirgemeci olmadan ve olumsuzluktan kaçınarak eleştirel kalıp izah etmenin yollarını keşfetmek üzere bu terimi faydalı buluyorum. İnsandan sonra gelenin, küresel bağlantılara sahip teknoloji dolayımındaki günümüz toplumlarında, başat bir terim olarak ne şekilde dolaşımda olduğunu göstermek istiyorum. Daha da spesifik olarak insan sonrası kuramı, "insanın sahnesi" olarak bilinen biyogenetik çağda, İnsanın evrende

bütün bir yaşamı etkileme gücüne sahip jeolojik bir kuvvet hâline geldiği bu tarihi anda, insan için temel ortak referansın ne olduğunu yeniden düşünmemize yardımcı üretken bir araçtır. Ayrıca evrensel ölçekte, hem insan hem insan olmayan faillerle etkileşimimizin temel ilkelerini yeniden düşünmemize de yardımcı olabilir.

İçinde bulunduğumuz insan sonrası tarihsel durumun ortaya attığı çelişkilere birkaç örnek vereyim.

Çerçeve 1

Pekka-Eric Auvinen adlı 18 yaşındaki Finlandiyalı bir erkek çocuğu, Kasım 2007'de Helsinki yakınlarında bir lisede sınıf arkadaşlarına ateş açtı; kendini vurmadan önce sekiz kişiyi öldürdü. Bu katliam öncesi genç katil, üzerinde "insanlık fazla abartılıyor" yazılı bir tişörtle poz verdiği videoyu Youtube'da paylaşmıştı.

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 mütevazı bir noktaya çekmeyi amaçlıyordu. Nietzsche'nin iddiası, Avrupalı hümanist öznenin metafizik olarak sabit ve evrensel geçerliliğe sahip sağduyusuyla insan doğasına atfettiği aşikar konumun sonunun geldiğiydi. Nietzscheci jeneoloji, tabiat yasalarının ve değerlerinin dogmatik olarak uygulanması karşısında yorumlamanın önemini vurgulamaktadır. O zamandan beri felsefi gündemin esas öğeleri şunlar olagelmiştir: İlk olarak, ontolojik belirsizlik durumunun tanınmasını takiben yaşanan şokun ardından eleştirel düşünceyi nasıl geliştirmeli; ikinci olarak, benzerlik ve etik sorumluluk üzerine kurulu bir topluluk hissini şüphe ve vehme kapılmadan nasıl yeniden inşa etmeli?

Ancak bu Finlandiya vakasının da gösterdiği üzere, felsefi hümanizm karşıtlığını sinik ve nihilist mizantropiyle karıştırmamak lazım. İnsanlık abartılmış olabilir, ama insan nüfusu dünya üzerinde sekiz milyara ulaşmışken, neslinin tükenmesi üzerine ne dersek

diyelim, büsbütün aptalca olacaktır. Yine de çevre krizi ve iklim değişikliği üzerinden ekolojik ve toplumsal sürdürülebilirlik, çoğu hükümet programının başında geliyor. Bu yüzden 1963'te, Soğuk Savaş'ın ve nükleer hesaplaşmanın zirvesinde, Bertrand Russell'ın kullandığı ifade şimdilerde hiç olmadığı kadar yerinde sanki: Gerçekten de İnsanın bir geleceği var mı? Ortak geleceğimizin ufkunu, sürdürülebilirlik ve türün yok olması mı belirliyor? Öyleyse hem hümanizmin hem de hümanizm karşıtlığının sınırları, insan sonrası durum üzerine yürütülen tartışmaların kalbinde yer almaktadır. Bu yüzden 1. Bölüm'ü bu konuya ayıracağım.

Çerçeve 2

The Guardian, *Afganistan gibi savaşın yerle bir ettiği yerlerde, insanların hayatta kalmak için işi ot yemeye kadar vardırdıklarını yazdı.*[1] *Tarihte aynı anda, Birleşik Krallık ve Avrupa Birliği'nin bazı bölgelerinde inekler et bazlı yemle besleniyordu. Aşırı gelişmiş dünyanın tarıma dayalı biyoteknoloji sektörü, hayvansal yemle inekleri, koyunları ve tavukları semirterek beklenmedik bir yamyamlık noktasına gelmişti. Bu durumun daha sonra, amiyane tabirle "deli dana hastalığı" olarak bilinen, hayvanların beyin yapısının bozulup posaya dönmesine neden olan ölümcül sığır sponjiform ensefalopatisi (BSE) hastalığına sebebiyet verdiği ortaya çıktı. Ancak buradaki asıl delilik, belli ki insanlar ve biyoteknoloji endüstrilerinde.*

İleri kapitalizm ve onun biyogenetik teknolojileri, sapkın bir insan sonrası biçime yol açıyor. İşin aslı, insan-hayvan etkileşiminin radikal bir biçimde bozulmasıdır; zaten bütün canlı türler, küresel ekonominin eğirme tezgahına düşmüş durumda. Yaşayan maddenin genetik kodu, yani "bizzat yaşam" (Rose, 2007) esas sermaye. Küreselleşme, bir dizi birbirine bağlı temellük etme yöntemiyle, bütün biçimleriyle yeryüzünün ticarileşmesi demek. Haraway'a göre bunlar küresel ölçekte, mikro ihtilafların tekno-askeri düzeyde çoğalması-

1- *The Guardian Weekly*, 3-5 Ocak 2002, s. 2.

na, zenginliğin hiper-kapitalist birikimine, ekosistemin gezegen çapında bir üretim aygıtına dönmesine ve yeni multimedya ortamının küresel bilgi-eğlence aygıtına işaret ediyor.

Koyun Dolly vakası, güncel teknolojilerin biyogenetik yapısının ve bunların borsadaki finansörlerinin sebebiyet verdiği güçlüklerin sembolü oldu. Hayvanlar bilimsel deneyler için yaşayan madde imkanı sağlıyor. Hayvanlar yönlendiriliyor; kötü muamele, işkence görüyor ve bizim biyoteknolojik tarımımız, kozmetik sektörümüz, uyuşturucu ve ilaç endüstrilerimiz ve ekonominin diğer sektörleri için üretken olacak şekillerde genetik olarak yeniden oluşturuluyor. Hayvanlar ayrıca egzotik metalar olarak satılıyor; öyle ki şu anda, uyuşturucu ve silahtan sonra, ama kadınlardan önce, dünyanın üçüncü büyük yasadışı ticaret ağını oluşturuyorlar.

Fareler, koyunlar, keçiler, büyükbaş hayvanlar, domuzlar, tavşanlar, kuşlar, kanatlı hayvanlar ve kediler endüstriyel çiftliklerde yetiştiriliyor ve batarya kafes sistemine sahip üretim birimlerine kilitleniyor. George Orwell'in kehanette bulunurcasma ifade ettiği üzere, bütün hayvanlar eşit olabilir belki, ama belli ki bazıları diğerlerinden daha eşit. Bu yüzden, biyoteknolojiye dayalı endüstri kompleksinin bir parçası olduklarından, Avrupa Birliği'nde hayvancılık, inek başı 803 dolar teşvik almaktadır. Bu elbette her bir Amerikan ineğine verilen 1057 ve Japonya'da her bir ineğe verilen 2555 dolardan çok daha düşük. Bu rakamlar, Etiyopya (120 dolar), Bangladeş (360 dolar), Angola (660 dolar) veya Honduras (920 dolar) gibi ülkelerin kişi başı gayrisafi milli gelirine kıyaslandığında daha da kaygı verici görünmektedir.[2]

Yaşayan organizmaların bu şekilde küresel düzeyde metalaşmasınm karşılığında, hayvanlar da kısmen insanileşmektedir. Biyoetik alanında hayvanların "insan" hakları konusu, bu aşırılıklara karşı çıkmak üzere ortaya atılmaktadır. Hayvan hakları savunusu, bütün liberal demokrasilerde son derece tartışmalı bir meseledir. Yatırımların ve suistimalin bu şekilde bir arada yer alması, bizzat ileri kapitalizmin sebebiyet verdiği insan sonrası durumunun paradoksal bir

2- *The Guardian Weekly*, 11-17 Eylül 2003, s. 5.

koşulu olduğu gibi, pek çok direnç biçiminin de doğmasına neden oluyor. Hayvanlara dair yeni insanmerkezcilik sonrası görüşleri 2. Bölüm'de uzun uzadıya tartışacağım.

Çerçeve 3

Libya'nın devrik lideri Muhammer Kaddafi, 10 Ekim 2011'de memleketi Sirte'de yakalandı, dövüldü ve Libya Ulusal Geçiş Konseyi (NTC) tarafından öldürüldü. Öncesinde asiler tarafından vurulmuş olsa da, Albay Kaddafi'nin konvoyu, Fransız jetleri ve Sicilya'daki Amerikan Hava Üssü'nden gönderilen ve Las Vegas'ın dışındaki üsten uydu aracılığıyla kontrol edilen Amerikan Predatör insansız hava aracı tarafından bombalanmıştı.[3]

Her ne kadar dünya basını, vurulma ânının vahşetine ve Kaddafi'nin yaralı, kanlar içindeki bedeninin küresel düzeyde ifşa edilmesinin ne kadar haysiyetsiz olduğuna odaklanmış olsa da, günümüz savaş hâlinin ancak insan sonrası olarak tanımlanabilecek vasıflarına pek dikkat edilmedi: Bizzat ileri teknolojimiz tarafından üretilen teletanatolojik[4] makineler... Kaddafi'nin böylesine korkunç bir biçimde öldürülmesi -ki tiranlığa varan despotizmini bir yana bırakıyorum- kişinin, az da olsa insan olmaktan utanmasına yeterliydi. İnsansız hava araçlarında kullanılan ileri dünyanın en sofistike ölüm teknolojisinin üstlendiği rolün reddiyse ahlaki ve siyasi huzursuzluğu daha da artırdı.

İnsan sonrası durum, insanlık-dışı anlardan hak ettiğinden fazla nasibini aldı. Korkunun idaresi üzerine kurulu küresel dünyada, yeni savaşların vahşeti sadece yönetimleri hedef almadığı gibi, bilhassa gelişmekte olan ülkelerde pek çok sivil ölüm pratiğine işaret ediyor. Mbembe'nin (2003) ustalıkla ortaya koyduğu üzere, biyoiktidar ve nekro-politik madalyonun iki yüzü. Soğuk Savaş sonrası dünyada, sadece savaşların inanılmaz artışı değil, aynı zaman-

3- *The Daily Telegraph*, 21 Ekim 2011.
4- Ölümü inceleyen bilim dalı. -yhn

da hayatta kalma ve imha etmenin daha karmaşık bir biçimde idare edilmesiyle de savaş pratiklerinde muazzam bir dönüşüm gerçekleşiyor. Günümüz ölüm teknolojileri, yoğun bir teknolojik dolayım üzerinden işledikleri için insan sonrasıdır. Las Vegas'ta bir bilgisayar odasından Amerikan Predatör insansız hava aracını uçuran dijital operatör, "pilot" olarak görülebilir mi? Hiroşima ve Nagazaki üzerinde Enola Gay'ı uçuran hava kuvvetleri delikanlılarından ne farkı var? Günümüz savaşları, nekro-politik gücümüzü "insan bedenlerinin ve nüfuslarının maddi imhasının" idaresinde yeni bir düzeye çıkardı (Mbembe, 2003:19). Üstelik imha edilen sadece insanlar da değil.

Yeni nekro-teknolojiler bir yandan nostalji ve paranoya, öte yandan öfori ve coşkunun hâkimiyeti altındaki bir toplumsal iklimde işlev görüyor. Ve bu manik depresif hâl farklı şekillerde sahneleniyor: kaçınılmaz felaket, eli kulağında facia karşısında duyulan korku, Katrina fırtınası veya bir sonraki çevre kazası... Fazlasıyla alçaktan uçan bir uçaktan tutun da genetik mutasyonlara ve bağışıklık sisteminin çöküşüne; kaza hemen oracıkta, eli kulağında, adeta kesin; sadece bir zaman meselesi (Massumi, 1992). Bu güvensizlik hâli sonucunda toplumsal olarak teşvik edilense, değişmek değil de muhafaza etme ve hayatta kalma. Bu nekro-politika konusuna 3. Bölüm'de değineceğim.

Çerçeve 4

Birkaç yıl önce, akademide beşeri bilimler alanının geleceğine dair Dutch Royal Academy Sciences kurumu tarafından organize edilen bir bilimsel toplantıda, bir bilişsel bilimler profesörü doğrudan beşeri bilimlere saldırdı. Bu saldırılar ona göre beşeri bilimlerin iki temel eksikliğine dayanıyordu: Beşeri bilimlere içkin insanmerkezcilik ve metodolojik milliyetçilik. Seçkin araştırmacı, bu eksikliklerin günümüz bilimine uygun olmadığını farz ettiği disiplin açısından ölümcül olduğunu ve bu yüzden beşeri bilimlerin ilgili bakanlık ve hükümetten maddi destek almaya elverişli olmadığını belirtti.

İnsanın ve bunun insan sonrası dökünütüsünün içinde bulunduğu krizin, kendisine en yakın akademik saha olan beşeri bilimler üzerinde vahim sonuçları var. Günümüzün en ileri demokrasilerinin içinde bulunduğu neoliberal toplumsal iklimde, beşeri bilimler çalışmaları "ciddiyetsiz" bilimler düzeyinin de ötesinde itibar kaybetmiş, işsiz güçsüz takımının görgü okulu gibi görülmeye başlanmıştır. Profesyonel bir araştırma sahasından ziyade kişisel bir hobi olarak görüldüğünden, beşeri bilimlerin yirmi birinci yüzyılda Avrupa üniversitelerinin müfredatından çıkarılma tehlikesi altında olduğunu düşünüyorum.

İnsan sonrası konusuyla iştigal etmemin bir diğer nedeni de, günümüzde akademinin üstlendiği role dair yoğun bir sorumluluk hissi duymamla ilgilidir. Beşeri bilimler alanındaki bir düşünce insanı, bir zamanlar "entelektüel" olarak bilinen bir figür, günümüz toplumsal, kamusal senaryolarında hangi rolü üstlenmesi gerektiğini bilemez hâlde olabilir. İnsan sonrası duruma karşı beslediğim ilginin, günümüzde toplum olarak ne tür bir bilgi ve entelektüel değer ürettiğimize dair pek insanca bir kaygıdan kaynaklandığını söyleyebilirim. Bilhassa, elimizde daha iyi bir ifade olmadığından hâlâ insan bilimleri veya beşeri bilimler olarak tabir ettiğimiz alanda üniversitelerde yapılan araştırmaların konumundan endişeliyim. Üniversite üzerine fikirlerimi 4. Bölüm'de paylaşacağım.

Hayaller kuran bir nesle mensup olduğumdan, bu sorumluluk hissi aynı zamanda kalbimle ve ruhumla kıymet verdiğim bir düşünme alışkanlığını da ifade ediyor. Öğrenime dayalı toplumlar inşa etmek aslında bir hayaldi ve hâlâ hayal olmayı sürdürüyor: Yansıttıkları, hizmet ettikleri ve inşasına katkıda bulundukları topluma benzeyen okullar, üniversiteler, kitaplar ve müfredat, tartışma grupları, tiyatro, radyo, televizyon ve medya programları, daha sonrasında web siteleri ve bilgisayar ortamları... Toplumsal adalet, insan toplumsallığı ve çeşitliliğine dair temel ilkelere uygun, sahte evrenselliğe karşı çıkan, farkın olumluluğunu, akademik özgürlüğü, ırkçılık karşıtlığını, başkalarına karşı açık olmayı ve neşeyi olumlayan, toplumsal olarak karşılığı olan bir bilgi üretme hayali bu. Her ne kadar hümanizm karşıtlığına meyilli olsam da, bu ideallerin en iyi hümanist değerle-

re tam manasıyla uygun olduğunu görebiliyorum. Bu kitabın derdi, akademik tartışmalarda taraf tutmak değil, şu anda içinde bulunduğumuz karmaşık durumu anlamaya çalışmak. Eleştiriyi yaratıcılıkla bir arada ele almak, "aktivizme" yeniden "aktifi" katmak, böylece küresel çağda, insan sonrası bir hümanizm görüsüne doğru ilerlemek üzere yeni yollar sunacağım.

İnsan sonrası bilgi –ve bunu sürdürülebilir kılan bilen özneler– muhafazakar nostalji ve neoliberal öforinin çifte tuzağına düşmeden, toplumu bir arada tutmak üzere gereken ilkeler hususunda temel bir arzuyu harekete geçiriyor. Bu kitap, bizleri zihnin geri kafalılığından, ideolojilerin sekterliğinden ve büyüklenmeci tutumun samimiyetsizliğinden ve korkunun ellerinden kurtarmak üzere çalışarak yapıcı bir pan-hümanizm türünü olumlayan yeni "bilen özne" nesillerine inancımın motivasyon kaynağıdır. Bu arzu, üniversitenin neye benzemesi gerektiğine dair fikirlerimi de şekillendiriyor. Sadece bilimsel üretimin epistemolojik alanı olarak değil, aynı zamanda bilginin beraberinde getirdiği ve öznelliğimizi sürdürmemizi sağlayan yetkinliğe yönelik bilgi-sever bir özlem olarak da günümüz dünyasına hizmet eden bir *universum*... Ben bu özlemi, tarihsel konumlarımıza içkin belli koşulları ve ilişkileri anlamak yoluyla özgür olma arzusu olarak tanımlıyorum. Bu koşullar, gündelik toplumsal ilişki ağlarında hem makro hem de mikro-politik düzeylerde her birimizin uyguladığı iktidarı içermektedir.

İnsan sonrasına karşı beslediğim ilgi, belli açılardan, kolektif ve kişisel derinlik ve yaratıcılık düzeylerimizi şekillendiren insanca, pek insanca kaynaklar ve sınırlamalar karşısında duyduğum hüsran hissiyle doğrudan orantılı. İşte bu yüzden, öznellik konusu bu kitabın kalbinde yatmaktadır: İçinden geçtiğimiz derin dönüşümlere denk yeni toplumsal, etik ve söylemsel özne oluşum şemaları tasarlamak durumundayız. Bu da kendimiz üzerine farklı bir biçimde düşünmeyi öğrenmemiz gerektiği anlamına geliyor. İnsan sonrası durumu, alternatif düşünce, bilgi ve benlik temsili şemaları arayışım güçlendirme fırsatı olarak görüyorum. İnsan sonrası durum bizleri, kim ve ne olma aşamasında olduğumuz hususunda eleştirel ve yaratıcı olarak düşünmeye teşvik ediyor.

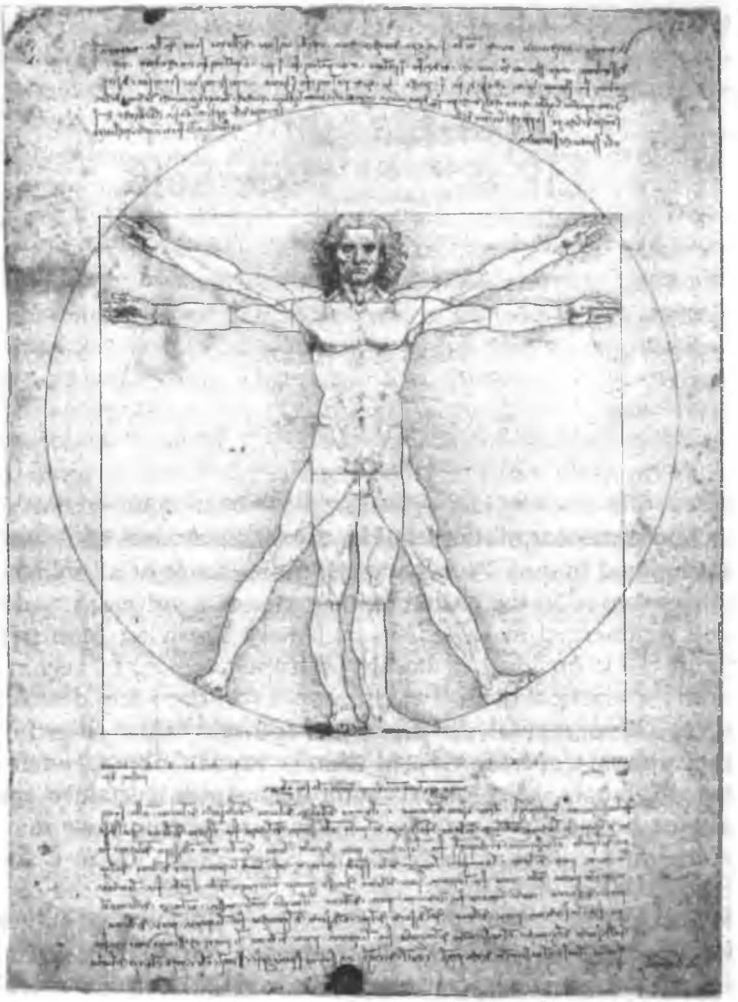
I

Hümanizm Sonrası: Benliğin Ötesinde Yaşam

Her şeyin başında O var: Pythagoras tarafından "her şeyin ölçüsü kabul edilen", daha sonra İtalyan Rönesansı'nda evrensel model olarak yenilenen ve Leonardo da Vinci'nin *Vitruvius'un Erkekinsanı* olarak temsil edilen (bkz. Resim 1.1.) klasik "erkek-İnsan" ideali... Klasikleşmiş *mens sana in corpore sano*[5] deyişine uygun olarak zihinsel, söylemsel ve ruhani değerler kümesi oluşturacak şekilde çiftlenen bedensel mükemmeliyet ideali; hep beraber, insanlıkta "insan" olana dair belli bir görüşü idame ettirirler. Ayrıca, sarsılmaz bir kesinlikle, insanların neredeyse sınırsız kendi bireysel ve kolektif mükemmeliyetinin peşine düşme kapasitesini de teyit etmektedirler. Bu ikonik imge, insan yetilerinin biyolojik, söylemsel ve ahlaki düzeyde ereksel olarak düzenlenmiş, akılcı bir ilerleme fikrine uzanmasını tamama erdiren bir doktrin olarak hümanizmin amblemidir. İnsan aklının eşsiz, kendini düzenleyen ve özünde ahlaki kudretlerine iman, klasik Antik Çağ ve İtalyan Rönesansı'na ait ideallerin on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıla tercüme edilmesiyle aslen doğrulanan bu yüksek-hümanist itikadın ayrılmaz bir parçasını teşkil etmektedir.

Bu model sadece insanlar için değil, kültürler için de standartları belirler. Hümanizm, kendi üzerine tefekkür eden aklın evrensel-

5- Romalı yergi ustası İuvenalis'in, Tanrı'ya illa yakarılacaksa *Sağlam bir vücutta salim bir kafa* için dua edilmesini tavsiye ettiği dizesi. -yhn



Resim 1.1: Vitruvius'un Erkekinsanı, Leonardo da Vinci, 1492.

leştirici kudretlerine tekabül edecek şekilde belli bir Avrupa fikrini şekillendiren bir medeniyet modeline doğru tarihsel olarak evrilmiştir. Hümanist idealin, egemen kültürel modele doğru mutasyona uğraması, Hegel'in tarih felsefesinde yüceltilmiştir. Bu kibirli evham, Avrupa'nın sadece bir jeopolitik konum değil, aynı zamanda münasip bütün nesnelere kendi niteliğini ödünç verebilecek insan

zihninin evrensel bir yüklemi olduğunu varsayar. 1930'larda yükselişe geçen Avrupa faşizmi tehdidinin sembolize ettiği entelektüel ve ahlaki çöküş karşısında, aklın evrensel kudretlerinin tutkulu bir savunusu olan "Avrupa Bilimlerinde Kriz" isimli meşhur makalesinde Edmund Husserl'in (1970) savunduğu görüş budur. Husserl'e göre Avrupa, eleştirel aklın ve kendi üzerine yansımasının, -ki her ikisi de hümanist normlara dayanmaktadır- köken bulduğu mahaldir. Yalnızca kendine denk evrensel bilinç olarak Avrupa, kendi özgüllüğünü aşar, yahut aşkınlığın kudretini kendi ayırt edici özelliği ve hümanist evrenselliği de tikelliği olarak ortaya koyar. Avrupamerkezciliği sadece olumsal bir tavır olmaktan çıkarır bu; kuram, kurum ve pedagoji pratiklerimizin olduğu gibi, kültürel pratiğimizin de yapısal bir unsurudur. Bir medeniyet ideali olarak hümanizm, "on dokuzuncu yüzyıl Almanya'sının, Fransa'sının ve bilhassa da Büyük Britanya'nın emperyal kaderlerini" belirlemiştir (Davies, 1997:23).

Bu Avrupamerkezci paradigma, benlik ve öteki arasındaki diyalektiği ve özdeşlik ve başkalığın ikili mantığını, sırasıyla evrensel hümanizmin itici gücü ve kültürel mantığı olarak ele alır. Bu evrenselleştirme yönlü duruşun ve bu duruşun ikili mantığının kalbinde, "fark" mefhumunun yergi olarak ele alınması yatar. Öznellik, bilinç, evrensel rasyonalizm ve kendini düzenleyen etik davranışla denk tutulurken, Başkalık, bunun olumsuz ve kendini yansıtan muadili olarak görülür. Fark daha aşağı bir düzeye işaret ettiği müddetçe, "öteki" damgası yiyen insanlar için hem özcü hem de ölümcül çağrışımlar içermektedir. Gözden çıkarılabilir bedenlere sahip, insandan aşağı konuma indirgenen, cinsiyetlendirilmiş, ırk üzerinden belirlenmiş ve doğal addedilmiş ötekilerdir bunlar. Hepimiz insanız, ama bazılarımız diğerlerinden daha ölümlü. Avrupa'da ve diğer yerlerde, tarihleri ölümcül dışlamalara ve kaçınılmaz yoksunluklara sahne olduğundan bu "ötekiler" iktidar ve dışlama mevzularını çağrıştırmaktadır. Hümanizm mirasıyla başa çıkmak için daha fazla etik sorumluluğa ihtiyacımız var. Tony Davies bunu açıkça ortaya koymaktadır: "Bütün hümanizmler emperyalist olagelmiştir. İnsandan bahsedişleri sınıf, cinsiyet, ırk ve genom vurgusuyla ve bunların çıkarları üzerindendir. Kucaklayışları, görmezden geldiklerini boğar... İnsanlık

adına işlenmemiş bir günah düşünmek neredeyse imkansızdır" (Davies, 1997:141). Gerçekten de durum bu, ama girişte ilk çerçevede Pekka-Eric Auvinen örneğinde gördüğümüz üzere, maalesef insanlığa karşı beslenen nefret yüzünden de pek çok vahşete imza atılıyor.

Hümanizmin insan sayılana dair kısıtlı fikri, insan sonrası dönüm noktasına nasıl vardığımızı anlamak için mühim unsurlardan biridir. Güzergah hiç de basit veya öngörülebilir değildir. Örneğin Edward Said, sömürgecilik sonrası bir bakış açısından mevzuya yaklaşarak resmi daha da karmaşık bir hâle getirmektedir: "Korumacı ve hatta savunma yönlü milliyetçilik olarak hümanizm... her ne kadar kimi zaman kaçınılmaz olsa da, ideolojik vahşeti ve zafer gösterişçiliği sayesinde... karmaşık bir lütuftur. Örneğin sömürgecilik bağlamında, bastırılan dillerin ve kültürlerin yeniden canlanması, kültürel gelenek ve şanlı atalar aracılığıyla ulus olma hakkının aranması... izahı mümkün ve anlaşılabilir olgulardır" (Said, 2004:37). Nereden konuştuğumuzun önemine işaret etmek için bu tanımlama mühimdir. Merkez ve marj arasındaki mevki farkları çok önemlidir, bilhassa da hümanizm gibi karmaşık ve çok yüzlü bir olgunun mirası söz konusu olduğunda. Bir yandan soykırımlara ve pek çok suça ortaklık etmiş, öte yandan muazzam umut ve arzulara destek çıkmış hümanizm, bir biçimde doğrusal eleştiriyi geçersiz kılmaktadır. Hümanizm uzun ömrünü kısmen bu değişkenliğe borçludur.

Hümanizm Karşıtlığı

Argümanın daha bu aşamasında bütün kartlarımı açayım: Ne hümanizme ne de hümanizmin alttan alta savunduğu insan fikrine düşkünüm. Hümanizm karşıtlığı entelektüel ve kişisel jeneolojimin, ayrıca aile geçmişimin de o kadar içinde ki, hümanizmin içinde bulunduğu kriz hâli bana neredeyse sıradan geliyor. Neden mi?

Avrupamerkezci özü ve emperyalist eğilimleriyle hümanizmin tarihi düşüşü mefhumunu bunca keyifle karşılamamın esas nedenleri siyaset ve felsefedir. Elbette tarihsel bağlamın da bu durum üzerine etkileri büyük. İkinci Dünya Savaşı sonrası hümanist idealin radikal bir sorgulamadan geçtiği entelektüel ve siyasi olarak çalkan-

tılı yıllara denk geldim. 1960'lar ve 70'ler boyunca dönemin yeni toplumsal hareketleri ve gençlik kültürleri, aktivist bir hümanizm karşıtlığı geliştirmişti: feminizm, sömürgeleşme ve ırkçılık karşıtlığı, nükleere karşı mücadele ve pasifist hareketler... Kronolojik olarak *baby boomers*[6] tabir edilen neslin kültürel ve toplumsal siyasetle ilişki hâlinde bulunduğu bu toplumsal hareketler, radikal bir siyaset, toplumsal kuramlar ve yeni epistemolojiler üretmişti. Bu hareketler Batı demokrasisi, liberal bireycilik ve herkes için sağlandığı iddia edilen özgürlüğe dayalı Soğuk Savaş belagatinin yavanlığına meydan okumuştu.

Kişinin *baby boomers*'la yakınlığı olduğunu kabullenmesi kadar orta yaş krizi kokan bir şey yok: Bu neslin kamu nezdindeki imajı şimdilerde o kadar da iyi değil. Yine de doğruyu söylemek gerekirse bu nesil, yirminci yüzyılın başarısız olmuş pek çok siyasi deneyinin travmatik mirasını taşımaktadır. Bir yanda faşizm ve Yahudi soykırımı, öte yanda komünizm ve Gulag; dehşetin ölçeğini karşılaştırdığımızda kana bulanmış bir terazinin birbirine denk kefeleri gibi durur. Bu tarihsel olguyla 1960'lar ve 70'lerde hümanizmin reddi arasında, bu nesil açısından açıkça bir bağlantı mevcuttur. İzin verin açıklayayım.

Kendi ideolojik içeriği ölçüsünde bu iki tarihi olgu, yani faşizm ve komünizm, açıkça veya alttan alta Avrupa hümanizminin temel ilkelerini reddederek bu ilkelere ciddi biçimde ihanet etti. Ancak bu ikisi, yapıları ve amaçları gereği son derece farklı hareketlerdir. Faşizm Aydınlanma temelli aklın özerkliği ve ahlaki iyilik kavramlarına beslenen saygıdan amansız bir kopuşu vaaz ederken, sosyalizm insani dayanışmaya dayalı komüniter bir mefhumun peşine düşmektedir. On sekizinci yüzyılın ütopyacı sosyalist hareketlerinden itibaren, sosyalist hümanizm Avrupa solunun bir özelliği olagelmiştir. Kabul edelim, Marksist Leninist sosyalist hümanizmin bu "yumuşak karınlı" vasıflarını, bilhassa da insanın (yabancılaşma karşısında) otantik olma potansiyelinin gerçekleştirilmesine yapılan vurguyu

6- İkinci Dünya savaşı sonrası ABD'de nüfusun azalma eğilimi göstermesi üzerine hükümet politikasıyla yürütülen ve başarılı olmuş ilk nüfus hareketidir. Bu dönem doğan (1946-1960) çocukların oluşturduğu kuşak "baby boomers" olarak anılır. -yhn

reddetmiştir. Bununla birlikte Sovyetler'in "devrimci hümanizm" olarak da bilinen "proleter hümanizmiyle" evrensel, rasyonel insan "özgürlüğüne" doğru amansız bir arayışa girmeyi önermiştir.

Savaş sonrası dönemde komünist hümanizmin nispeten popüler oluşuna iki unsur katkıda bulunmuştur. Bunlardan ilki, faşizmin Avrupa'nın toplumsal ve de entelektüel tarihi üzerindeki felakete varan etkileridir. Faşizm ve Nazizm dönemi, Kıta Avrupası'nda eleştirel kuramın tarihinde temel bir yarılmaya neden olmuştur; öyle ki yirminci yüzyılın başında felsefe açısından merkezi bir yere sahip düşünce ekollerini -bilhassa Marksizm, psikanaliz ve Frankfurt Okulu ve Nietzsche jeneolojisinin rahatsız edici tarafı (elbette Nietzsche vakasının oldukça karmaşık olduğunu teslim etmek gerekir)- mahvetmiş ve Avrupa'da yasaklamıştır. Dahası, Soğuk Savaş ve İkinci Dünya Savaşı'nın bitmesini takiben iki jeopolitik blok arasındaki muhalefet, 1989'a dek Avrupa'nın parçalara bölünmesine ve iki karşıt gruba ayrılmasına neden olmuştur; ki bu durum, Avrupa'nın böylesi bir şiddet ve özyıkımla kendinden uzaklaştırdığı bu radikal kuramların yeniden kıtaya intikalini oldukça zorlaştırmıştır. Örneğin Michel Foucault'nun felsefede eleştirel postmodernite çağının öncüsü olarak ele aldığı yazarların çoğunun (Marx, Freud, Darwin), Nazilerin 1930'larda mahkum ettiği ve kitaplarını yaktığı isimler olması mühimdir.

Marksist hümanizmin popülerliğinin ikinci nedeni de, Sovyetler himayesinde komünizmin faşizmin yenilmesinde asli rol oynaması ve böylece, nereden bakılırsa bakılsın, İkinci Dünya Savaşı'ndan galip çıkmasıdır. Bunun sonucunda 1968'de siyasi olarak olgunlaşan nesil, sosyalistlerin ve komünistlerin faşizme karşı duruşu ve Sovyetler Birliği'nin Nazizme karşı savaşı üzerinden Marksist praksis ve ideolojiye dair olumlu bir görüşü miras almıştır. Bu durum, Amerikan kültürünün neredeyse epidermik komünizm karşıtlığıyla çelişmektedir ve şu ana kadar Avrupa ve ABD arasında muazzam bir entelektüel gerilim olmayı sürdürmektedir. Üçüncü milenyumun şafağında Avrupa boyunca komünist partilerin, faşizm karşıtı direnişin tek ve en büyük sancağı olduğunu anımsamak kimi zaman güç olabilir. Yine bu partilerin dünya çapında, bilhassa da Afrika ve

Asya'daki ulusal özgürlük hareketlerinde önemli rolleri olmuştur. André Malraux'nun çığır açan metni *İnsanlık Durumu* (*La Condition Humaine,* 1934), komünizmin ahlaki itibarı kadar trajik yanlarına da şahitlik etmektedir; tıpkı farklı bir çağ ve jeopolitik bağlamda Nelson Mandela'nın (1994) yaşamı ve eserleri gibi.

ABD'den, kendi konumu üzerinden konuşan Edward Said de bir diğer mühim katkıyı sunmaktadır:

> Hümanizm karşıtlığı, kısmen Vietnam Savaşı'nın yarattığı yaygın tiksinti sayesinde ABD'nin entelektüel sahnesinde yer almıştır. Bu tiksintinin bir kısmı ırkçılığa, genel anlamda emperyalizme ve bir yandan geçmişin erdemlerini inatla methederken, yıllardır apolitik, dünyadan uzak ve bihaber (hatta kimi zaman manipülatif) bir tavır sergileyen akademik beşeri bilimlere karşı direniş hareketinin ortaya çıkmasına tekabül eder. (2004:13)

1960'lar ve 70'ler boyunca ABD'de "yeni" sol, sadece liberal çoğunluğa değil, aynı zamanda geleneksel solun Marksist hümanizmine de muhalefet eden militan bir radikal hümanizm karşıtlığı tarzına büründü.

Şimdiye dek insanlık dışı ve şiddet içeren bir ideoloji olarak kodlanagelen Marksizmin aslında hümanist olabileceği gerçeğinin, nispeten genç nesilleri ve Kıta Avrupa'sı felsefesi okumamışları şoke edebileceğinin farkındayım. Ancak Sartre ve Beauvoir ayarında filozofların hümanizmi seküler bir eleştirel analiz aracı olarak ele alması, argümanın ne yönde şekillenebileceğini göstermeye yetecektir. Varoluşçuluk, hümanist bilincin ahlaki sorumluluk ve siyasi özgürlük kaynağı olduğunu vurgulamaktadır.

Hümanizm karşıtı eleştirel kuramın jeneolojisinde Fransa çok özel bir konuma sahiptir. Fransız entelektüellerin prestiji sadece ülkenin muazzam eğitim yapısına mâl edilemez; bağlamsal değerlendirmeler de dikkate alınmalıdır. Bu değerlendirmelerin en önemlilerinden biri, Charles de Gaulle'ün Nazi karşıtı direnişi sayesinde Fransa'nın İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda edindiği üst düzey ahlaki itibardır. Bilhassa savaş sonrası Almanya çölüne kıyasla Fran-

sız entelektüelleri üst düzey konumlarını korumuşlardır. Sartre ve Beauvoir'nın, ayrıca Aron, Mauriac, Camus ve Malraux'nun uluslararası şöhreti de buradan kaynaklanmaktadır. Tony Judt bu durumu kısa ve öz bir biçimde şöyle ifade etmektedir:

> Fransa'nın 1940'taki ezici yenilgisine, dört yıl Alman işgalinde kalışının utancına, Mareşal Petain'in Vichy rejiminin ahlaki muğlaklığına, (ve beteri) ülkenin savaş sonrası yıllarda uluslararası diplomaside ABD ve Britanya'ya utanç verici tabiyetine rağmen, Fransız kültürü bir kez daha uluslararası düzeyde cazibe merkezi hâlini aldı: Fransız entelektüeller, çağın sözcüsü olarak uluslararası düzeyde özel bir önem kazandı ve Fransızların siyasi argümanlarının mahiyeti geniş ölçüde dünyada ideolojik bölünmenin somut örneğini oluşturdu. Bir kez daha ve son kez, Paris Avrupa'nın başkentiydi. (2005:210)

Savaş sonrası yıllar boyunca Paris, her türden eleştirel düşünürü cezbeden bir mıknatıs işlevi gördü. Örneğin Aleksandr Soljenitsin'in *Gulag Archipelago* [Gulag Takımadaları] eseri, Sovyetler Birliği'nden *samizdat* biçiminde kaçırıldığı 1970'lerde ilk kez Fransa'da basıldı. Ayetullah Humeyni 1979'da inzivaya çekildiği Paris'ten, dünyanın ilk İslam hükümetini kuran İran Devrimi'ni yönetti. Bir şekilde, dönemin Fransız bağlamı her türden siyasi harekete açıktı. İşin aslı bu dönemde sol ve sağ kanatta pek çok eleştirel düşünce okulu boy verdi. Fransız felsefesi neredeyse kuramla eşanlamlı hâle geldi, ki bu durumun 4. Bölüm'de göreceğimiz üzere karmaşık uzun vadeli sonuçları olmuştur.

1960'lara değin felsefi akıl tarihi, tahakküm ve dışlama modelleri geliştirmekten ne derece sorumlu olduğu sorusundan nispeten yara almaksızın kurtuldu. Her ikisi de Marksist yabancılaşma ve ideoloji kuramlarından etkilenen Sartre ve Beauvoir, aklın zaferini egemen güçlerin kudretiyle bağlantılandırarak felsefi rasyo ve gerçek yaşamda görülen adaletsiz toplumsal uygulamalar arasındaki suç ortaklığını ifşa etti. Buna rağmen, evrensel bir akıl fikrini savunmaya ve bu çelişkilerin çözümü için diyalektik bir modele bel bağlamaya devam ettiler. Bu metodolojik yaklaşım, "ötekilerin" şiddet aracılı-

ğıyla temellükü ve tüketilmesine dair hegemonik modellere karşı eleştirel olsa da, felsefenin ödevini, yine ayrıcalıklı ve kültürel olarak hegemonik bir siyasi analiz aracı olarak tanımlamaktaydı. Sartre ve Beauvoir'yla beraber filozof-kral imgesi, her ne kadar eleştirel olsa da, genel resme işlendi. İdeoloji eleştirmeni ve ezilenlerin bilinci olarak filozof, büyük kuramsal sistemlerin ve her şeyi kapsayan hakikatlerin peşine düşmeyi sürdüren düşünen insandır. Sartre ve Beauvoir hümanist evrenselliği, Batı kültürünün ayırt edici özelliği, yani Batı'nın kendine mahsus tikellik biçimi olarak görür. Felsefenin, kendi tarihi sorumluluklarıyla ve kavramsal olarak üstlendiği siyasi ağırlıkla yüzleşmesi için hümanizmin sunduğu kavramsal araçlardan faydalanırlar.



Resim 1.2: Yeni Vitruvius Kadını. Kaynak: Friedrich Saurer/Bilimsel Fotoğraflar Kütüphanesi.

Bu hümanist evrensellik, toplumsal eşitsizliklerin insan yapımı ve tarihsel olarak değişken tabiatına vurgu yapan toplumsal inşacılıkla birleştiğinde, sağlam bir siyasi ontolojinin temelini atmaktadır. Örneğin, de Beauvoir'nın yeni özgürlükçü feminizmi, "kadın, dişi olan her şeyin ölçüsüdür," hümanist ilkesine dayanmaktadır (bkz. Resim 1.2) ve feminist filozof, kendini izah ederken bütün kadınların durumunu göz önünde bulundurmak durumundadır. Bu durum kuramsal düzeyde, benlik ve başkaları arasında üretken bir sentez teşkil etmektedir. Siyasi anlamda, Vitruvius Kadını tek ve çok arasında bir dayanışma bağı oluşturmaktadır, ve bu dayanışma 1960'larda ikinci dalga feminizmle beraber siyasi kız kardeşlik ilkesine doğru evrilecektir. Bu, kadınlar için ortak bir zemin sunduğu gibi dünyada-kadın-oluşu, bütün eleştirel düşünsellik ve hep beraber telaffuz edilen siyasi praksisin başlangıç noktası olarak ele almaktadır.

Hümanist feminizm, cisimleşmiş (embodied) ve iliştirilmiş (embedded) yeni bir materyalizm dalını ortaya atmıştır (Braidotti, 1991). Bu kuramsal yeniliğin köşe taşı, "mevkiler siyaseti" uygulamasından evrilmiş (Rich, 1987) ve 1990'lara doğru feminist kuramı ve bunu takip eden tartışmaları postmodern feminizmle birleştiren (Harding, 1991) belli bir "konumlandırılmış epistemoloji" dalıdır (Haraway, 1988). Hümanist feminizmin kuramsal öncülü, yeni ve daha doğru iktidar analizi öncüllerini dillendiren materyalist bir cisimleşme mefhumudur. Bu öncüller, eril evrenselliğin radikal bir eleştirisine dayanmakla beraber, yine de aktivist ve eşitliği gözeten bir hümanizm biçimine bağlıdır.

Feminist kuram ve pratik, 1970'lerdeki pek çok toplumsal hareketten daha süratli ve verimli bir biçimde çalışmıştır. İktidarın ne şekilde işlediğine dair daha isabetli anlatılara yer veren orijinal araçlar ve analiz yöntemleri geliştirmiştir. Feministler aynı zamanda sözde "devrimci" solun eril ve cinsiyetçi alışkanlıklarını açıktan hedef almış, bunları kendi ideolojileriyle çelişkili ve aslen saldırgan olmaları hasebiyle eleştirmiştir.

Ancak ana akım solda, yeni bir savaş sonrası düşünür neslinin başka öncelikleri vardı. Batı Avrupa'da ve Sovyetler İmparatorluğu'nda, savaş sonrası Avrupa komünist partilerinin üstlendiği yüksek ahla-

ki konuma isyan bayrağı açtılar. Bu durum, Marksist metinlerin ve bunların içerdiği mühim felsefi kavramların otoriter biçimde kullanılmasına neden olmuştu. 1960'larda Fransa ve Avrupa'nın her yerinde gelişen yeni felsefi radikallik biçimleri, komünist düşünce ve pratiğin dogmatik yapısına karşı yüksek perdeden eleştiriler getirdi. Bunlara Sartre ve de Beauvoir gibi filozoflar ve komünist sol arasındaki siyasi ittifakın eleştirisi de dahildir[7] ve en azından 1956 Macar ayaklanmasına kadar sürmüştür. Komünizm dogması ve şiddeti karşısında 1968 kuşağı, kurumsallaşma karşıtı kökenlerini kurtarmak üzere doğrudan Marx'ın metinlerinin tahripkar potansiyeline yönelmiştir. Radikallikleri, Marksist dogmayı cisimleştiren kurumların siyasi muhafazakarlığı ve hümanist çıkarımlarına karşı eleştirel terimlerde ifadesini bulmuştur.

Hümanizm karşıtlığı, sonraları dünyaca meşhur "postyapısalcı nesil" olarak anılacak kuşağın isyankar çığlığı olarak ortaya çıkmıştır. Aslında bunlar her şeyden önce post-komünisttir. Diyalektik karşıtlığa dayalı düşünceden uzaklaşmış ve insan öznelliğine dair değişen anlayışlarla başa çıkmak üzere üçüncü bir yol geliştirmişlerdir. Michel Foucault çığır açan hümanizm eleştirisi *Kelimeler ve Şeyler*'i (1970) yayımladığında, "insan" fikrinin -eğer gerçekten bir şeye tekabül ediyorsa- ne olduğu sorusu zamanın radikal söylemlerinde dolaşıma sokulmuş ve bir dizi siyasi grubun hümanizm karşıtı gündemini oluşturmuştur. Foucault'nun ilan ettiği "insanerkeğin ölümü", ikili karşıtlıkların ötesine geçen ve siyasi yelpazenin farklı kutuplarıyla kesişen epistemolojik ve ahlaki bir krizi ifade etmektedir. Burada hedef alınan şey, Marksizme içkin hümanizmdir, daha da spesifik olarak, insanerkeği dünya tarihinin merkezine yerleştirmeye devam etme yönlü hümanist kibirdir. Marksizm dahi, tarihsel materyalizm adı altında hâkim bir kuram kisvesiyle, Avrupa düşüncesine mahsus özneyi, bütüncül ve hegemonik olarak tanımlamakta ve bu insanerkeğe (buradaki cinsiyet vurgusu tesadüfi değildir) insan tarihinin itici gücü olarak asil bir konum atfetmektedir. Hümanizm karşıtlığı, insan faili bu evrensel duruştan koparmak, tabiri caizse sahnelediği

7- Her ne kadar Sartre ve de Beauvoir, Fransız Komünist Parti üyesi olmasalar da.

somut edimleri hedeflemeye çağırmaktadır. Bir zamanların bu mütehakkim öznesi, kadiri mutlaklık sanrılarından kurtulduğunda ve sözde tarihi ilerlemeden sorumlu konumundan özgürleştirildiğinde, farklı ve daha keskin iktidar ilişkileri ortaya çıkacaktır.

1968 sonrası kuşağın radikal düşünürleri, klasik ve sosyalist biçimleriyle hümanizme karşı çıkmıştır. Vitruvius'a özgü, mükemmeliyet ve mükemmel olabilirlik standardı olan erkekinsan ideali (bkz. Resim 1.1) harfi harfine kaidesinden indirilmiş ve yapıbozumuna uğratılmıştır. Aslında bu hümanist ideal, özneye dair liberal bireyci bakış açısının kalbinde yatmaktadır; bu bakış açısı mükemmel olabilirliği, özerklik ve kendi kaderini belirleme hakkı [özbelirlenim] üzerinden tanımlamaktadır. Tam da postyapıcalcıların karşı durduğu niteliklerdir bunlar.

Mükemmel oranların ölçütü olmak, artık doğa yasası konumuna ulaşan evrensel ideali dillendirmek bir yana, bu insanerkeğin aslında tarihsel bir inşa olduğu ve bu hâliyle değerler ve konumlara nazaran olumsal olduğu anlaşılmıştır. Liberal düşünürlerin inanmaya meylettiği üzere, bireycilik, "insan tabiatının" içsel bir parçası değil, daha ziyade tarihsel ve kültürel olarak belirlenmiş bir söylemsel oluşumdur ve giderek daha da sorunlu bir hâl almaktadır. Jacques Derrida (2001a) gibi düşünürler tarafından ortaya atılan toplumsal inşacılığın yapıbozum ayağı da hümanist ilkelerin radikal bir biçimde gözden geçirilmesine katkıda bulunmuştur. Söz konusu felsefi neslin tamamı, "insan tabiatına" dair edinilmiş hümanist fikirlere başkaldırma çağrısında bulunmuştur.

Luce Irigaray (1985a, 1985b) gibi feministler, klasik anlamda insanlık sembolü olarak ele alınan sözde soyut erkekinsan idealinin türlerin erkeğine tekabül ettiğini vurgulamıştır: O bir erkektir. Dahası beyazdır, Avrupalıdır, yakışıklıdır ve güçlü kuvvetlidir; cinselliğine dair pek öyle tahmin yürütülemese de, ressamı Leonardo da Vinci'ye dair bolca spekülasyon mevcuttur. Türün üyelerinin çoğunun istatistiksel ortalamasıyla ve temsil ettiği varsayılan medeniyetle, bu modelin nasıl bir ortak yönü olduğu gerçekten de iyi bir sorudur. Soyut erillik (Hartsock, 1987) ve muzaffer beyazlık (hooks, 1981; Ware, 1992) aracılığıyla ataerkil duruşun inşasına dair geliştiı

rilen feminist eleştiriler, bu hümanist evrenselin sadece epistemolojik değil, aynı zamanda etik ve siyasi olarak da eleştiriye açık olduğunu iddia etmiştir.

Sömürgecilik karşıtı düşünürler, Vitruvius'un idealinde beyazlığa estetik bir güzellik ölçütü olarak öncelik verilmesi karşısında benzer bir eleştirel duruş geliştirmiştir (bkz. Resim 1.2). Böylesi kibirli iddiaları sömürgeciliğin tarihi içerisinde konumlandıran ırkçılık karşıtı ve sömürgecilik sonrası düşünürler, Avrupamerkezci varsayımlarının dayattığı aşikar çelişkiler üzerinden hümanist idealin geçerliliğini açıktan sorgulamakla beraber, bu ideali hepten bir kenara kaldırmamıştır. Sömürgecilik tarihine ve diğer kültürlerin şiddet aracılığıyla tahakküm altına alınmasına bakarak, bu idealin kullanımı ve suistimalinden Avrupalıları sorumlu tutmakla beraber, söz konusu idealin temel öncüllerine yine de sadık kaldılar. Örneğin Frantz Fanon hümanist ideale ihanet ettiğimizi ve onu kötüye kullandığımızı iddia etmiş ve hümanizmi Avrupalı faillerinden kurtarmak istemiştir. Sartre'ın da Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* (1963:7) eserine yazdığı önsözde belirttiği üzere, "sarı ve siyah sesler hâlâ bizim hümanizmimizin dilinden konuşuyor; yalnız bunu, bizi kendi insanlık dışılığımız karşısında kınamak için yapıyorlar". Sömürgecilik sonrası düşünce, hümanizmin bir geleceği varsa, bunun Batı dışından gelmesi ve Avrupamerkezciliğin kısıtlamalarını es geçmesi gerektiğini iddia etmektedir. Buna ek olarak, bilimsel rasyonalizmin evrensellik iddiasına, hem epistemolojik hem de siyasi zeminde meydan okunmuştur (Spivak, 1999; Said, 2004); ki bütün bilgi iddiaları, Batı kültürünün ve onun hâkim olma dürtüsünün ifadeleridir.

Fransız postyapıcalcı filozoflar, farklı rotalar ve araçlar aracılığıyla aynı sömürgeleşme sonrası amacın peşine düşmüştür.[8] Bu düşünürler sömürgeciliğin, Auschwitz'in, Hiroşima'nın ve Gulag'ın ardından -ki modern tarihin dehşetlerinden sadece bazılarıdır bunlar- biz

8- Bu çizgi, Deleuze'ün aşkın özne görüşünü reddetmesi (1994), Irigaray'm fallusun etrafında dönen mantığın sahip olduğu merkezi konumu yerinden etmesi (1985a, 1985b), Foucault'nun hümanizm eleştirisi (1977) ve Derrida'nın Avrupamerkezciliği yapıbozuma uğratması (1992) aracılığıyla sürdürülmüştür.

Avrupalıların, dünyanın ahlak bekçisi ve insan evriminin itici gücü olarak konumlandırarak geliştirdiği Avrupa'nın kadiri mutlaklık sanrısını eleştirmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bu yüzden, "insanerkeğin" ölümünü ilan eden 1970'lerin felsefi nesli, terimlerin pek çok farklı kombinasyonu üzerinden sömürgecilik sonrası ve hümanizm sonrası geleneğe aittir. Hümanizm, rasyonalizm ve evrensellik terimleri üzerinden Avrupa kimliğinin klasik tanımını reddetmişlerdir. Cinsel farka dayalı feminist felsefeler de[9], mütehakkim erillik eleştirisi üzerinden Avrupa'nın evrensellik iddialarının etnisite merkezli tabiatını vurgulamıştır. Bunu, Avrupalı öznelliğin yapısal bileşenleri olarak çeşitliliği ve çoklu aidiyetleri yeniden merkezi konuma yerleştirecek şekilde "içerideki ötekilere" açma ihtiyacını savunmuşlardır (Kristeva, 1991).

Öyleyse hümanizm karşıtlığı, insan sonrası düşüncenin önemli bir kaynağıdır. Elbette tek kaynak olmadığı gibi, hümanizm karşıtlığı ve insan sonrası arasındaki bağlantı, illa ki mantıksal olarak zorunlu ve tarihsel olarak kaçınılmazdır. Yine de kendi çalışmam söz konusu olduğunda, durum benim için böyle olageldi. Her ne kadar bu hikaye henüz sona ermemiş olsa ve bir sonraki kısımda açıklayacağım üzere kimi açılardan hümanizmle ilişkim henüz çözümlenmemiş kalsa da.

Erkekinsanın Ölümü, Kadının Yapıbozuma Uğrayışı

Yukarıda kısaca değindiğim jeneolojik güzergahın gösterdiği üzere hümanizm karşıtlığı, bizi insan sonrasına götürebilecek tarihi ve kuramsal yollardan biridir. Kendi hümanizm karşıtlığımı, içlerinde Foucault, Irigaray ve Deleuze gibi mirasına saygı ve hayranlık duymaya devam ettiğim muhteşem filozofların bulunduğu 1968 sonrası sevgili hocalarıma borçluyum. Hümanizmin insanı, ne bir ideal ne de nesnel istatistiki bir ortalama veya bir ortak noktadır. Daha ziyade, bütün ötekilerin kendisi üzerinden değerlendirilmesini, düzenlenmesini ve belli bir toplumsal mevkiye yerleştirilmesini sağlayan

9- Bkz. Irigaray (1993), Cixous (1997) ve Braidotti (1991).

sistematik bir tamnabilirlik standardını ifade eder. İnsan normatif bir sözleşmedir ve bu durum da onu içsel olarak olumsuz değil, sadece dışlama ve ayrımcılık pratikleri açısından son derece düzenleyici ve bu yüzden de araçsal hâle getirir. İnsan normu, normallik, olağan oluş ve normatif oluş demektir. Belli bir insan oluş kipini, İnsana dair aşkın değerler edinen genel bir standart olarak dayatır: Erkekten erilliğe ve buradan da insanlığın evrensel formatı olarak insana... Bu standart, cinsiyetlendirilmiş, ırk üzerinden belirlenmiş ve doğal kabul edilmiş ötekilerden kategorik ve nitel olarak ayrı ve teknolojik insan eserine karşıt olarak ortaya konur. İnsan, "insan tabiatına" ilişkin toplumsal sözleşme hâlini almış tarihsel bir inşadır.

Hümanizm karşıtlığım, sosyalist değişkenler de dahil, hümanizmin bütüncül Öznesine karşı çıkmama ve bunun yerine, temel nitelik olarak cisimleşme, cinsellik, duygulanımsallık, empati ve arzu tarafından şekillendirilen daha karmaşık ve ilişkisel bir özne koymama neden olmuştur. Bu yaklaşım için yine eşit derecede önemli başka bir görüş de, Foucault'dan öğrendiğim iktidarın hem kısıtlayıcı (*potestas*) hem de üretken (*potentia*) gücüdür. Bu, iktidar oluşumlarının sadece maddi düzeyde işlemediğini, aynı zamanda kuramsal ve kültürel temsil sistemleri, siyasi ve normatif anlatılar ve toplumsal kimlik kiplikleri üzerinden de ifade edildiği anlamına gelmektedir. Bunlar ne tutarlı ne de rasyoneldir ve eğreti tabiatları da hegemonik güçlerine nazaran araçsaldır. Toplumsal yapıları ve ilişkileri meydana getiren anlatıların istikrarsızlığını ve tutarlılık yoksunluğunu fark etmek, siyasi ve ahlaki edimin askıya alınması şöyle dursun, güncel iktidarın çok merkezli ve dinamik yapısına yaraşır yeni direniş biçimleri geliştirmek üzere başlangıç noktası hâlini almaktadır (Patton, 2000). Bu da güncel toplumsal sistemlerin ve bunları işgal eden öznelerin karmaşık ve göçebe tabiatını yansıtan, pragmatik bir mikropolitika biçimi yaratmaktadır. İktidar karmaşık, dağınık ve üretkense, ona karşı direnişimiz de öyle olmalıdır. Bir kez bu yapıbozuma dönük hamle gerçekleştirildiğinde, hem standart erkekinsan mefhumuna hem de kendisine ikincil cinsiyet olan Kadına, içsel karmaşaları gereği meydan okunacaktır.

Bu da açıkça, kuramın ödevini ve yöntem olarak konumunu etki-

lemektedir. Michel Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'nda (1977) iddia ettiği üzere söylem, belli anlamlara veya anlam sistemlerine bilimsel meşruiyet kazandırmak adına atfedilen siyasi geçerlilik üzerinedir; bunlar hiçbir şekilde nötr veya verili değildir. Öyleyse bilimsel hakikat, söylemsel geçerlilik ve iktidar ilişkileri arasında eleştirel, materyalist bir bağlantı kurulmaktadır. Söylem analizine böylesi bir yaklaşım, öncelikle toplumsal olarak kodlanmış cebri "farklara" ve bunları tesis eden bilimsel doğruluk, etik değerler ve temsil sistemlerine inancı yerinden etmeyi amaçlamaktadır (Coward ve Ellis, 1977).[10]

Postmodern feminizm olarak da bilinen feminist hümanizm karşıtlığı, bu Avrupamerkezci ve normatif hümanist "erkekinsan" idealine eklenen bütüncül kimlikleri reddetmiştir (Braidotti, 2002). Ancak buradan da öteye giderek kadınlar, yerliler ve diğer marjinal özneler üzerine tek bir sesle konuşmanın imkansız olduğunu iddia etmiştir. Daha ziyade, kendi aralarındaki çeşitlilik ve farklara, ayrıca her bir kategorinin içsel ayrımlarına vurgu yapılmaktadır. Bu açıdan hümanizm karşıtlığı, fark ve başkalığın kurucu rol üstlendiği cinsiyetlenmiş ötekinin (kadın), ırk üzerinden ötekinin (yerli) ve doğal addedilmiş ötekinin (hayvanlar, çevre veya yeryüzü) sınırlarını çizen diyalektik düşünce biçimini reddeder. Bu ötekiler, Aynıyı, erkek olarak cinsiyetlenmiş O'nun üstün konumunu onaylayan ayna işlevi görmeleri açısından aslidir. Bu siyasi fark iktisadı, tüm bu insan kategorilerinin değersizleştirilen, böylece gözden çıkarılabilir ötekiler olarak görmezden gelinmesine neden olmuştur: "-dan farklı olmak", "-dan az olmak" anlamına gelir olmuştur. Hâkim özne normu, sıfır fark düzeyi idealini ödüllendiren hiyerarşik bir ölçeğin zirvesine yerleştirilmiştir.[11] Bu, klasik hümanizmin eski "insanerkeğidir".

10- Bu yaklaşım, toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf ve cinsel unsur arasındaki paralelliği, bunlar arasındaki farkları yok saymadan, aralarındaki karmaşık etkileşimi siyasi düzlemde ele alarak savunan, kesişime vurgu yapan analiz yöntemi tarafından da benimsenmektedir (Crenshaw, 1995).

11- Deleuze buna "Çoğunluğun öznesi" veya varlığın molar merkezi (Deleuze ve Guattari, 1987); Irigaray ise "Aynı" veya "fazlasıyla şişirilmiş" erkek "O" demektedir (Irigaray, 1985b, 1993). Hill Collins de bu hümanist bilgiye mahsus öznenin beyaz ve Avrupamerkezci oluşunu ele almaktadır (1991).

Marjinalleştirilen veya dışlananların cinsiyetlendirilmeleri, ırk üzerinden konumlandırılmaları ve doğal addedilmelerini içeren diyalektik sürecin bir diğer mühim çıkarımı daha bulunmaktadır: Aktif bir biçimde yarı hakikatler veya söz konusu ötekilere dair kısmi bilgiler üretilmesi. Diyalektik veya küçültücü başkalık, -öteki olmalarından dolayı- İnsanlık atıflarında temel kategorik ayrımların dışında kalanlara dair yapısal bir cehalete neden olmaktadır. Paul Gilroy (2010) bu olguya "agnatoloji" veya cebri ve yapısal cehalet demektedir. Hümanist bilginin sözde evrensele uzanmasının paradoksal etkilerinden biri de budur. Diğer kültürlerin ve medeniyetlerin "saldırgan bir biçimde hafife alınması", Edward Said'in "kendini pohpohlama hümanizm değil, hele hele aydınlanmış eleştirellik hiç değil," diyerek eleştirdiği şeydir (2004:27). Batılı olmayan başkalarının insan-altı bir konuma indirgenmesi, onların epistemik ve toplumsal insanlık-dışılaştırılmalarından sorumlu hâkim özne açısından cehalet, hata ve kötü bilinç kaynağıdır.

Feminist ve sömürgeleşme sonrası kuramların hümanist kibre karşı bu radikal eleştirileri sadece olumsuz değildir; daha kucaklayıcı ve çeşitli açılardan "insana" bakmak üzere yeni, alternatif yollar da önerir. Aynı zamanda, her şeyin ölçüsü ve "insanın" standart taşıyıcısı olarak insanerkeğe dair hümanist görünün içten içe ilettiği düşünce imgesine ilişkin önemli ve yenilikçi fikirler de sunmaktadır. Böylelikle erillik, ırkçılık, beyazların üstünlüğü, bilimsel akıl dogması ve diğer toplumsal olarak destek gören hâkim değer sistemleriyle hesaplaşmamızı sağlayan araçlar ve terminoloji geliştirerek iktidar analizini ileriye taşımaktadır.

Gerçekten de Tanrı'mn ölümü (Nietzsche), Erkekinsanın sonu (Foucault) ve ideolojilerin gerilemesine (Fukuyama) dair kuramlarla büyümüş biri olarak, kişinin hümanizmle bizzat kendini risk ve tehlike altına atarak temas ettiğini fark etmek benim için biraz zaman aldı. Hümanizm karşıtı konum, belli ki çelişkilerden uzak değil. Badmington'ın da bilgece anımsattığı üzere, "'insanın' sonuna dair kıyameti vaaz veren anlatılar... hümanizmin, dirilme ve harfi harfine rekapitülasyon kapasitesini göz ardı etmektedir" (2003:11). Vitruvius'un İnsanerkeği, tekrar tekrar küllerinden doğmakta, ev-

rensel standartları kayırmaya devam etmekte ve ölümcül bir cazibe uyandırmaktadır.

Diamanda Galas'ın AIDS kurbanlarına dair "Veba Ayini"ni (Plague Mass, 1991) dinlerken aklıma geldi: Açıktan hümanizm karşıtı bir duruş ilan etmek bir şey, bir nebze tutarlı olarak buna uygun davranmaksa çok başka bir şey. Hümanizm karşıtlığı öylesine çelişkilerle dolu bir konum ki, kişi ne kadar bunları aşmaya çalışırsa zemin o kadar kaygan bir hâl alıyor. Hümanizm karşıtları genellikle hümanist ideallere bağlandığı gibi -ki bunlar arasında özgürlük benim favorim- eleştirel düşünce de bir şekilde kendisine içkin hümanist söylemsel değerlerce destekleniyor (Soper, 1986). Bir biçimde, ne hümanizm ne de hümanizm karşıtlığı, önümüze koyduğumuz hedef için uygun değil.

Hümanizm karşıtı duruşun ürettiği içsel çelişkilere en iyi örnek, özgürleşme ve genel anlamda ilerlemeci siyasettir; ki bunların hümanist geleneğin en değerli vasıfları ve en kalıcı mirası olduğunu düşünüyorum. Siyasi yelpaze içerisinde hümanizm, bireyciliğin liberal kısmında özerklik, sorumluluk ve özbelirlenimi (Todorov, 2002); daha radikal cephedeyse dayanışma, topluluk bağının yaratılması, toplumsal adalet ve eşitlik ilkelerini desteklemiştir. Yönelim olarak son derece seküler olan hümanizm, kutsal metinlerin ve dini dogmanın otoritesi karşısında bilim ve kültüre saygıyı teşvik etmektedir. Aynı zamanda maceraperest bir unsur, meraka bağlı bir keşif arayışı ve kendi pragmatizmi için oldukça mühim, proje odaklı bir yaklaşım da içermektedir. Bu ilkeler düşünme alışkanlıklarımıza o kadar yerleşmiştir ki, onları hepten geride bırakmak güçtür.

Ayrıca neden öyle yapmamız gereksin ki? Hümanizm karşıtlığı, hümanist erkekinsan imgesinin idame ettiği insan özneye dair örtük varsayımları eleştirir, ama bu tamamen reddedilmesi anlamına gelmez.

Bana kalırsa ne entelektüel ne de etik olarak hümanizmin olumlu unsurlarını sorunlu muadillerinden ayırmak mümkün değildir: Bireycilik egoizmi ve benmerkezciliği besler, özbelirlenim kibre ve tahakküme dönüşebilir ve bilim kendi dogmatik eğilimlerinden azade değildir. Entelektüel bir gelenek, normatif bir çerçeve ve kurumsal-

laşmış bir pratik olarak hümanizmi aşma çabasına içkin güçlükler, insan sonrası yapıbozum yaklaşımının kalbinde yatmaktadır (Derrida, 2001a). Derrida anlam tayinine içkin şiddete işaret eden söz konusu tartışmayı açmıştır. Takipçileriyse vakayı daha da ileri götürür: "Hümanizmin kati surette geride bırakılabileceği fikri ironiktir, sanki hümanizmin 'sonu' insanın kontrolüne tabi olabilecekmiş, sanki hümanizmin izlerini şimdiden ve hayali bir gelecekten silme kapasitesine sahipmişiz gibi, irade ve faillik üzerinden temel bir hümanist varsayıma katılmaktadır" (Peterson, 2011:128). Öyleyse vurgulanması gereken, hümanizmin kurumlarından, hümanist olmayan bir konumun çıkarılmasını sağlayan epistemik şiddetin izini silmenin güçlüğüdür. Epistemik şiddetin kabulü, insan olmayan hayvanlara ve hümanist norm üzerinden insan olarak görülmeyen toplumsal ve siyasi "ötekilere" karşı uygulanmaya devam eden gerçek şiddetin tanınmasıyla yakın ilişki içindedir. Bu yapıbozum geleneğinde, epistemik ve sözlü-tarihsel şiddet karşısında geliştirilen hassasiyet ve insanın geliştirilmesinin, insan sonrası koşulun taşıdığı potansiyel karşısında belirgin bir trans-hümanist inancı bir araya getiren (Bostrom, 2005) yeni bir konuma vurgu yapmak isteyen Cary Wolfe (2010b) bilhassa ilginçtir.

Yapıbozuma çok saygı duyuyorum ama dilbilimsel referans çerçevesinin kısıtlamaları karşısında biraz da sabırsızım. Tarihselliğimizin mühim bir özelliği olarak insan sonrasının karmaşık vasıflarını ele almak üzere daha materyalist bir yol izlemeyi tercih ediyorum. Bu yol da, bir sonraki kısımda göreceğimiz üzere tehlikelerle dolu.

Postseküler Dönüm Noktası

İlerlemeci bir siyasi itikat olması hasebiyle hümanizm, birbirine bağlı iki fikirle daha ayrıcalıklı bir ilişki içerisindedir: Eşitlik yolunda insanın özgürleşmesi ve rasyonel yönetim aracılığıyla sekülerizm. Bu iki öncül, tıpkı Tanrıça Athena'nm Zeus'un kafasından tam teşekküllü ve savaşmak üzere silahlanmış hâlde yükselmesi gibi hümanizm kavramından doğmaktadır. John Gray'in iddia ettiği üzere (2002:xiii), "Hümanizm, Hıristiyanların kurtuluş doktrininin, insa-

nın evrensel özgürleşme projesine dönüşmesidir. İlerleme fikri, Hıristiyanlıktaki Tanrı'nın inayeti inancının seküler bir versiyonudur. İşte bu yüzden kadim paganlara yabancıdır." Öyleyse, hümanizmin düşüşünün yan etkilerinden biri de postseküler durumdur (Braidotti, 2008; Habermas, 2008).

Erkekinsanın ölümünün biraz aceleci, Tanrı'nın ölümününse olumlu yönde kuruntulu bir önerme olduğu anlaşılmıştır. İlki, 1970' lerde ortaya çıkan kendinden pek emin sekülerlik mabedinde çatırdamaktadır. Devrimci heves sönümlenip de toplumsal hareketler çözülmeye, uyumlanmaya veya mutasyona uğramaya başladığında zamanın militan agnostikleri, çeşit çeşit geleneksel tektanrılı dine veya ithal Doğu dinlerine dönme akımına dahil oldu. İşlerin böylesi bir hâl alması, sekülerliğin geleceğine ilişkin ciddi şüpheler uyandırdı. Şüphe, kolektif ve bireysel zihne ulaştı: "Biz" feministler, ırkçılık karşıtları, sömürgecilik sonrası düşünürler, çevreciler vs. aslında ne kadar sekülerız?

Bu şüphe entelektüel aktivistler için daha da keskindi. Bilim tabiatı gereği sekülerdir; sekülerlik, evrensellik, bütüncül özne ve rasyonelliğin önceliği olmasının yanı sıra hümanizmin de temel ilkeleriden biridir. Ancak bizzat bilim, seküler temellerine karşın kendi dogmatiklik biçimlerinden muaf olmaktan uzaktır. Freud bizleri bilimsel aklın savunucularının fanatik ateizmlerine karşı uyaran ilk eleştirel düşünürlerdendi. *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde (1928) Freud, dinin yanı sıra rasyonel bilimselliği de -günümüzde en iyi örneği, Richard Dawkins'in kendi ateist inancını bu derece aşırı bir biçimde savunmasıdır- inanç olarak sınıflandırmış ve farklı katı dogmatizm biçimlerini birbirleriyle karşılaştırmıştır (Dawkins, 1976). Ayrıca bilimin alkış tutulan nesnelliğinin de aslında son derece kusurlu olduğu kanıtlanmıştır. Faşist rejimlerde ve sömürgeci çağda bilimsel deneylerin kullanımı ve suistimali, milliyetçi, ırkçı ve hegemonik söylem ve uygulamalardan muaf değildir. Bilimsel arılık, nesnellik ve özerklik iddiaları, bu yüzden şiddetle reddedilmelidir. Bu durum, hümanizmi ve hümanizm karşıtı eleştirileri hangi noktaya taşımaktadır?

Sekülerlik Batı hümanizminin köşe taşlarından biridir ve bu hâliyle, din ve kilise karşısında içgüdüsel olarak hissedilen hoşnut-

suzluk, özgürlükçü siyasetlerin ayrılmaz bir parçasıdır. On sekizinci yüzyıldan beri Avrupa solu ve Avrupa kadın hareketleri açısından bu derece merkezi bir role sahip sosyalist hümanist geleneğin, kelimenin dar anlamıyla seküler olma iddiası meşrudur: Ateist değilse bile agnostik olma ve dini dogma ve ruhban sınıfı otoritesine karşı, Aydınlanma akımının geliştirdiği eleştiriyi benimseme... Tıpkı diğer özgürleşme yanlısı felsefeler ve siyasi pratikler gibi, Avrupa'da kadın hakları için yürütülen feminist mücadele de, tarihsel olarak seküler temeller üzerine inşa edilmektedir. Varoluşçu feminizmler (de Beauvoir, 1973) ve ikinci dalga Marksist ve sosyalist feminizmlerin süregelen nüfuzu da[12] bu konumun sürdürülmesinden sorumlu tutulabilir. Aydınlanma'nın seküler ve isyankar kız çocukları olarak Avrupalı feministler, geliştirdikleri rasyonel argümanlar ve tarafsız bir biçimde kendine dönük ironik yönelim üzerinden yükselmiştir. Feminist düşünce sistemi, öyleyse, kentlidir ve teist değildir; bütünsel düzeyde otoriterlik ve ortodoksiye karşıdır. Feminist siyasetler, ayrıca ve aynı zamanda rasyonel argümanları siyasi tutkularla birleştiren ve alternatif toplumsal tasarılar ve değer sistemleri yaratan çift taraflı bakış açılarıdır.

Yirminci yüzyıl feminizmi kendi seküler köklerinden ne kadar gurur duysa da, ana akım siyasi seküler çizginin yanı sıra ve genelde bununla antagonizma oluşturacak şekilde, tarihsel olarak alternatif pek çok spiritüel pratik de üretmiştir. Kuzey Amerikalı ikinci dalga akımından radikal feminist geleneğe mensup temel yazarlar, bilhassa Audre Lorde (1984), Alice Walker (1984) ve Adrienne Rich (1987), kadınların eşitlik ve sembolik olarak tanınma mücadelesinin spiritüel boyutunun önemini kabul etmektedir. Birkaç örnek vermek gerekirse, Mary Daly (1973), Schussler Fiorenza (1983) ve Luce Irigaray'ın (1993) çalışmaları erkek temelli olmayan spiritüel ve dini pratiklere dair belli bir feminist geleneği vurgulamaktadır. Hıristiyan (Keller, 1998; Wadud, 1999), Müslüman (Tayyab, 1998) ve Yahudi (Adler, 1998) geleneklerde feminist teoloji, eleşti-

12- Bu akımın esas figürleri, Firestone (1970), Rowbotham (1973), Mitchell (1974), Barrett (1980), Davis (1981), Coward (1983) ve Delphy'dir (1984).

rel direniş ve yaratıcı alternatifleri olumlayan sağlam örgütlenmeler üretmiştir. Yeni ritüeller ve seremoniler üretme çağrısının, şimdilerde en iyi örneği Starhawk'un teşkil ettiği (1999) cadılar hareketidir ve diğerlerinin yanı sıra epistemolog Isabel Stengers (1997) tarafından da tanınmaktadır. Yeni-pagan unsurlar da teknoloji dolayımındaki siber kültürde ortaya çıkarak insan sonrası tekno-çileciliğin çeşitli kollarını oluşturmaktadır (Halberstam ve Livingston, 1995; Braidotti, 2002).

Siyahi ve sömürgecilik sonrası kuramlar hiçbir zaman açıktan seküler olmamıştır. bell hooks (1990) ve Cornell West'in (1994) de gösterdiği üzere, ABD'de Afro-Amerikan kadın edebiyatı Hıristiyanlığa atıflarla doludur. Dahası, bu bölümün ilerleyen kısımlarında göreceğimiz üzere, sömürgecilik sonrası ve eleştirel ırk kuramları, günümüzde genellikle Batılı olmayan kaynaklara ve geleneklere dayanan, teist olmayan yerleşik yeni-hümanizm kolları geliştirmektedir.

Çağdaş popüler kültür, sekülerizm sonrası eğilimi yoğunlaştırmaktadır. Yahudilikte Ester olarak da bilinen Madonna, İsa'yla süregiden bir diyalog ve sahne performansıyla, dişi çarmıha gerilme geleneğini canlandırmaktadır. Evelyn Fox Keller (1983) feminist epistemoloji üzerine çığır açan eserinde, çağdaş mikrobiyolog McClintock'un Nobel kazanan keşiflerinde Budizmin etkisini ortaya çıkarmaktadır. Henrietta Moore'un kısa süre önce yayımlanan Kenya'da cinsellik üzerine antropolojik araştırmasında (2007), tabandan gelen dini örgütlerin etkisi üzerinden, günümüzde beyaz olmanın, başarısız bir Hıristiyan olmaktan daha az sorun teşkil ettiğini iddia etmektedir. Kısa süre önce Donna Haraway başarısız bir seküler olduğunu ilan ederken (Haraway, 2006), Helen Cixous 2004'te *Portrait of Jacques Derrida as a Young Jewish Saint* [Genç bir Yahudi Aziz olarak Jacques Derrida'nın Portresi] adında bir kitap yazmayı uygun görmüştür. Şimdi bir kez daha sorayım: Bütün bunlar ne ölçüde seküler?

Sekülerliği düz bir doğrultuda ve aceleyle kadınların özgürleşmesine denk tutan fikir, öyleyse, sorun teşkil etmektedir. Joan Scott'un ikna edici bir biçimde iddia ettiği üzere (2007) bu fikir, birbirini tutmayan tarihsel kanıtlar üzerinden kolayca çürütülebilir. Örneğin Fransız Devrimi'ni Avrupa'da sekülerizmin kökeni olarak ele aldığı-

mızda, kadın-erkek eşitliği meselesinin, kiliseyi devletten ayırmak için mücadele edenler açısından önem arz ettiğine dair hiçbir kanıt yoktur elimizde. Avrupa'da tarihsel olarak güçlenmiş üst düzey sekülerizm, günümüzde hâlâ siyasi kuramda başat bir role sahiptir ve esasen güçler ayrılığına ilişkin siyasi bir doktrindir (British Humanist Association, 2007). Ancak bu sekülerizm geleneği, toplumsal olarak özel bir inanç sistemi ve kamusal siyasi alan arasında yeni bir ayrım tarafından sahnelenen din ve vatandaşlık arasındaki kutuplaşmayı ortaya atmaktadır. Söz konusu kamu-özel alan ayrımı da baştan aşağı cinsiyetlenmiştir. Tarihsel olarak, Avrupa'da kadınlar hem özel alana hem de inanç ve din alanına atfedilmişken, hümanizmse "Beyaz Adam'ın derdidir". Dini inancın böylesi geleneksel biçimde kadınlara atfedilmesi, kadınlara tam bir siyasi vatandaşlık tanınmasının önünde engel olarak durmaktadır. Avrupalı kadınlar, kamusal meselelere dahil olmak yerine dini etkinliklerle iştigal etmeye teşvik edilmiştir. Bu durum sadece toplumsal olarak marjinalleştirme kaynağı olmakla kalmaz, tektanrılı dinlerin kemikleşmiş cinsiyetçiliği ve kadınları, kutsal işlevlerin yönetimi ve idaresinden uzak tutmak gerektiğine dair ortak inançları göz önünde bulundurulduğunda, şaibeli bir ayrıcalıktır da. Öyleyse sekülerlik, inanç ve duygular veya akıldışı ve rasyonel yargı arasındaki ayrımı kuvvetlendirmiştir. Bu kutuplaşmış şemada kadınlar, din dahil, tutkuların ve duyguların akıldışı kutbuna yerleştirilmiştir ve bu işlevler onları özel alanda tutmak üzere bir araya gelmiştir. Böylece sekülerizm, kadınların ezilmesini, rasyonel vatandaşların ve siyasetin kamusal alanından dışlanmasını sağlamaktadır aslında. Avrupa siyasi tarihinde, idealleştirilmiş sekülerizmin, kadınların siyasi düzeyde erkeklere eşit olarak görülmelerini garanti etmediği gerçeği, Joan Scott'a göre bir dizi eleştirel soruyu beraberinde getirmektedir. Avrupalı feministler, seküler devlet altında eşitliğin ne mantıksal ne de tarihsel olarak, -çeşitliliği bir tarafa bırakalım- farka saygıyı bile garanti etmediği gerçeği karşısında ne yapacaktır?

Bu iç karartan ve mühim sorular, on yıllar boyunca yenilikçi feminist, sömürgecilik sonrası ve çevreci görüşler üreten hümanizm karşıtı kuram sonrası sorulabilir. Tek bir anlatının, bitmemiş bir proje

olarak sekülerliği ve bunun hümanizm ve özgürlükçü siyasetle ilişkisini açıklamaya yetmediği aşikar olduğundan, çetrefillilik temel sözcük hâlini almaktadır. Hümanizm karşıtı sağlam temellere dayalı sekülerizm sonrası bir yaklaşım, rasyonel faillik ve siyasi öznelliğin, aslında dindarlık üzerinden taşınabileceği ve onun tarafından desteklenebileceği, hatta ciddi ölçüde maneviyat taşıyabileceği yönünde bir zamanlar hiç de kabul edilemez olan görüşü ifade etmektedir. İnanç sistemleri ve bunların ritüelleri, eleştirel düşünce ve vatandaşlık pratiklerine aykırı değildir belki de. Simone de Beauvoir böylesi bir ihtimalin önerilmesinden bile huzursuz olurdu.

Seküler feminist yaklaşımın sınırlarına başka bir açıdan yaklaşayım. Oluşlara dair monist felsefem, insani cisimleşme dediğimiz belli madde parçası da dahil olmak üzere, maddenin zeki olduğu ve kendini örgütlediği fikrine dayanmaktadır. Bu, maddenin diyalektik olarak kültür ve teknoloji dolayımına karşı olmadığı gibi, bunlarla süreklilik içerisinde olduğu anlamına gelmektedir. Böylece, farklı bir özgürleşme şeması ve diyalektik olmayan bir insan özgürlüğü siyaseti üretmektedir. Bu konumun bir başka önemli neticesi vardır ki, siyasi failliğin illa olumsuz karşıtlık anlamında eleştirel olmadığı ve bu yüzden de tek ve esasen karşı-öznellikler üretimini amaçlaması gerekmediği fikrine dayanır. 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, 2006). Bu süreç odaklı siyasi ontoloji, sekülerizm sonrası bir dönüm noktası, Harding (2009) ve Mahmood (2005) da dahil çeşitli feminist düşünürler tarafından savunulan bir konum barındırabilir. Siyasi öznelliği dini faillikle bağlantılandırmak ve her ikisini de hem karşıtlığa dayalı bilinçten hem de olumsuzluk olarak tabir edilen eleştiriden koparmak doğrultusundaki iki yönlü güçlük, insan sonrası durumun ortaya attığı temel mevzulardan biridir.

Ancak hümanizme dair meseleler her zaman için beklediğimizden daha karmaşıktır. Kamusal alanda dine dönüş ve "medeniyetler çatışmasına" dair küresel kamusal tartışmanın kazandığı rahatsız edici ton -bu bağlamda, teröre karşı her daim savaş içerisinde ol-

mayı söylemeye gerek bile yok- çoğu hümanizm karşıtını şaşırtmaktadır. Dine "dönmekten" bahsetmek, gerici bir harekete işaret ettiğinden uygun olmayacaktır. Şu anda deneyimlediğimiz daha karmaşık bir durumdur. Sekülerliğin aksiyomlarına özcü bir inanış şeklinde tanımlanan sekülerizmin içinde bulunduğu kriz hâli, modernizm öncesi dönemlerde değil, aksine geç dönem postmodernitenin toplumsal ve siyasi ufkunda meydana gelen bir olgudur. Dahası, Müslüman göçmenlerin ikinci ve üçüncü nesilleri, küllerinden doğan Hıristiyan köktendinciler, Hindular, İbraniler ve diğerleri de dahil bütün dinlere yayılmaktadır.

Aydınlanma'nın hümanist mirasının büyüklenmeci bir övgüsü hâline gelen Batılı "istisna sayılma" duruşunun şiddetli ve paradoksal küresel bağlamıdır bu. İstisnai bir kültürel konum iddiası, Batı'nın tanımlayıcı unsurları olarak kadınların ve eşcinsellerin özgürleşmesini ön plana alırken, geri kalanlara karşı kapsamlı bir jeopolitik silahlı müdahale geliştirilmesini beraberinde getirmektedir. Hümanizm bir medeniyete mahsus Haçlı seferine soyunur bir kez daha. Aynı zamanda tarihsel olarak üstlendiği özgürleştirici rolü fazlasıyla abartılan ve Avrupa'da popülist siyasetçiler tarafından yabancı düşmanı saiklerle manipüle edilen hümanizmin bu aşırı basitleştirilmiş yorumlardan ve şiddetli suistimallerden kurtarılması gereklidir. Bu yüzden, bugünlerde basit bir hümanizm karşıtı konumun benimsenmeye devam edilip edilemeyeceğini merak ediyorum. Her şeyden önce entelektüel, siyasi ve metodolojik olarak bütün bunlardan geriye kalan türden bir hümanizm kaçınılmaz mıdır? Batı'nın sözde üstünlüğüne dair yeni muharip söylemler, kendilerine dönük en şiddetli muhalefet sekülerizm sonrası siyasileşmiş din pratikleri şekline bürünürken, seküler hümanizmin mirası üzerinden ifade edildiğinde hümanizm karşıtı konum neye dayanabilir? Sadece seküler olmak, Batı'nın yeni sömürgeci üstünlük yanlısı konumlarıyla suç ortaklığıyken, Aydınlanma mirasının reddi, her tür eleştirel proje açısından içsel olarak tutarsız olacaktır. Kısırdöngü oldukça boğucudur. Hümanizm ve hümanizm karşıtlığı arasındaki bitmez tükenmez görünen polemiğin çıkmaz yola girmesi, bu boyuttaki çelişkilerden kaynaklanmaktadır. Bu konum üretkenlikten

uzak olmakla kalmaz sadece, aynı zamanda aktif bir biçimde içinde bulunduğumuz bağlamı doğru okumamıza mâni olur. Hümanizmin ve bunun kendisiyle tutarsızlık içerisinde bulunan tekzibinin etrafını saran gerilimleri geride bırakmak, artık önceliktir. Bir diğer seçenekse giderek daha da arzu edilebilir ve elzem bir hâl almaktadır: Bu ölümcül ikiliklerin ötesine doğru bir hamle olarak hümanizm sonrası. Şimdi bu mevzuyu ele alalım.

İnsan Sonrası Meydan Okuma

Hümanizm sonrası, hümanizm ve hümanizm karşıtlığı arasındaki çatışmayı sona erdiren ve yeni alternatiflere daha olumlayıcı bir yerden bakan farklı bir söylemsel çerçeveyi izlemektedir. Benim için başlangıç noktası, Aydınlanma'nın, aklın ve sözde "Erkekinsanın" mükemmelleşmesi amacına hizmet eden seküler bilimsel rasyonelliğin kendi kendini düzenleme yönlü ve ereksel buyruk altında kullanımı aracılığıyla insanoğlunun ilerlemesi gibi, Aydınlanma'nın temel öncüllerinden bazılarının düşüşüne işaret eden Bay/anın hümanizm karşıtı bir biçimde ölümüdür. Hümanizm sonrası perspektif, hümanizmin tarihsel düşüşü varsayımına dayanmaktadır, ama daha da ileri giderek Erkekinsanın krizi retoriğine dalmadan alternatifleri keşfetmektedir. Daha ziyade, insan öznenin alternatif biçimlerde kavramsallaştırılması için farklı yolların geliştirilmesi üzerine çalışır. Bu kitap boyunca, insan sonrası öznellik meselesinin önceliğini vurgulayacağım.

Hümanizmin krizi, modern hümanist öznenin yapısal ötekilerinin postmodern dönemde intikam alırcasına yeniden ortaya çıkmasıdır (Braidotti, 2002). Postmodern dönemin muazzam özgürleşme hareketlerinin, ayaklanan "ötekiler" tarafından başlatıldığı ve körüklendiği tarihsel bir gerçektir: Kadın hakları hareketi, ırkçılık ve sömürgecilik karşıtı hareketler, nükleer karşıtı ve çevreci hareketler, modernitenin yapısal Ötekilerinin sesleridir. Kaçınılmaz olarak bir önceki hümanist "merkezin" veya başat özne konumunun krizine işaret ederler ve sadece hümanizm karşıtı olmakla kalmaz, onun ötesine, topyekûn başka bir insan sonrası projeye ilerlerler. Bu

toplumsal ve siyasi hareketler, eşzamanlı olarak öznenin krizinin de semptomları, hatta muhafazakarlar açısından "nedenidir" ve aynı zamanda da olumlu, ileriye dönük alternatiflerdir. Göçebe kuramının diliyle (Braidotti, 2011a, 2011b), hem çoğunluğun krizini hem de azınlık-oluş şablonlarını ifade ederler. Eleştirel kuramı bekleyen meydan okuma, bu farklı mutasyon akımlar arasındaki farkı söyleyebilmektir.

Diğer bir deyişle savunduğum hümanizm sonrası konum, hümanizm karşıtı mirasa, bilhassa da postyapısalcı neslin epistemolojik ve siyasi temellerine dayanır ve bunların ötesine geçer. İnsana ve son otuz yılın Kıta Avrupası felsefesine ait radikal epistemolojilerden ortaya çıkan yeni öznellik oluşumlarına yönelik alternatif bakış açıları, sadece hümanizme muhalefet etmekle kalmaz, başka benlik görüleri de yaratır. Cinsiyetlenmiş, ırk üzerinden belirlenmiş ve doğal addedilmiş farklar, hümanizmin öznesinin kategorik düzeyde sınır bekçisi olmaktan öte, insan özneye alternatif tam teşekküllü modellerdir. İnsanın ne derece yerinden edilmesini sağladıkları, insanmerkezcilik sonrası dönüm noktasını inceleyen bir sonraki bölümde daha da açık bir hâl alacaktır. Şimdilik, hümanizm karşıtlığından olumlayıcı insan sonrası konuma geçişi vurgulamak ve bu geçişin bazı bileşenlerini eleştirel olarak ele almak istiyorum.

Çağdaş insan sonrası düşüncenin üç temel kolu olduğunu düşünüyorum: İlki, ahlak felsefesinden gelmektedir ve tepkisel bir insan sonrası biçimi oluşturmaktadır; ikincisi, bilim ve teknoloji çalışmalarından gelmektedir ve analitik bir insan sonrası biçimi oluşturmaktadır; üçüncüsü ise bizzat benim de ait olduğum hümanizm karşıtı öznellik felsefeleri geleneğinden gelmektedir ve eleştirel bir insan sonrası önermektedir. Bunları sırasıyla ele alalım.

İnsan sonrasına yönelik tepkisel yaklaşım, kavramsal ve siyasi olarak Martha Nussbaum (1999, 2010) gibi çağdaş liberal düşünürler tarafından savunulmaktadır. Nussbaum demokrasinin, özgürlüğün ve insan haysiyetine saygı duyulmasının teminatı olarak hümanizme dair kapsamlı bir çağdaş savunu öne sürmektedir ve Avrupa hümanizminde kriz fikri şöyle dursun, tarihsel olarak düşüşe geçmesi ihtimalini bile reddetmektedir. Teknoloji güdümündeki çağdaş

küresel ekonomilerden kaynaklanan güçlükleri kabul etmekle beraber, bu soruna klasik hümanist idealleri ve ilerlemeci liberal siyaseti yeniden üstlenerek yanıt vermektedir. Bizzat küreselleşmenin sonucu olan içinde bulunduğumuz döneme özgü parçalanma ve göreceli dalga karşısında çare olarak evrensel hümanist değerlere ihtiyaç duyulduğunu savunmaktadır. Hümanist kozmopolit evrensellik savunusu, çağdaş dünyayı felç eden milliyetçilik ve ırksal üstünlük iddialarının ve ayrıca ABD'ye özgü dünyanın geri kalanını cahil görme tutumunun panzehiri olarak sunulmaktadır.

Nussbaum'un tepkisel ve olumsuz hümanizm sonrası duruşunun kalbinde, küreselleşmenin etkilerinden biri olan piyasa ekonomisi eliyle bir tür yeniden bağlamına oturtma adımının yattığı fikri yer almaktadır. Nussbaum için soyut evrenselcilik, merhamet ve başkalarına saygı gibi ahlaki değerlerin -ki bunları sıkı sıkıya Amerikan liberal bireycilik geleneğiyle bağlantılandırmaktadır- sağlam temellerini korumaya kabil tek duruştur. Nussbaum'un öznelliğin önemine değinmesinden memnuniyet duyuyorum, lakin bunu yeniden bireyciliğe, sabit kimliklere, değişmez mevkilere ve insanı bağlayan ahlaki bağlara dönük evrenselci inanışa bağlaması beni pek o kadar mutlu etmiyor.

Diğer bir deyişle, Nussbaum son otuz yılın radikal hümanizm karşıtı görüşlerini reddetmektedir. Bilhassa, mevki siyasetinin ve bunu jeopolitik terimlerle özenle temellendirmenin önemine dair feminist ve sömürgecilik sonrası görüşler karşısında evrenselciliği kucaklamaktadır. Cisimleş-memiş evrenselciliği kucaklayarak, Nussbaum neyin insan sayılacağına dair görüsünde paradoksal bir biçimde darkafalı kalmaktadır (Bhabha, 1996a). Yeni benlik modelleriyle deneyim yapmaya yer kalmadığı gibi, Nussbaum için insan sonrası durum, hümanist özne görüsünü değiştirerek çözülebilir. Bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, Nussbaum küreselleşmiş dünyanın etik boşluğunu klasik hümanist normlarla doldururken, hümanizm sonrası eleştirel düşünürler deneysel güzergahı izlemektedir; hümanist bireyciliğe mesafelenen tekil öznelerle yeniden topluluk ve aidiyet iddiaları tasarlamaya çalışırlar.

İnsan sonrasına dair ikinci önemli gelişme, bilim ve teknoloji

çalışmalarından ortaya çıkmıştır. Bu çağdaş disiplinlerarası saha, insanın konumuna dair mühim etik ve kavramsal sorular ortaya atmaktadır, ama genellikle öznellik kuramı çıkarımlarına dair tam bir çalışmayı üstlenmekte isteksizdir. Bu isteksizlikten, kısmen Bruno Latour'un epistemoloji ve öznellik karşıtı konumu sorumludur. Somut olarak bu durum, insan sonrası soruşturmada birbiriyle paralel ve bağlantısız hatlar oluşturmaktadır. Beşeri ve Pozitif Bilimler'den ibaret "iki kültürü" birbirinden ayıran çizgiler arasında yeni bir bilgi ayrışması üretilmektedir. Bunu 4. Bölüm'de derinlemesine tartışacağım.

Şu aşamada, çağdaş bilimlerin ve biyoteknolojilerin canlının dokusuyla yapısını etkilediğine ve günümüzde insan için temel referans çerçevesinin ne olduğuna dair anlayışımızı dramatik olarak değiştirdiğine yönelik insan sonrası bir uzlaşı söz konusudur. Bütün canlı maddeler üzerinde gerçekleştirilen teknolojik müdahaleler, insanlar ve diğer türler arasında olumsuz bir birlik ve karşılıklı bağımlılık yaratmaktadır. Örneğin İnsan Genomu Projesi, bütün insan türlerini kendi genetik yapımızın kapsamlı bir biçimde kavranması temelinde birleştirmektedir. Bu uzlaşı noktasıysa farklı inceleme güzergahları ortaya çıkarmaktadır. Beşeri bilimler insan öznesine dair anlayışımız açısından, insan sonrası duruma dair epistemolojik ve siyasi çıkarımların ne olduğu sorusunu sormaya devam etmektedir. Yine, insanın ahlaki konumu üzerine derin kaygılar ortaya atarken, yeni genetik teknik bilginin ticari ve kâr odaklı olarak suistimal edilmesine direnme yönünde siyasi bir arzuyu da ifade etmektedir.

Öte yandan güncel bilim ve teknoloji çalışmalarıysa farklı bir gündem izlemektedir: Analitik bir insan sonrası kuramı geliştirmek. Örneğin sosyokültürel bir referans sistemi içinde çalışan Franklin, Lury ve Stacey günümüzün teknoloji dolayımındaki dünyasına "pan-insanlık" demektedir (2000:26). Bu durum bütün insanlar, ayrıca insan ve insan olmayan çevre arasında (kent, toplumsal ve siyasi çevre) girift bir karşılıklı bağımlılık ağı yaratan küresel bir birbirine bağlı olma hissine işaret etmektedir. Bu yeni pan-insanlık iki açıdan paradoksaldır: Birincisi, karşılıklı bağlantılarının büyük bir kısmı olumsuz ve ortak bir kırılganlık ve içsel felaket korkusuna dayandığından;

ikincisi, bu yeni küresel yakınlık, her zaman illaki hoşgörü ve barış içinde bir arada var olmaya neden olmadığından. Aksine, ötekinin yabancı düşmanı reddi ve giderek artan silahlı şiddet, zamanımızın temel sorunlarındandır. Bu konuyu 3. Bölüm'de ele alacağım.

Aynı analitik insan sonrası düşüncenin bir başka konumuzla ilgili örneği de bilim çalışmaları alanında sosyolog Nicholas Rose'un (2007) eserleridir. Yeni "biyotoplumsallık" ve çağdaş öznelliğin biyopolitik tabiatının birlikte tanınmasına dayalı biyovatandaşlık biçimleri üzerine uzun uzadıya yazmaktadır. Yaşamın biyopolitik idaresinin günümüzde ileri kapitalist ekonomileri nasıl tanımladığına dair Foucaultcu bir anlayışa sahip olan Rose, insan sonrası durumun çelişkilerine dair verimli, ampirik olarak temellendirilmiş bir analiz geliştirmiştir. Bu insan sonrası analitik çerçeve, yeni Kantçı normatifliğin Foucaultcu bir kolunu savunmaktadır. Foucault'nun son dönem eserlerine atıfta bulunarak, özneyi ilişkisel bir süreç olarak ele alma görüsünü savunduğundan dolayı, bu konumu da son derece faydalı buluyorum (Foucault 1978, 1985, 1986). Bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alacağım Kantçı ahlaki sorumluluk mefhumuna geri dönüş, bireyi tartışmanın merkezine yeniden oturtmaktadır. Bu, Foucaultcu süreç ontolojisine uygun değildir ve iddia edildiği üzere insan sonrası bir yaklaşım geliştirme amacını boşa çıkaran kuramsal ve pratik çelişkiler yaratmaktadır.

Analitik hümanizm sonrası için mühim bir diğer mesele de Peter-Paul Verneek (2011) tarafından ortaya atılmıştır. İnsan özneler ve teknolojik insan eserleri arasındaki yakın ve üretken ortaklığın kabul edilmesinden ve bunları birbirinden ayrı tutmanın kuramsal imkansızlığından yola çıkan Verbeek, insanları insan olmayanlarla bağlantılandıran postantropolojik bir dönüm noktasına ihtiyaç duyduğumuzu işaret ederken, belli sınırları aşmamak hususunda da son derece ihtiyatlı davranmaktadır. Uyguladığı analitik hümanizm sonrası biçimi bizzat teknolojiye dönük, son derece hümanist ve bu yüzden de normatif bir yaklaşıma sahiptir. Verbeek'in esas argümanı, "teknolojiler insanların etik yaratma biçimlerine aktif katkıda bulunur," şeklindedir (2011:5), ve böylelikle de gözden geçirilip güncellenmiş bir hümanist etik biçimi, hümanizm sonrası

teknolojilere üstten dayatılır.

Verbeek çağdaş teknolojilerin kalbinde yatan hümanist ilkeyi savunmak için teknolojik araçları, normatif meselelerde insanların karar almasına kılavuzluk eden failler olarak ele alarak bunların ahlaki tabiatına değinmektedir. Aynı zamanda, her biri insana ait olmayan ahlaki bilinç biçimlerine endekslenen çoklu makinevari niyetsellik biçimlerini de ortaya atmaktadır. Verbeek işlerin ahlaki boyutunu ciddiye alarak teknolojimizi daha geniş sosyal topluluklara entegre edebileceğimizi ve hümanizmin insan sonrası kolunu yirmi birinci yüzyıla taşıyabileceğimizi iddia etmektedir. Bu da geleneksel ahlaki niyetselliğin konumunu, özerk ve aşkın bilinçten bizzat teknolojik insan eserlerine çevirmek demektir.

Bilim ve teknolojinin analitik insan sonrası, çağdaş insan sonrası resmin en mühim unsurlarından biridir. Eleştirel özne kuramları üzerinden -ki bunlar benim konumumun da odak noktasını teşkil etmektedir- yukarıda bahsettiğimiz konum, beklentileri karşılamamaktadır, çünkü hümanizmin kimi kısımlarını ele alırken böylesi bir aşılama alıştırmasının yol açtığı çelişkilere değinmemektedir.

Teknolojik başarılar ve bunların sağladığı zenginlik karşısında duyulan gurur, ileri teknolojilerimizin yarattığı muazzam çelişkiler ve toplumsal ve ahlaki eşitsizlik biçimlerini görmemize mâni olmamalıdır. Bilimsel tarafsızlık veya küreselleşme sayesinde tekrar alelacele inşa edilen pan-insani bağ hissi uğruna bunlara değinmemek sorgulanmalıdır.

Benim açımdan, kuramsal olarak ister ahlak felsefesine, ister sosyokültürel kurama dayansın, bilim ve teknoloji çalışmalarının yaklaşımlarında çarpıcı olan şey, insan sonrası koşula ilişkin son derece üst düzey bir siyasi tarafsızlık ifade etmesidir. Örneğin Rose, Franklin vd., araştırmalarının odak noktasının analitik olduğunu ve bu teknolojilerin aslında nasıl işlevsel olduğuna dair daha iyi, daha kapsamlı ve belli açılardan daha samimi etnografik bir anlayış geliştirme amacı taşıdığını açıkça ortaya koymaktadır. Bilim ve teknoloji araştırmaları, yeni bir özne görüsünün geliştirilmesinde kendi konumlarının hangi çıkarımlara dayandığını yok sayma eğilimindedir. Öznellik resmin dışında tutulur ve böylece insan sonrası duruma

dair siyasi analizlerde bulunulmaz. Bana kalırsa öznelliğe vurgu yapmak elzemdir çünkü bu mefhum, şu an pek çok sahaya dağılmış mevzuları bir araya getirme imkanı sunar. Örneğin normlar ve değerler, topluluk bağını ve sosyal aidiyeti oluşturma biçimleri ve ayrıca siyasi idare gibi mevzular bir özne mefhumunu varsaymakta ve gerektirmektedir. Eleştirel insan sonrası düşünce farklı, parçalanmış çağdaş hümanizm sonrası kollarından söyleme dayalı bir topluluğu yeniden bir araya getirmek istemektedir.

Ancak öznellik meselesinde, bir yandan bilim ve teknoloji çalışmaları, öte yandan ileri kapitalizmin siyasi analizleri arasında son derece tuhaf ve sorunlu bir işgücü bölümü olduğunu fark etmeden yapamıyorum. Örneğin Hardt ve Negri (2000, 2004) veya İtalyan Lazzarato (2004) ve Virno (2004) ekolü, bilim ve teknolojiden uzak durmak ve öznellik analizine adadıkları derinliği ve inceliği bu alandan esirgemek eğilimindedir. Bence, söylemsel sahalar arasındaki bu ayrışmayı yeniden göz önünde bulundurmalı ve hem bilimsel ve teknolojik çetrefilliği hem de bunun siyasi öznellik, siyasi ekonomi ve idare biçimleri üzerine çıkarımlarını içerecek bütüncül bir insan sonrası kuram geliştirmeye dönük çalışmalıyız. Önümüzdeki bölümlerde adım adım bu projeyi geliştireceğim.

Teknolojiyi ahlakileştirme ve yeni öznellik biçimlerini deneyimlemeyi bir tarafa kaldırmaya dönük analitik insan sonrası girişimlerin sahip olduğu hümanizm tortusunun bir başka temel sorunu daha vardır: Bizzat teknolojinin ahlaki niyetselliğine aşırı güvenme. Daha spesifik ifadeyle, makinelerin mevcut özerk hâlini reddetmektedirler. Akıllı teknolojilerimizin çetrefilliği, bir sonraki bölümün konusu olan insanmerkezcilik sonrası dönüm noktasının kalbinde yatmaktadır. Şimdilik, teknolojik zekamızın tek bir vasfını ele alalım.

Haftalık *The Economist* dergisinin "Ahlak ve Makine" başlıklı sayısında (2 Haziran 2012), robotların elde ettiği özerklik düzeyine dair mühim mevzular ele alınırken, toplum robotları idare etmek için yeni kurallar geliştirmeye çağrılmaktadır. Analiz mühimdir: Isaac Asimov'un 1942'de geliştirdiği "robot bilimin üç yasası"nda[13]

13- Bu üç yasa şöyledir: (1) Bir robot bir insana zarar veremez ve atıl kalmak suretiy-

görüldüğü üzere, robotun insana itaatine dayalı modernist görüşün aksine, şu anda insan müdahalesini hepten alakasız olmasa da daha ziyade çevreleyen yeni bir durumla karşı karşıyayız. *The Economist* şu iddiada bulunmaktadır (2012:11):

> Robotlar daha özerk hâle geldikçe, etik sorunlarla karşılaşan bilgisayar kontrolündeki makineler mefhumu, bilimkurgu olmaktan çıkıp gerçek dünyaya taşınmaktadır.

Bu robotların çoğu militer bir tabiata sahiptir, ki bu konuya 3. Bölüm'de döneceğim. Ancak son derece makul sivil amaçlarla kullanılan pek çok robot ve bunların tamamının da mühim bir ortak özelliği var: Hem operasyonel hem de ahlaki düzeyde insan kararının rafa kaldırılmasını teknolojik olarak mümkün kılmak. Bu rapora göre, insanlar giderek "işin içinde" değil, "işin üzerinde" işlev gösterecek, silahlı ve işleyen robotları tamamen kontrol etmek yerine denetleyecektir. Bilişsel kapasiteler mevcut olduğuna göre, özerk makinelere karar alma sorumluluğu vermek için geriye sadece etik ve hukuki mevzular kalmıştır.

Akıllandıkça ve yaygınlaştıkça, özerk makineler ölüm kalım kararını almak, dolayısıyla faillik üstlenmek durumunda kalacaktır. Ancak, bu üst düzey özerkliğin, ahlaki kararlara neden olup olmayacağı ucu açık bir sorudur. Teknolojiye dahil ahlaki niyetsellik iddialarına karşı, teknolojinin normatif olarak nötr olduğunu iddia ediyorum. Şu yakıcı mevzuları ele alalım: Bir insansız hava aracı, hedefinin saklandığını bildiği ama sivillerin de sığındığı bir binayı bombalayabilir mi? Afet-yardımından sorumlu robotlar, insanlara içinde bulundukları durumu anlatıp panik ve acıya sebebiyet vermeli mi?

le insanın zarar görmesine izin veremez. (2) Bir robot insanların verdiği emirlere, bu emirler ilk yasayla çelişmediği sürece uymak durumundadır. (3) Bir robot, birinci ve ikinci yasayla çelişmediği müddetçe, kendi varoluşunu muhafaza etmek durumundadır. Bu yasalar Isaac Asimov tarafından 1942'de yazılmış bir öyküde ortaya atılmıştır. Sonrasında, 1950'de *Ben, Robot* isimli kitapta yeniden yer almış ve siber çalışmaların temel mefhumları hâline gelmiştir. Daha sonra Asimov, diğerlerini önceleyen dördüncü bir yasa daha koymuştur: (0) Bir robot insanlığa zarar veremez ve atıl kalmak suretiyle insanlığın zarar görmesine izin veremez.

Böylesi sorular, makinelere bu tercihleri doğru bir biçimde yapabilme, yani doğruyu yanlıştan ayırt edebilme kabiliyeti veren "makine etiği" sahasının oluşmasına neden olmaktadır. Ayrıca, karar kime aittir?

The Economist'e göre (2012) aktif deneyler aracılığıyla yeni bir etik yaklaşım geliştirilmelidir ve bilhassa üç alana odaklanılmalıdır: İlk olarak, makine yanlış yaparsa tasarımcı, programcı, imalatçı veya operatörün hatalı sayılıp sayılmayacağını belirlemek üzere yasalar belirlenmelidir. Sorumluluk tayin etmek, karar alma sürecinin arkasındaki akıl yürütmeyi açıklayabilmek için ayrıntılı bir kayıt sistemi gerekmektedir. Bu durumun, karar alma sistemlerinden ziyade, daha önceden belirlenmiş kurallara itaat eden sistemlerin tercih edilmesini sağlayacak şekilde tasarım açısından çıkarımları vardır. İkincisi, robotlara etik sistemler yüklendiğinde, bulundukları yargılar çoğu insana doğru gelmelidir. İnsanların etik çıkmazlara nasıl yanıt verdiği üzerine çalışan deneysel felsefe tekniklerinin de yardımı dokunmalıdır. Üçüncüsü, kendi araçları üzerinden birbirinden oldukça farklı kararlar alması muhtemel mühendisler, etikçiler, hukukçular ve karar alanlar arasında yeni bir disiplinlerarası işbirliği gerekmektedir. Her biri, bir arada çalışmaktan kazançlı çıkacaktır.

The Economist'te özetlenen durumun insan sonrası yanı, esas öznenin karar alma faktörü olarak bireyleşmiş bir benlik, bir insan varsaymamasıdır. Daha ziyade, Latour'un Aktör Ağ Kuramı'ndan çok da farklı olmayan, transversal bir karşılıklı bağlantı veya insan ve insan olmayan aktörlerin "montajı" tabir edebileceğim türden bir durum öngörmektedir (Law ve Hassard, 1999). *The Economist* gibi oldukça ihtiyatlı ve muhafazakar bir derginin, geliştirdiğimiz teknolojinin insan sonrası güçlerinin yarattığı güçlükle karşı karşıya kaldığında, hümanist değerler yerine pragmatik deneylere yüzünü dönmesi mühimdir. Bu benim açımdan üç yoruma yol açmaktadır: Birincisi, hümanist geçmişe nostaljik bir biçimde özlem duymak yerine yeni öznellik biçimleriyle ileriye dönük deneyler yürütmenin zamanının geldiğine kesinlikle katılıyorum. İkincisi, günümüz teknolojilerinin normatif olarak nötr yapısını vurgulamak istiyorum: İçsel

hümanist bir faillik bahşedilmiş değil onlara. Üçüncüsü, ileri kapitalizmin savunucuları, insan sonrasının yaratıcı potansiyelini, öyle görünüyor ki bu sistemin iyi niyetli ve ilerlemeci yeni-hümanist muhaliflerinden daha iyi anlıyor. Bir sonraki bölümde, çağdaş piyasa ekonomisinin geliştirdiği oportünist insan sonrasına döneceğim. Ortak noktaları, insan özne ve genel olarak insanlık üzerine ortak fikirlerimiz üzerine çalışma yolunda ısrarcı bir taahhüttür.

Hümanizm Sonrasının Eleştirelliği

Benim geliştirdiğim insan sonrası düşüncenin üçüncü kolu, hümanizm sonrası durum karşısında kavramsal ve normatif bir belirsizlik içerisinde değildir. Analitik hümanizm sonrasının ötesine geçip insan sonrası özneye dair olumlayıcı perspektifler geliştirmek istiyorum. Eleştirel hümanizm sonrasına doğru bir sıçrayış gerçekleştirme konusunda elbette hümanizm karşıtı köklerimden ilham alıyorum. Daha da spesifik olarak, insan sonrası koşulun üretken potansiyelini açımlama noktasında öne çıkan düşünce akımı, geneolojik olarak postyapısalcılara, feminizmin evrenselcilik karşıtlarına, Frantz Fanon'un (1967) ve hocası Aimé Césaire'in (1955) sömürgecilik karşıtı fenomenolojisine kadar geri götürülebilir. Sömürgecilik sonrası kuramcıların ve ırk kuramcılarının çalışmaları, Avrupa geleneği kadar, Batılı olmayan ahlaki ve entelektüel esin kaynakları tarafından da desteklenen, yerleşik, kozmopolit bir hümanizm sonrasıdır. Örnekler çeşitlidir ve bu kitabın sınırlarını aşan daha ayrıntılı bir analiz gerektirmektedir. Şimdilik anafikrine değineyim.[14]

Edward Said (1978) Batılı eleştirel kuramcıları, sömürge deneyimini, bunun şiddetli suistimallerini ve yapısal adeletsizliğini, sömürgecilik sonrası varoluşu da göz önünde bulundurarak Aydınlanma temelli seküler hümanizme dair makul bir akademik anlatı geliş-

14- Önemli örnekler: Avtar Brah'ın diaspora etiği (1996), Vandana Shiva'nın küresel olmayan yeni-hümanizmine (1997) benzemektedir. Afrika hümanizmi veya Ubuntu, Patricia Hill Collins (1991) ve Drucilla Cornell'in (2002) ilgisini çekmektedir. Daha göçebe damardan, Edouard Glissant'ın ilişkiler siyaseti (1997), çok dilli hibritliği çağdaş insan sonrası durumun merkezine yerleştirmektedir. Homi Bhabha'nın "subaltern sekülerizmi" (1994), Edward Said'in devasa mirasına dayanmaktadır.

tirme ihtiyacı konusunda uyaran ilk düşünürlerden biridir. Sömürgecilik sonrası kuram, bu görüşü akıl, seküler hoşgörü, yasa karşısında eşitlik ve demokratik idare ideallerinin, illaki ve aslında tarihsel olarak şiddetli tahakküm, dışlama ve sistematik ve araçsal olarak terörden bağımsız olmadığı mefhumuna evriltmiştir. Akıl ve barbarlığın, Aydınlanma ve korkunun karşılıklı olarak birbirleriyle çelişmediğini kabul etmek ne kültürel görecililiğe ne de ahlaki nihilizme, olsa olsa hümanizm mefhumunun ve bunun demokratik eleştiri ve sekülerlikle bağlantılarının radikal bir eleştirisine sebebiyet verir. Edward Said şu görüşü savunmaktadır:

> Hümanizm adına hümanizm karşısında eleştirel bir tutum takınmak mümkündür. Avrupamerkezcilik ve imparatorluk deneyimleri üzerinden hümanizmin ne şekilde suistimal edildiğini öğrenen kişinin, geçmişten edinilen muazzam dersleri özümseyecek şekilde kozmopolit, metne ve dile bağlı farklı bir hümanizm geliştirmesi (...) ve şimdinin çoğu sürgünde, sınırötesi ve evsiz yeni yeni ortaya çıkan fikirlerine ve akımlarına uyumlanması mümkündür.

Böylesi subaltern seküler mekanlar için mücadele vermek, kimi çevrelerde, "küresel siyaset ve ekonomi için küresel etik" olarak bilinen şey uğruna, insan sonrası sorgunun önceliğidir (Kung, 1998).

Paul Gilroy'un gezegen kozmopolitizmi (2000) de üretken bir çağdaş eleştirel hümanizm sonrası önermektedir. Gilroy hümanist Aydınlanma ideallerinin uygulanmasındaki kolektif başarısızlığımızdan, Avrupa'yı ve Avrupalıları sorumlu tutmaktadır. Feministler gibi ırk kuramcıları da, tarihsel olarak hiçbir zaman hak kazanamadıkları bir özne konumunun yeniden inşası karşısında şüpheci bir tutum takınmaktadır. Gilroy sömürgecilik ve faşizmi Avrupalıların Aydınlanma ideallerine ihaneti olarak görürken, Avrupalıları kendi etik ve siyasi başarısızlıklarından sorumlu tutarak yine bu idealleri savunmakta kararlıdır. Irkçılık ortak insanlığı bölerek, beyazlığı her türlü etik duyarlılıktan koparıp beyazları insandan öte ahlaki bir konuma indirgemektedir. Beyaz olmamayı da insanın altında bir ontolojik konuma indirgediği gibi, onları cinayete varan şiddete ma-

ruz bırakmaktadır. Bir dizi beyaz, siyah, Sırp, Ruandalı, Teksaslı milliyetçinin ve diğer milliyetçilerin, köktenci etnik fark çağrılarına katı bir biçimde karşı çıkan Gilroy, Deleuze'ün "mikro faşizmler" olarak tabir ettiği durumu, içinde bulunduğumuz küresel zamanların salgını olarak görüp reddetmektedir (Deleuze ve Guattari, 1987). Etik dönüşüm alanını, yeni başat bir milliyetçi kategori iddiasına değil, tek tek bütün milliyetçi kategorilerin eleştirisine yerleştirmektedir. Diasporaya mahsus hareketliliği ve kültürler ötesi karşılıklı bağlantılı olmayı, milliyetçi güçlere karşı mobilize etmektedir. Kati bir biçimde ırkçılık karşıtı, hibrit ve kozmopolitan olma kuramıdır bu karışım. Ulus devletlerin süregiden gücü karşısında Gilroy, kölelik karşıtı hareket, feminizm, sınır tanımayan doktorlar gibi transversal hareketlerin olumlayıcı siyasetini savunmaktadır.

Eleştirel hümanizm sonrası durumun günümüzde yeniden yapılandırma biçimleri için bambaşka ve güçlü bir ilham kaynağı da ekoloji ve çevreciliktir. İnsan-olmayan veya "yeryüzüne ait" başkaları da dahil olmak üzere, benlik ve başkaları arasında daha da kapsamlı bir karşılıklı bağlantıya dayanmaktadır bu hareketler. Bu başkalarıyla ilişkilenme pratiği, benmerkezci bireyciliğin reddini gerektirir ve buna dayanmaktadır. Kişisel çıkarların daha kapsamlı bir topluluğun refahıyla daha farklı bir biçimde, çevresel karşılıklı bağlantılar üzerinden birleşmesini sağlamaktadır.

Çevreci kuram, hümanizmde Erkekinsanın her şeyin ölçüsü olmasıyla, doğanın sömürülmesi ve tahakküm altına altmması arasındaki bağlantıya dikkat çekerek bilim ve teknolojinin suistimal edilmesine karşı çıkar. Her ikisi de, yapısal "ötekilere" epistemolojik ve fiziksel şiddet uygulamaktadır ve Avrupa Aydınlanması'nın "akıl" idealine bağlıdır. Hâkimiyeti, "ötekiler" karşısında rasyonel, bilimsel kontrole denk tutan dünya görüşü, bütün yaşayan madde ve insan kültürlerinin çeşitliliğine saygı duyulmasına da mâni olmaktadır (Mies ve Shiva, 1993). Çevreci alternatif, kozmoloji, antropoloji ve sekülerizm sonrası çoğu feminist maneviyat, hem insan hem de insan olmayan çeşitliliği saygı ihtiyacı çerçevesinde bir araya getiren yeni bütüncül bir yaklaşımdır. Bilhassa, Shiva ve Mies, yeni, somut bir evrensellik biçimi uğruna yürütülen bu mücadelede, yaşa-

mın sürdürülmesine dönük bir maneviyatın önemini vurgulamaktadır. Bu tutum, Batı hümanizmine ve Batı'nın, bilim ve teknoloji aracılığıyla kalkınmanın önkoşulu olarak rasyonelliğe ve sekülerliğe yatırım yapmasına karşıdır. Bütüncül bir bakış açısından, "dünyanın yeniden büyülenmesi" (1993:18) veya yeryüzünün ve bunca vahşice birbirinden ayrılmışların iyileştirilmesi çağrısında bulunurlar. Doğal gereksinim sahasından özgürleşmeyi vurgulamak yerine, Shiva bizzat bu sahada ortaya çıkan ve onunla uyum içinde bir özgürleşme türünü savunmaktadır. Bu bakış açısı değişimi, beraberinde eril davranış biçimlerine öykünme olarak eşitlik idealinin eleştirisini ve bu ideal üzerine inşa edilen, dünya ölçeğinde piyasa tahakkümüyle uyum içerisindeki kalkınma modelini reddetmektedir.

Shiva gibi ekolojist hümanizm sonrası düşünürler, her ne kadar biraz bile olsun modernizm "sonrası", sömürgecilik sonrası veya feminizm sonrası görüşlere benzer ne varsa mesafelenmek için oldukça özen gösterse de, paradoksal bir biçimde insan sonrası eleştirilerin epistemik öncüllerini paylaşırlar. Örneğin küreselleşmiş ileri kapitalizmin etkileri dolayısıyla homojenleşmiş kültürlere yönelik eleştirilerinde, postyapısalcı nesille hemfikirdirler. Alternatif olarak, Batılı olmayan yeni-hümanizme dayalı sağlam bir çevrecilik modeli de önermektedirler. Mies ve Shiva için önemli olan, dünya ölçeğinde, insanlar arasındaki karşılıklı bağlantı hâlinde olma anlamında yeni evrensel değerlere karşı duyulan ihtiyacın bir kez daha doğrulanmasıdır. Bu yüzden, evrensel ihtiyaçlar evrensel haklara dahil edilir ve yiyecek, barınma, sağlık, güvenlik gibi temel ve somut ihtiyaçlar ve eğitim, kimlik, haysiyet, bilgi, duygulanım, haz ve ihtimam gibi daha üst düzey kültürel ihtiyaçları mümkün olan en geniş hâliyle kapsar. Bu durum, yeni etik değerlere dönük yerleşik iddiaların maddi zeminini oluşturur.

Böylece yeni bir ekolojik hümanizm sonrası, küreselleşme çağında iktidar ve salahiyet mevzularını ortaya atmaktadır; bir önceki hümanist merkezi teşkil eden öznelerin ve ayrıca ileri postmodernitenin pek çok dağınık iktidar merkezlerinden birinde yer alanların, kendi üzerine düşünmesini salık verir (Grewal ve Kaplan, 1994).

Kendi eserlerimde eleştirel insan sonrası özneyi, çoklu aidiyetle-

rin 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, iliştirilmiş ve bu hâliyle de kısmi bir hesap verebilirlik biçimi ifade etmektedir.

Bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, ben karmaşıklıktan yanayım ve oluş etiğine dayalı radikal bir insan sonrası öznelliği savunuyorum. Odak noktası böylece üniter bir öznellikten göçebe öznelliğe kayarken, yüksek düzeyli hümanizm ve çağdaş varyasyonlarına da karşı durmaktadır. Bu görüş bireyciliği reddederken, görecelik ve nihilist yenilgiyi kabullenmeye karşı da eşit derecede mesafelenmektedir. Klasik hümanizmin standartlaşmış çizgilerinin tanımladığı bireysel öznenin çıkarlarından tamamen farklı bir etik bağı savunmaktadır. 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.

Eleştirel hümanizm sonrası ve insanmerkezciliğin ötesine geçme arasında benim açımdan zaruri bir bağlantı vardır. Bu hamleye, Yaşam mefhumunu insan olmayana veya *zoe*'ye doğru genişletmek diyorum. Bu durum hibritlik, göçebelik, diasporalar ve melezleşme süreçlerini, insan ve insan olmayan özneler arasında öznellik, bağlantı ve topluluk iddialarını yeniden temellendirmeye dönük araçlara aktaran bir konum olarak radikal insan sonrası düşüncenin ortaya

çıkmasına neden olmaktadır; argümanın bir sonraki adımı bu olacaktır ve bunu da 2. Bölüm'de özetleyeceğim.

Sonuç

Bu bölümde, alternatif eleştirel hümanizm sonrası biçimlerin yükselişi de dahil, insan sonrası durumun mümkün çoklu jeneolojileri üzerinden kendi güzergahımın izini sürdüm. Bu yeni oluşumlar, bir zamanlar her şeyin ölçüsü olan şu "Erkekinsanm" ölümü üzerinden öne sürülmektedir. Avrupamerkezcilik, erillik ve insanmerkezcilik, karmaşık, içsel olarak farklılaşmış olgular olarak ortaya konulmaktadır. Bu da tek başına, bizzat hümanizm kavramının son derece karmaşık karakterine ayak uydurarak gerçekleşmektedir. Aslında pek çok hümanizm biçimi vardır; neslim ve jeopolitik konumum gereği, benim kendi güzergahım bilhassa tek bir jeneolojik çizgiyle mücadele hâlindedir:

> Avrupa burjuvazisinin (modernite üzerine) tahakküm kurduğu romantik ve pozitivist hümanizmler, dünyayı sarsan devrimci hümanizm ve bunu evcilleştirmeye çalışmış liberal hümanizm, Nazilerin hümanizmi ve onların kurbanlarının ve muhaliflerinin hümanizmi, Heidegger'in hümanizm karşıtı hümanizmi ve Foucault ve Althusser'in hümanist hümanizm karşıtlığı, Huxley ve Dawkins'in seküler hümanizmi veya Gibson ve Haraway'in hümanizm sonrası. (Davies, 1997:141)

Bu farklı hümanizmlerin tek bir doğrusal anlatıya indirgenememesi, sorunun ve hümanizmin aşılması girişimlerine içkin paradoksların bir parçasını teşkil etmektedir. Yerine getirilmemiş vaatleri ve üstlenilmemiş vahşeti göz önünde bulundurulduğunda, bu mefhumu aşmanın tarihsel, etik ve siyasi gerekliliği benim nezdimde son derece açıktır. Bu süreci desteklemenin mühim bir yöntemsel ve taktik ölçütü, mevki siyaseti veya konumlanmış ve hesap verilebilir bilgi pratikleri uygulamaktır.

Üç elzem görüşle bu bölümü bitireceğim: ilki, insan sonrası dö-

nüm noktasının envanterini çıkarabilecek, böylece hümanizmin düşüşünü üstlenebilecek bir özne kuramına ihtiyacımız olduğu. İkincisi, Batılı felsefi geleneğin içinde ve dışında eleştirel insan sonrası konumların yaygınlaşmasının gösterdiği üzere klasik hümanizmin sonu, bir kriz olmadığı gibi olumlu sonuçlar içermektedir. Üçüncüsü, ileri kapitalizm, Batılı hümanizmin gerilemesinin yol açtığı imkanları ve kültürel hibritleşme kaynaklı küreselleşme süreçlerini hissetme ve sömürme hususunda elini çabuk tutmuştur. Bu sonuncu mevzuyu bir sonraki bölümde ele alacağım için diğer iki noktaya dair bir şeyler söyleyeyim.

İlk olarak, Avrupa hümanizminin gerilemesi anlamına gelmesi hasebiyle, etik ve siyasi öznellik için sağlam bir temel geliştirmek için insan sonrası koşulun çıkarımları üzerine çalışmamız gerekmektedir. Önümüzdeki iki bölümde de göreceğimiz üzere insan sonrası dönem çelişkilerle doludur. Etik değerlendirme, siyasi müdahale ve normatif edim çağrısında bulunmaktadır. Öyleyse, insan sonrası özne postmodern değildir; yani temelcilik karşıtı değildir. Yapıbozumcu da değildir çünkü dilbilimsel olarak tesis edilmemiştir. İnsan sonrası öznelliğin, bölüm boyunca vurguladığım üzere, daha ziyade materyalist ve vitalist, cisimleşmiş ve iliştirilmiş, feminist "mevki siyaseti" uyarınca sıkı sıkıya bir yerlerde mevkilenmiş olduğunu savunuyorum. Özne konusuna bu kadar vurgu yapmamın nedeni, hem materyalist hem de bağıntısal, "doğa-kültürel" ve kendi kendini örgütleyen bir öznellik kuramının zamanımızın karmaşasına ve çelişkilerine uygun eleştirel araçlar geliştirmek için elzem olmasındandır. Sadece analitik insan sonrası bir düşünce biçimi yeterince ilerlemektedir. Bilhassa da ciddiyetle özneyle ilgilenmek, çağdaş küresel kültürü ve bunun insan sonrası imalarını anlamanın mümkün olmadığı yaratıcılık, tahayyül, arzu, umutlar ve istekleri göz önünde bulundurmamıza imkan verir (Moore, 2011). "Şimdiye layık" bir özne görüsüne ihtiyacımız var.

Bu da bizi ikinci yorumuma götürmektedir: "Yöntemsel milliyetçilik" (Beck, 2007) anlamında Avrupamerkezcilik konusu ve bunun uzun zamandır hümanizmle bağı. Çağdaş Avrupalı bilgi özneleri, geçmişlerinden ve bunun şu anda yürüttükleri siyaset üze-

rine düşen uzunca gölgesinden sorumlu olduğu etik zorunluluğu üstlenmelidir.[15] Avrupa'nın kucaklaması gereken yeni misyon, dar kafalı kişisel çıkarlar, hoşgörüsüzlük ve başkalarına yabancı düşmanlığının reddine yönelik eleştiriyi içermelidir. Çağdaş Avrupa'da ırkçılığın yükünü taşıyan göçmenlerin, mültecilerin ve sığınmacıların kaderi, Avrupalı zihnin kapatılmasının temsilidir.

Avrupalı ve Avrupamerkezci evrensel, rasyonel öznelliğe dayanmayan, daha ziyade Avrupa'nın emperyal, faşist ve demokratik olmayan eğilimlerinden koparak radikal bir dönüşümle yeni bir gündem oluşturulmalıdır. Bu bölümün başlarında belirttiğim üzere, yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren felsefi hümanizmin içinde bulunduğu kriz, -ki "Erkekinsamn" ölümü olarak da bilinmektedir- emperyal bir dünya gücü olarak Avrupa'nın jeopolitik konumunun gerilemesine dair daha kapsamlı endişeleri yansıtmakta ve yoğunlaştırmaktadır. Avrupa hümanizmi söz konusu olduğunda, kuram ve dünya-tarihsel olgular bir arada işlemektedir. İki boyut arasındaki bu rezonans sayesinde eleştirel kuram Avrupa üzerine tartışmaya benzersiz bir katkıda bulunmaktadır.

İnsan sonrası durumun, küresel kapitalizmin hem muzaffer hem de sürdürülebilirlik ve toplumsal adalet açısından açıkça yetersiz kaldığı bir çağda (Holland, 2011), Avrupa için yeni bir rol belirleme görevini kolaylaştırabileceğine inanıyorum. Bu umut veren inanç, tarihsel bir olay olarak Avrupamerkezciliğin gerilemesini ifade eden ve kolektif kimlik algımızda nitel bir bakış açısı değişimine çağrıda bulunan milliyetçilik sonrası yaklaşıma dayanmaktadır (Habermas, 2001; Braidotti, 2006). Alternatif bir kozmopolitlik üzerine mükemmel çalışmasında Seyla Benhabib (2007) Avrupa'yı dönüşüm alanı olarak ele almaktadır. Çoğulcu kozmopolitan pratik vurgusu ve mültecilerle -göçmenler dahil- devletsiz insanların haklarına bağlılığı, klasik evrenselci kozmopolitlik mefhumlarını yenileyerek, konumlanmış ve bağlama özel pratikler çağrısında bulunmaktadır. Bu, olumlu anlamda, konumlanmış insan sonrası etiğimle rezonans hâlindedir. Öyleyse, insan sonrası eleştirel kuramın öncelikli görev-

15- Morin (1987), Passerini (1998), Balibar (2004) ve Bauman'ın (2004) da iddia ettiği üzere.

lerinden biri, pan-insan kozmopolit bir bağla, bu farklı özne konumlarının, insan sonrası yeniden inşalarına sıçrama tahtası işlevi görecek şekilde doğru ve kesin kartografiler çizmektir.

Daha da spesifik olarak, Habermas'ın sosyal demokrat özleminin ötesine geçerek, "azınlık-oluş" veya Avrupa'nın göçebe-oluşunu savunacağım (Deleuze ve Guattari, 1987; Braidotti, 2008). Bu, bir yanda küresel ve kültürel olarak çeşitli bir Avrupa, öte yanda Avrupa kimliğine dair dar ve yabancı düşmanı tanımlar gibi pek çok ikili tuzağı aşma yollarından biridir. Avrupa'nın göçebe-oluşu, milliyetçiliğe, yabancı düşmanlığına ve ırkçılığa, yani eski emperyal Avrupa'nın kötü alışkanlıklarına karşı direnci içermektedir. Bu hâliyle geçmişin büyüklenmeci ve saldırgan evrenselciliğinin karşıtıdır ve bunun yerine konumlanmış ve hesap verebilir bir perspektif sunmaktadır. Aynı zamanda "Kale Avrupa" sendromuna da karşı dururken, toplumsal adalet için bir araç olarak hoşgörüyü yeniden canlandırarak yeni bir siyasi ve etik projeyi kucaklamaktadır (Brown, 2006).

İnsan sonrası dönüm noktası, sadece hümanizmin beşiği olarak Avrupa fikrine odaklanılmasını, kendisine eşsiz bir tarihsel amaç atfeden türden bir evrenselcilik benimseyerek yerinden ettikçe, söz konusu projeyi destekleyebilir ve güçlendirebilir. Avrupa'nın azınlık ve göçebe-oluş süreci, Avrupa'nın misyonerce kendisine biçtiği sözde dünyanın merkezi olma rolünü içermektedir. Eğer, çoklu etik, multimedya toplumu yönünde toplumsal-kültürel bir mutasyon mevcutsa, dönüşüm sadece "ötekiler" kutbunu etkileyemez. Eşit ölçüde, "aynının", bir zamanların merkezinin konumunu ve ayrıcalığını da yerinden etmelidir. Yeni bir milliyetçilik sonrası göçebe Avrupa kimliği geliştirme projesi, mevcut ulusa bağlı kimliklerle özdeşleşmenin tersine çevrilmesini gerektirdiği ölçüde elbette güç olacaktır. Bu proje aslen siyasidir, ama değişim inancı, görüsü ve bu yönde aktif bir arzudan ibaret güçlü bir duygulanım merkezi vardır. Bu alternatif oluşları kolektif olarak güçlendirebiliriz.

İnsan sonrasına ilişkin hassasiyetim hayalperest, hatta sabırsız görünebilir ama son derece ileriye dönüktür; yani en sevdiğim ifadeyle, olumlayıcıdır. Olumlayıcı siyaset, alternatif görüler ve projeler peşinde eleştiriyi yaratıcılıkla birleştirir. Benim açımdan insan

sonrası durumun zorluğu, pek çok karmaşık güzergaha evrilmiş hümanizmin savunduğu tekçi özne konumunun gerilemesinin sunduğu fırsatı kavramaktan ibarettir. Örneğin endüstrileşme sonrası etnik duyargalarımıza çoktan dahil olmuş kültürel geçişme ve temkinli gibi görünen eşit fırsatlar imajımızın altında kıpırdanan yeni toplumsal cinsiyet ve cinsellik kompozisyonları, bir krizin göstergeleri olduğu gibi, üretken olaylardır. Henüz el atılmamış kaynaşma, topluluk oluşturma ve güçlenme imkanlarını devreye sokan yeni başlangıç noktalarıdır bunlar. Benzer bir biçimde çağdaş biyogenetik, çevre, nöroloji bilimleri ve diğer bilimler öncülüğünde bilimsel devrim akımları, kurulu öznellik pratikleri ve tanımlarına güçlü alternatifler yaratmaktadır. Hümanist geçmişin kurumsallaştırdığı tortul düşünme alışkanlıklarına düşmektense, insan sonrası koşullar, zamanımızın karmaşası ve paradokslarına yönelik bir adım atmaya teşvik etmektedir bizleri. Bu ödevi yerine getirmek içinse yeni bir kavramsal yaratıcılığa ihtiyaç duymaktayız.

II

İnsanmerkezcilik Sonrası: Türlerin Ötesinde Yaşam

George Eliot'un düzyazılarını, en sevdiğim filozof Spinoza'yı İngilizceye tercüme ettiğini öğrenmemden çok önce de beğenirdim. Mary Evans pek çok yeteneğe sahip bir kadındı ve *Middlemarch*'ın (1973) Dorothea'sıyla veya *The Mill of the Floss*'un (2003) Maggie'siyle kendisini özdeşleştirmiş olanlar, dünyanın dönmesini sağlayan duygulanımsal ilişkiler kesişiminden ibaret monist bir evrene, itaatkar ve kaçınılmaz biçimde adım attığının bilişsel düzeyde farkına varamayabilir. George Eliot aynı zamanda en sevdiğim cümlelerin yazarıdır:

> Sıradan insan yaşamının tümüne dair keskin bir görüş ve hisse sahip olsaydık eğer, çimenin büyümesini ve salyangozun kalp atışını duymak gibi olurdu bu, ve sessizliğin öte tarafındaki bu kükreyiş karşısında son nefesimizi vermemiz gerekirdi. Öyle ya, en süratlimiz, ahmaklıkla çepeçevre dolanıp durur etrafta. (Eliot, 1973:226)

Sınırları çizilmiş kimliklere ve etkin toplumsal etkileşime yol açan kentli, medeni görünümün ötesinden gelen kükreme, medeniyetlerin, toplumların ve bunların öznelerinin inşasının altında yatan ham kozmik enerjinin Spinozacı göstergesidir. Vitalist materyalizm, esasında, kozmik titreşimlerin içselleştirilmiş kertiği olarak öznenin içerisinde (Deleuze, 1992; Deleuze ve Guattari, 1994) kendi içine

katlanan bu dışsal boyutu anlamamıza yardımcı bir kavramdır. Yine insanmerkezciliği aşmayı amaçlayan insan sonrası duyarlılığın da kalbinde yatmaktadır.

Bu epey derin fikirlerin bir kısmını açayım. "Monist evren", madde, dünya ve insanların içsel ve dışsal karşıtlık ilkeleri uyarınca yapılandırılmış düalist teşekküller olmadığını öne süren Spinoza'nın temel bir kavramıdır. Burada eleştirinin açık hedefi Descartes'ın meşhur zihin-beden ayrımıdır; ancak Spinoza söz konusu olduğunda kavram daha da ileri gitmektedir: Madde tektir, kendini ifade etme arzusuyla harekete geçmektedir ve ontolojik olarak özgürdür. Olumsuzluğa ve şiddetli diyalektik karşıtlıklara atıfta bulunulmaması, Hegel ve Marksist Hegelciler nezdinde yoğun eleştirilere neden olurken, Spinoza'nın monist dünya görüşü, siyasi olarak verimsiz ve esasen holist olarak görülmüştür. Bu durum, Fransa'da 1970'lerin sonunda yeni bir akademisyen dalgası tarafından Spinoza monizminin, tam da Marksizmin kimi çelişkilerine panzehir olduğu söylendiğinde ve Hegel'in Marx'la ilişkisini açıklığa kavuşturmak üzere rehabilite edildiğinde büyük ölçüde değişmiştir.[16] Esas fikir, diyalektik karşıtlıkları aşmaktır ve bu da Hegelci şemaya alternatif olarak bizzat materyalizmin diyalektik olmayan yorumlarının üretilmesine neden olmuştur (Braidotti, 1991; Cheah, 2008). Öyleyse "Spinozacı miras" son derece aktif bir monizm kavramı içermektedir ve bu durum, modern Fransız filozofların maddeyi yaşamsal ve kendini örgütleyecek şekilde tanımlamalarına, böylelikle de sarsıcı "vitalist materyalizm" bileşimini üretmelerine mahal vermiştir. Bu yaklaşım her tür aşkınlık biçimini reddettiğinden, aynı zamanda "radikal içkinlik" olarak da bilinmektedir. Monizm, farkın, diyalektik şema dışında, hem içsel hem de dışsal kuvvetler tarafından çerçevelendirilen ve çoklu başkalarıyla ilişkinin asli rolü üzerine temellenen karmaşık bir farklılaşma süreci olarak konumlandırılmasına neden olmuştur.

16- Althusser'in etrafında toplanan grup 1960'ların ortasında tartışmaya başlamıştır. Deleuze'ün ezber bozan Spinoza çalışması 1968'e aittir (İngilizcesi 1990'da yayımlanmıştır). Macherey'nün Hegel-Spinoza analizi 1979'da (İngilizcesi 2011'de yayımlanmıştır), Negri'nin Spinoza'da tahayyül üzerine eseriyse 1981'de yayımlanmıştır (İngilizcesi 1991'de yayımlanmıştır).

Bana kalırsa bu monist öncüller, klasik hümanizme bel bağlamayan ve ihtiyatla insanmerkezcilikten kaçman insan sonrası bir öznellik kuramının yapıtaşlarıdır. Spinoza için merkezi önem taşıyan maddenin birliğine yapılan vurgu, yaşayan maddenin kendini örgütleyen veya "akıllı" yapısına dair güncellenmiş bilimsel anlayış tarafından pekiştirilmektedir. Bu fikirler çağdaş biyobilimler, sinirbilim, bilişsel bilimler ve ayrıca bilgi sektöründe görülen yeni ilerlemelerle desteklenmektedir. İnsan sonrası özneler daha önce hiç görülmemiş oranda teknolojinin dolayımındadır. Örneğin günümüzde sinirbilimde görülen zihin-bedenin karşılıklı ilişkisine dair yeni gelişmeler, yeni-Spinozacı bir yaklaşımı desteklemekte ve daha da genişletmektedir (Damasio, 2003). Bana kalırsa monizm, yaşayan bütün maddelerin birliği ve çağdaş öznelliğin genel referans sistemi olarak insanmerkezcilik sonrasıyla doğrudan ilişkilidir.

Küresel Uyarı

George Eliot'un eserleri, bu materyalist (veya bölümün ilerleyen kısımlarında tartışacağım üzere "madde-gerçekçi") dünya görüşünün en azından kimi vasıflarını fark etmemizi sağlayan iyi kılavuzlardır. İnsanmerkezcilik sonrası evrenin varsayımlarının ve öncüllerinin çoğu, ifadenin bugünlerde kazandığı yaygınlığın aksine, genel kanıya ters olduğundan böylesi bir desteği hoş karşılayabiliriz. Örneğin ana akım tartışmalarda insan sonrası, genellikle iklim değişikliği tehdidi veya insan gelişiminin potansiyeline duyulan övgünün aşırılıklarına dair kaygıyla bir arada anılıyor. Öte yandan, akademik kültürde insanmerkezcilik eleştirisinin, bir önceki bölümde incelediğim insan sonrasına dair dönüştürücü gündemden bile daha sarsıcı çıkarımları mevcuttur. Küreselleşme ve teknoloji güdümlü dolayım biçimlerinin üst üste binmiş etkileriyle bağlantılı olarak insanmerkezcilik sonrası dönüm noktası, insanı kalbinden vururken, bir zamanlar *anthropos*'u tanımlamış parametreleri de değişmektedir.

Bu bölümde, insanmerkezcilik sonrasına nazaran insan sonrası meselesinin, hümanizm sonrasından tamamen farklı olduğunu iddia edeceğim. Hümanizm sonrasına nazaran insan sonrası, esasen

felsefe, tarih, kültür araştırmaları ve genel anlamda klasik beşeri bilimleri harekete geçirirken, insanmerkezcilik sonrası meselesi, aynı zamanda bilim ve teknoloji araştırmaları, yeni basın ve dijital kültür, çevrecilik ve yeryüzü bilimleri, biyogenetik, sinirbilim ve robot bilimleri, evrim kuramı, eleştirel hukuk kuramı, primatoloji, hayvan hakları ve bilimkurguyu da içermektedir. Bu üst düzey disiplinler ötesi konum, tek başına mevzuya ekstra bir karmaşıklık katmıştır. Benim içinse esas soru şudur: İnsanmerkezcilik sonrası yaklaşım, çağdaş öznellik ve özne-oluşumuna dair hangi görüşlere zemin hazırlamaktadır? İnsanmerkezli öznenin ardından ne gelecektir?

Bu perspektif değişimine nasıl tepki vereceği, büyük ölçüde kişinin teknolojiyle ilişkisine bağlıdır. Bizzat epey teknolojisever biri olarak bu hususta oldukça umutluyum. Bu teknolojilerin özgürleştirici ve hatta normları yerle bir edici potansiyelini, kendilerini ya öngörülebilir muhafazakar bir profile ya da bireyciliği besleyen ve şişiren kâr odaklı sisteme endekslemeye teşebbüs edenler karşısında her zaman şiddetle savunacağım. Çağımızın en keskin paradokslarından birinin, tam da teknoloji dolayımındaki dünyamız için alternatif, siyasi ve etik faillik kiplikleri bulmakla yerleşik zihinsel alışkanlıkların ataleti arasındaki gerilim olduğunu düşünüyorum. Donna Haraway bu durumu kendine özgü zekasıyla şöyle ortaya koymaktadır: Makineler öyle canlı, insanlarsa o kadar atıl ki! (Haraway, 1985). Bunu yansıtırcasına, bilim ve teknoloji araştırmaları şimdilerde akademik kurumlarda kıpır kıpır bir alanken, beşeri bilimlerin başı ciddi biçimde belada.

İnsanmerkezciliğin yerinden edilmesinin vuku bulduğu küresel bağlamın kimi vasıflarını açıklığa kavuşturmakla işe koyulmak faydalı olabilir. Daha önce de iddia ettiğim üzere (Braidotti, 2002, 2006) ileri kapitalizm, metalaştırma uğruna aktif bir biçimde farklar üreten bir eğirme tezgahıdır. "Yeni, dinamik ve müzakere edilebilir kimlikler" etiketi altında paketlenmiş, yersiz yurtsuzlaştırılmış farklar çarpanı ve tüketim malları arasında bitmez bir tercihtir. Bu mantık seçeneklerin çoğalmasını ve vampirane tüketimi tetiklemektedir. Bu seçeneklerin çoğu, füzyon adı verilen aşçılık yönteminden "dünya müziğine" dek kültürel "ötekilere" ilişkindir. Yeni organik ye-

mek endüstrisine dair analizinde Jackie Stacey (Franklin vd., 2000) harfiyen, küresel ekonomiyi yediğimizi söylemektedir. Paul Gilroy (2000) ve Celia Lury (1998) bunu giydiğimizi, dinlediğimizi ve ekranlarımızdan günbegün izlediğimizi de anımsatmaktadır.

Malların, verinin, sermayenin, bitler baytlar dolusu bilginin küresel dolaşımı günbegün çağdaş öznelerin etkileşimlerini şekillendirmektedir. Tüketiciler her adımda çoklu ama gerçekten seçme özgürlüğüne farklı derecede hitap eden tercihlerle karşı karşıyadır. Bir zamanlar zaruri bir iş olan banka şubesine telefon etmekte meydana gelen dönüşümlere bir bakın en azından. Şu anda ya otomatların üstlendiği bir sonraki önceden kaydedilmiş mesaj ağına bizi ileten bir dizi sayı altkümesine sahip insan sonrası bir cevaplama sistemiyle karşılaşıyor ya da gerçek bir insan sesi duyduğumuzda, bunun gelişmekte olan ekonomisiyle kilometrelerce uzaktaki ülkelerden birindeki çağrı merkezinden geldiğini bildiğimiz hâlde, bir ses duyduğumuz için rahatlıyoruz. Bunun sonucunda da, telefon etmek hiç olmadığı kadar ucuz olmasına rağmen, pek çok yeni engele takıldığımız için çağrıların süresi her koşulda uzuyor. Elbette, bütün bunların yerini internet üzerinden işlemler alıyor, ama burada ekonomik sistemimizin sarmallar çizen diferansiyel kuvveti o dereceye ulaştı ki, sırf aynı yerde kalmak için, otomatların yanıtları veya kıtalarötesi telefon hatlarından iki kat daha hızlı olmamız gerektiğini söylemeye çalışıyorum.

Öyleyse çağdaş küresel ekonominin en belirgin özelliği teknobilimsel yapısıdır. Farklı ve daha önceden farklılaşmış teknoloji kolları, insan sonrası kıyametin dört atlısı olan nanoteknoloji, biyoteknoloji, bilgi teknolojisi ve bilişsel bilimler arasındaki yakınlığa dayanmaktadır. Çağdaş kapitalizmin biyogenetik yapısı, insan sonrasına dair tartışmalar açısından bilhassa mühim ve merkezidir. Bu vasıf, İnsan Genomu Projesi'ni, kök hücre araştırmalarını ve hayvanlara, tohumlara, hücrelere ve bitkilere biyoteknolojik müdahaleyi de içermektedir. Esasında ileri kapitalizm, yaşayan her şeyin bilimsel ve iktisadi olarak kontrol altına alınmasına yatırım yapar ve bundan kâr eder. Bu bağlam, bizzat Yaşamın ticaretini yapan piyasa güçlerinin sahip olduğu paradoksal ve son derece oportünist bir insanmer-

kezcilik sonrası biçimidir.

Yaşamın biyogenetik ileri kapitalizm tarafından metalaştırılmasıysa karmaşık bir meseledir. Şu argümanı ele alalım: Moleküler biyoloji alanındaki muazzam bilimsel ilerlemeler, maddenin kendini örgütlediğini (otopoietik) öğretmiştir; ancak monist felsefe, maddenin aynı zamanda yapısal olarak ilişkisel, bu yüzden de pek çok ortama bağlı olduğunu söylemektedir. Bu görüşler, canlılığın zeki olmasının veya kendini örgütleme kabiliyetinin, bireysel insan benliğinin içsel geribesleme döngülerine mahkum edilemeyen, canlı maddenin tamamında mevcut bir kuvvet olduğu fikriyle bütünleşmektedir. Ancak madde neden bu kadar zekidir? Hem kendi bilgi bariyerlerini konuşlandıran hem de toplumsal, psişik ve ekolojik ortamlarla çoklu biçimlerde etkileşim hâlinde olan bilgi kodları tarafından harekete geçirildiğinden (Guattari, 2000). Bu karmaşık kuvvetler ve veri akışları sahasında öznellik ne durumdadır? Benim argümanım, bunun bütün bu unsurların kümülatif etkisiyle üretilen genişlemiş bir ilişkisel benlik hâlini aldığıdır (Braidotti 1991, 2011a). İnsan sonrası öznenin ilişkisel kapasitesi, sadece bizim türümüzü değil, bütün insanmerkezci olmayan unsurları kapsamaktadır. Yaşayan madde -ki eti de kapsamaktadır- zekidir ve kendi kendini örgütlemektedir; ve böyle olmasının nedeni organik yaşamın geri kalanıyla bağlantıda olmasıdır. Bu yüzden, tamamen toplumsal inşacı yöntemle çalışmak yerine, *zoe* olarak kodladığım Yaşamın insani olmayan yaşamsal kuvvetinin altını çiziyorum.

İnsanmerkezcilik sonrasına, "bizzat yaşam siyasetinin" ortaya çıkışı da denmektedir (Rose, 2007). Bütün diğer türler karşısında tek bir türün, yani insanın özel mülkü ve devredilemez hakkı olarak kodlanmak veya önden belirlenerek, verili olarak kutsallaştırılmak şöyle dursun, Yaşam süreç olarak öne sürülür, interaktif ve açık uçludur. Yaşayan maddeye dair vitalist yaklaşım, geleneksel olarak ister organik ister söylemsel olsun, *antropos*'a tahsis edilen yaşam parçasıyla, yani *bios*'la, *zoe* olarak da bilinen hayvan ve insani-olmayan daha geniş yaşam parçası arasındaki sınırı yerinden eder. Bizzat yaşamın dinamik ve kendini örgütleyen yapısı olması hasebiyle *zoe* (Braidotti, 2006, 2011b) üretken canlılık demektir. Daha önce ayrı tutulan tür-

ler, kategoriler ve alanları kesen ve yeniden birbirine bağlayan transversal bir kuvvettir. Bana kalırsa *zoe* merkezli eşitlikçilik, insanmerkezcilik sonrası dönüm noktasının kalbidir: İleri kapitalizmin mantığını oluşturan Yaşamın türler ötesi metalaştırılması karşısında materyalist, seküler, temellenmiş ve duygusal olmayan bir yanıttır bu. Toplumsal ve kültürel kuramın, bir diğer kültür olan pozitif bilimlerin gerçekleştirdiği muazzam ilerlemelere olumlayıcı bir tepkisidir de. İkisinin arasındaki ilişkiyi 4. Bölüm'de ele alacağım.

Öyleyse çağdaş, biyoteknolojinin dolayımındaki bedenlerin muktedir olduğu şeyler üzerine deneyler yapmayı amaçlayan bir insan sonrası özne kuramı ortaya çıkmaktadır. Çağdaş öznellikle gerçekleştirilen bu kâr amacı gütmeyen deneyler, doğa-kültür sürekliliğinde işleyen ve teknolojinin dolayımında genişlemiş ilişkisel bir benliğin sanal imkanlarını edimsel hâle getirir.

Farklı öznellik uygulamalarına yönelik kâr amacı gütmeyen bu deneysel yaklaşımın, çağdaş kapitalizmin ruhuna pek de uygun olmaması şaşırtıcı değil. Bireycilik kisvesi altında nicel bir tüketim tercihinin kamçılandığı bu sistem, tekbiçimlilik ve hâkim ideolojiye uyumu başarıyla teşvik eder. İleri kapitalizmin ve inkar edilemez başarısının sapkınlığı, yeni özne biçimleriyle deneyler yapma ihtimalini, yeniden, yine kâr ilkesine bağlı olarak fazlaca şişirilmiş sahiplenici bireycilik mefhumuyla bağdaştırmasıdır (MacPherson, 1962). İnsan sonrası öznellik kuramımda savunduğum kâr amacı gütmeyen deneyler yapmanın tam tersi istikametidir bu. Biyogenetik kapitalizmin oportünist siyasi ekonomisi, Yaşam/*zoe*'yi, yani insan ve insan olmayan zeki maddeyi, ticaret ve kâr için meta hâline getirir.

Neoliberal piyasa güçlerinin peşinde olduğu ve finansal olarak yatırım yaptıkları şey, bizzat yaşayan maddenin bilgi gücüdür. Yaşayan maddenin sermayeleşmesi, Melinda Cooper'ın (2008) "artı olarak Yaşam" tabir ettiği yeni bir siyasi ekonomi üretmektedir. Foucault'da biyoiktidar, yönetimsellik üzerine eserlerinde meşgul olduğu nüfus idaresinden bambaşka bir düzene sahip söylemsel ve maddi siyasi nüfus kontrol teknikleri ortaya atmaktadır. Uyarılar artık küresel. Günümüzde sadece bütün bir toplumsal ve ulusal sistemlerin değil, aynı zamanda dünyanın riskli bütün nüfus gruplarının da "risk ana-

lizlerini" yapıyoruz (Beck, 1999). Bireylere ait biyogenetik, sinirsel ve medya veri bankalarında, -Facebook'un daha banal bir düzeyde gösterdiği üzere- artık günümüzün gerçek sermayesi yatıyor. "Veri madenciliği" farklı türleri veya özellikleri teşhis eden ve bunları sermaye yatırımları için özel stratejik hedefler olarak öne çıkaran uygulamaları belirlemekten ibarettir. Bu türden kestirme yoldan insan çözümleme "Yaşam madenciliğine"[17] dönerken, görünürlük, öngörülebilirlik ve ihraç edilebilirlik esas kriterler hâlini almaktadır.

Cooper bu siyasi iktisadın yol açtığı karışıklıkları, berrak bir biçimde şöyle özetlemektedir (2008:3):

> Yaşam, mikrobiyolojik ve hücresel düzeyde işe koyulurken, (yeniden) üretim nerede biter, teknik müdahale nerede başlar? Mülkiyet hukukunun, yaşamın moleküler unsurlarından (biyolojik patentler) biyosfer kazalarına (felaket tahvilleri) her şeyi kapsayacak şekilde genişlemesi ne demektir? Yeni biyolojik büyüme, karmaşıklık ve evrim kuramlarıyla, kısa süre önce ortaya atılan neoliberal birikim kuramları arasındaki ilişki nedir? Bu yeni dogmatizmlere, (örneğin yaşam hakkı hareketi veya ekolojik hayatta kalmacılık) yeni-köktenci yaşam siyaseti tuzağına düşmeden karşı çıkmak nasıl mümkün olacaktır?

Cooper'ın "doğal hukuk" savunucularının biyolojik determinizmi veya ekolojik bütüncülük gibi yeni-köktenci konumların risklerine yaptığı vurguyu belirtmek mühimdir. Mevcut toplumsal-siyasi bağlamda söz konusu temel riskler yüksektir ve doğa-kültür sürekliliğine dair insan sonrası bir görüşten yola çıkan akademisyenler için her daim eleştirel bir sorgulama gerektirmektedir.

Patricia Clough "duygulanıma dayalı dönüm noktası" analizinde benzer bir çizgiyi takip etmektedir (2008). İleri kapitalizm bedeni enerji kaynağı olarak bilgi cevherine indirgediğinden, "belli yaşam biçimlerinin, başka bir canlılık kapasitesinin diğerleri karşısında daha değerli olmasını sağlayacak denklikler bulunabilir" (Clo-

17- Bu formülasyon için Jose van Dijck'e teşekkür ediyorum.

ugh, 2008:17). İçinde bulunduğumuz toplumsal sistemde sermaye değeri oluşturan şey, bizzat bilginin birikimi, kendisine içkin canlı nitelikleri ve kendini örgütleme kapasitesidir. Clough duygulanımsal (Moulier Boutang, 2012) veya "biyodolayımlı" bedenleri test etmek ve denetlemek için kullanılan somut tekniklerin etkileyici bir listesini sunmaktadır: DNA testi, beynin parmak izini alma, sinir görüntüleme, beden ısısının tespiti ve gözbebeği ve el tanıma. Bütün bunlar aynı zamanda hem sivil toplumda hem de teröre karşı savaşta gözetleme teknikleri olarak derhal işlevselleştirilmektedir. Bu nekro-politik yönetimsellik bir sonraki bölümün konusu olacaktır.

Şimdilik esas meselemi vurgulayayım. Oportünist biyogenetik kapitalizmin siyasi ekonomisi, iş onlar üzerinden kâr etmeye gelince, insan ve diğer türler arasındaki ayrımı gerçekten silmese de, en azından bulanıklaştırmaktadır. Tohumlar, bitkiler, hayvanlar ve bakteriler, insanlığın pek çok farklı modeli gibi bu doyumsuz tüketim mantığına uymaktadır. Bir Starbucks kahve bardağına iliştirilmiş Da Vinci'nin Vitruvius Erkekinsanı imgesi, ironik bir biçimde, küresel sermayenin ortaya çıkardığı insan sonrası bağlantıların gayriahlaki doğasını yakalamaktadır: "Alışveriş yapıyorum, öyleyse varım!" Pekala mottosu olabilir.

Küresel ekonomi, nihayetinde piyasanın emri altında bütün türleri birleştirdiği ve aşırılıkları genel olarak evrenimizin sürdürülebilirliğini tehdit ettiğinden dolayı insanmerkezcilik sonrasıdır. Bu yüzden, pan-insan bir kırılganlık bağı üzerinden olumsuz bir kozmopolit karşılıklı bağlantı kurulmuştur. Sadece çevresel kriz ve iklim değişimi üzerine kısa süre önce yürütülen akademik çalışmaların boyutu bile bu aciliyet hâlini ve yeryüzünün siyasi bir fail olarak ortaya çıkışını kanıtlamaktadır. İnsanmerkezcilik sonrası, bilhassa popüler kültürde gelişirken (Smelik ve Lykke, 2008) insanlar ve teknolojik *aparatlar* veya makineler arasındaki ilişkilerin dönüşümü, yenigotik bir korku biçiminde temsil edildiğinden eleştirilmektedir. Edebiyat ve sinemada türümüzün ve diğer türlerin soyunun tükenmesini konu edinen eserler, felaket filmleri de dahil, geniş kesimlerde popüler bir cazibe uyandıran başlı başına başarılı türlerdir. Kültürel hayranlık ve sapkınlık nesnesi olması anlamında bu dar ve olumsuz

toplumsal imgeleme, tekno-teratoloji adını verdim (Braidotti, 2002). Çağdaş kapitalizmin biyogenetik yapısına dair bu distopik düşünce, söz konusu türün popülerliğini açıklamak için elzemdir.

Hem türümüz hem de hümanist mirasımızın geleceğine dair ortak kaygı edebiyatı üzerine toplumsal kuram da zengin ve çeşitlidir. Habermas (2003) gibi önemli ve Fukuyama gibi (2002) etkili liberal düşünürler, tıpkı toplum eleştirmeni Sloterdijk (2009) ve Borradori (2003) gibi bu konuda son derece tetiktedirler. İnsanın konumuna dair ve insan sonrası dönüm noktasının akıbetine ilişkin bilişsel düzeyde farklı şekillerde kaygılanırlarken, ileri teknolojilerimizi de bundan sorumlu tutmaktadırlar. Endişelerini paylaşmakla birlikte, bariz hümanizm karşıtı hislere sahip bir insan sonrası düşünür olarak, insanın merkezi konumunun yerinden edilmesinin akıbetine dair kaygılanmaya daha az meyilli olduğumu ve ayrıca böylesi bir evrimin faydalarını da öngörebildiğimi belirtmeliyim.

Bir kez bu insanmerkezcilik sonrası pratikler, sadece kategoriler (erkek/dişi, siyah/beyaz, insan/hayvan, ölü/canlı, merkez/çeper vs.) arasında değil, aynı zamanda tek tek kendi içlerinde de nitel sınır çizgilerini bulanıklaştırdığında, insan, "Yaşamı" asıl hedefi hâline getiren küresel kontrol ve metalaştırma ağlarına tabi olmaktadır. Yani jenerik insan figürünün başı beladadır. Donna Haraway bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> ... hakikiliğimiz insan genomuna dair bir veritabanında güvence altına alınmış durumda. Moleküler veritabanı, bilimin ilerlemesi ve endüstrinin gelişmesi amacıyla kamusal olarak erişilebilir olması talimatıyla, ulusal bir laboratuvarda yasal fikri mülkiyet etiketiyle bilgi veritabanı olarak tutuluyor. Bir sınıflandırma türü olarak Erkekinsanın, etiket olarak da Erkekinsan olmasıdır bu. (1997:74)

Evrensel "Erkekinsan" kipliğinin farz ettiği standardın, tam da kısmiliği üzerinden geniş kesimlerce eleştirildiğini biliyoruz artık (Lloyd, 1984). Evrensel "Erkekinsanın" aslında alttan alta eril, beyaz, kentli, standart bir dil konuşan, heteroseksüel, bir yeniden üretim birimine dahil ve yasal olarak tanınan bir yönetim biçiminde va-

tandaş olduğu varsayılmaktadır (Irigaray, 1985b; Deleuze ve Guattari, 1987). Daha ne kadar temsil edilmemiş olunabilir ki? Bu eleştiri çizgisi de yetmezmiş gibi, bu "Erkekinsan" işe koşulup, *antropos* üzerinden, yani artık bilimsel ilerleme ve küresel ekonomik endişeler karmasınca merkeziliği sorgulanan hiyerarşik, mütehakkim ve genelde vahşi bir türün temsilcisi olarak özgüllüğüne geri götürülmektedir (Rabinoz, 2003; Esposito, 2008). Massumi bu olguya "Eski Erkekinsan" demektedir; "İnsanın maddiliğinde saklı genetik bir matriks"tir (1998:60) ve bu hâliyle önemli mutasyonlardan geçmektedir: "İnsani maddenin değişkenliğini ifade eden biyokimyasal bir kiplik içerisinde türün bütünlüğü kaybolmaktadır" (1998:60).

Bana kalırsa bu analizler, kapitalizmin biyogenetik siyasi ekonomisinin, kendi yapıları gereği insanmerkezcilik sonrası olduğunu, ama illaki veya doğrudan hümanizm sonrası da olmadığını göstermektedir. Yine bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere epey insan(lık)-dışı da olabilir. İnsanmerkezcilik sonrasının insan sonrası boyutu, böylece yapıbozuma dönük bir hamle olarak görülebilir. Yapıbozuma uğrattığı şeyse türün üstünlüğüdür, ama bir yandan da her türlü insan doğası, hayvanların ve insan olmayanların, yani *zoe*'nin yaşamından kategorik olarak ayrı tutulan *antropos* ve *bios* mefhumuna da darbe vurur. Bunun yerine, daha önce de iddia ettiğim üzere, genişlemiş benliğin tam da cisimleşmiş yapısında doğa-kültür sürekliliği öne çıkar. Bu değişim, yaratımın kralı olarak insana dair başat konfigürasyonlardan bir tür "antropolojik hicret" ile (Hardt ve Negri, 2000:215) türlerin muazzam bir hibritleşmesi olarak da görülebilir. *Antropos*'un merkezi konumu sorgulandığında, "Erkekinsan" ve ötekileri arasındaki bir dizi sınır yerle bir olur, ki bu da beklenmedik bakış açılarına yol açan bir domino etkisi yaratır. Böylece, hümanizmin krizi, cinsiyetlenmiş ve ırk üzerinden belirlenmiş insan "ötekilerin" kendilerini efendi-köle ilişkilerine özgü diyalektikten özgürleştirecek şekilde güçlendirerek insan sonrasını başlatır; *antropos*'un krizi, doğal addedilmiş ötekilerin şeytani gücünü serbest bırakır. Hayvanlar, böcekler, bitkiler ve çevre, aslında tüm bir evren ve kozmos işin içine girer. Bu durum, bunca kargaşanın esas nedeni olan kendi türümüzün omuzlarına farklı bir sorumluluk yüklemektedir.

İçinde bulunduğumuz jeopolitik çağın "insan sahnesi" olarak bilinmesi, hem *antropos*'un üstlendiği teknoloji dolayımındaki güce hem de bunun geri kalan herkes açısından potansiyel olarak ölümcül sonuçlarına vurgu yapmaktadır.

Ayrıca, doğal addedilmiş ötekilerin aktarımı, insanmerkezcilik eleştirisine bağlı bir dizi kavramsal ve yöntemsel güçlüğü ortaya atmaktadır. Akademik felsefe bunun nedeninin insan bilincinin aşkın temelleri olduğunu iddia ededursun, asıl nedense, cisimleşmiş ve iliştirilmiş gizli teşekküller olarak hepimizin doğanın bir parçası olmamızdır. Bu materyalist farkmdalığı, eleştirel düşünceyle nasıl bağdaştırmalı? Yaşamsal materyalizmin bir kolu olan insan sonrası kuramı, insanmerkezciliğin kibrine ve insanın aşkın bir kategori olarak "istisna addedilmesine" karşı çıkar. Bunun yerine, *zoe*'nin veya insan olmayan vasıflarıyla yaşamın üretken ve içkin kuvvetiyle ittifak içerisindedir. Bu da eleştirel düşünmeyi bir yana bırakalım, düşünmenin bile ne anlamına geldiğine dair ortak anlayışımızın değişmesini gerektirir.

Bu bölümün geri kalanında bu görüşü, insanmerkezcilik sonrası sorgulamanın birbiriyle bağlantılı birçok sahasına doğru geliştireceğim. İnsan sonrası durumun üretken vasıflarına ve hem öznellik yapıları hem de kuram ve bilgi üretiminde olumlayıcı dönüşümlere ne ölçüde yol açtığına vurgu yapacağım. Bu süreçleri, her ne kadar onlardan son derece bağımsız olsa da Deleuze ve Guattari'nin felsefesine atıfta bulunarak "hayvan-oluş, yeryüzü-oluş ve makine-oluş" olarak isimlendirdim. Böylece, dönüşümün hayvan-oluş ekseni, insanmerkezciliğin yerinden edilmesini ve çevre temelli, yani cisimleşmiş, iliştirilmiş ve diğer türlerle sembiyoz içerisinde oluşumuz temelinde türler ötesi bir dayanışmanın tanınmasını içermektedir (Margulis ve Sagan, 1995). Gezegene dair veya yeryüzü-oluş boyutu, çevresel ve toplumsal sürdürülebilirlik meselelerini öne çıkarırken bilhassa ekoloji ve iklim değişimi mevzularına odaklanmaktadır. Makine-oluş ekseni, insanlar ve teknolojik devreler arasındaki ayrımı yarıp, özne inşasında temel olanın biyoteknoloji dolayımında ilişkiler olduğunu iddia etmektedir. 4. Bölüm için merkezi öneme sahip olacak bir fikri, yani yirmi birinci yüzyılda sadece Yaşam Bilimlerinde değil, Beşeri

Bilimlerde de "yaşamın" merkeze alındığı etik değerler sisteminin temeline, "madde-gerçekçiliğin" vitalist kolunu yerleştirmemiz gerektiği argümanını geliştirerek bu bölümü bitireceğim.

Hayvan-oluş Olarak İnsan Sonrası

İnsanmerkezcilik sonrası, türlerarası hiyerarşi ve her şeyin ölçüsü olarak tek, standart ortak bir "Erkekinsan" mefhumunu yerinden eder. Böylece açılan ontolojik boşluğa diğer türler doluşacaktır. Eleştirel kuramın dili ve yöntemsel gelenekleri içerisinde bunu söylemek kolay, gerçekleştirmekse zordur. Dil, en mükemmel antropolojik araç değil midir? Bir önceki bölümde, hümanist düşünce imgesinin aynı zamanda Erkekinsanın kendisiyle, kendini takdir etme ilişkisinin çerçevesini de belirlediğini ve bunun da, temel özellikleri üzerinden içerdiklerinin yanı sıra "öteki" olarak dışladıkları nazarında da başat özneyi doğruladığını söylemiştik.

Hümanizmin öznesi, egemen konumunu desteklemek için içsel olarak çelişkili bir iddiada bulunmaktadır. Eşzamanlı olarak hem soyut ve evrenselken hem de pekala elit türlerin sözcüsüdür: Hem İnsan hem *antropos*... Bu mantıksal olarak imkansız iddia, "aklın gücünün" temsilinin, "rasyonel hayvan" olarak Erkekinsan mefhumu olduğunu uyaran varsayımsal bir siyasi anatomiye dayanmaktadır. 1. Bölüm'de gördüğümüz üzere söz konusu rasyonel hayvanın alttan alta beyaz erillik, normallik, gençlik ve sağlık ideallerini model alan, mükemmel işleyen bir fiziksel bedeni olması beklenir. Başkalık diyalektiği, hümanist Erkekinsanın gücünün içsel motorudur ve yönetim aracı olarak hiyerarşik bir ölçekte farkı tayin eder. Diğer bütün cisimleşme kipleri özne konumunun dışına itilirken, insan şekline sahip başkalarını da içermektedir: Beyaz-olmayan, eril-olmayan, normal-olmayan, genç-olmayan, sağlıklı-olmayan, engelli, biçimsiz veya iyileştirilmiş insanlar... Yine, Erkekinsan ve hayvan şeklindeki (zoo-morphic) organik ve yeryüzüne mahsus ötekiler arasında daha fazla ontolojik ayrım içermektedirler. Bütün bu "başkaları" alçaltıcı hâle getirilerek patolojik addedilmekte ve normalliğin dışına, anormalliğe, sapkınlığa, canavarlığa ve hayvaniliğe itilmektedir. Bu

süreç içsel olarak insanmerkezcidir, cinsiyetlenmiş ve ırksal olarak belirlenmiştir: Beyaz, eril, heteroseksüel Avrupa medeniyeti temelli estetik ve ahlaki idealleri kayırmaktadır.

Olumsuz fark diyalektiğinin mekanizmalarına hayvanların bakış açısından daha yakından bakalım. Hayvan, *antropos*'un zaruri, aşina olduğu ve çok da sevilen ötekisidir. Ancak bu aşinalık tehlikelerle doludur. Louis Borges muhteşem alaycı sınıflandırmasında hayvanları üç gruba ayırmaktadır: Beraber televizyon izlediklerimiz, yediklerimiz ve korktuklarımız. İstisnai düzeylerde yaşanan bu aşinalık, hayvan-insan etkileşimini klasik parametrelerine, yani ödipal (aynı koltukta sen ve ben), araçsal (nihayetinde tüketilmek durumundasın) ve fantazmatik (egzotik, soyu tükenmiş, eğlencelik gıdıklama nesneleri) parametlere mahkum eder.

Şimdi bunların her birini inceleyelim. İnsanlarla hayvanlar arasındaki ödipal ilişki eşit değildir; insanın egemenliğine dayalı ve yapısal olarak eril, hayvanlar dahil başkalarının bedenlerine bedava erişimi ve bunların tüketilmesini verili kabul etme alışkanlığınca şekillendirilmektedir. Bir ilişki kipi olduğundan yansıtmalar, tabular ve fantezilerle dolu ve nevrotiktir. Yine, insan öznenin üstün ontolojik yetki hissiyatının sembolüdür. Derrida insan türünün hayvanlar üzerindeki gücüne "etçil-fallus merkezci mantık" olarak atıfta bulunurken (Derrida, 2006), epistemik ve maddi şiddet örneği olarak eleştirmektedir. Berger ve Segarra (2011), Derrida'nın hayvanlık üzerine çalışmasının, Aydınlanma projesinin sınırlarına dair incelemesinin çeperinde değil, merkezinde yer aldığım iddia etmektedir. Derrida'nın insanmerkezciliğe saldırısı, böylece, hümanizm eleştirisiyle zaruri bağıntısı üzerinden sunulmaktadır. İkisinin arasındaki kuvvetli mantıksal ve tarihsel bağlantı, Batı aklının çoklu başkalarına verdiği hasarın siyasi bir eleştirisidir. Ortak kırılganlık bağlarının tanınması, yeni insan sonrası iletişim ve merhamet biçimleri üretebilir (Pick, 2011). İnsanlar ve hayvanlar arasındaki bu aşina olduğumuz ödipal ve bu yüzden de muğlak ve manipülatif ilişki, zihinsel ve kültürel alışkanlıklarımıza yerleşmiş pek çok biçimde ifade edilmektedir. Bunlardan ilki metafor kullanımıdır.

Hayvanlar uzunca bir zamandır insanların hayrına, erdemlerin

ve ahlaki ayrımların toplumsal dilbilgisini ifade edegelmiştir. Bu normatif işlev, hayvanları normların ve değerlerin metaforik referansı hâline getiren ahlaki dağarcıklarda ve bilişsel fabllarda yüceltilmiştir. Molière ve Livy'nin ölümsüzleştirdiği asil kartallar, hilekar tilkiler, mütevazı kuzular, çekirgeler ve arılara dair meşhur edebi soyağacını düşünün bir. Bu metaforik alışkanlıklar, insan-hayvan etkileşiminin fantazmatik boyutunu beslemektedir; ki bu boyutu çağdaş kültürde en iyi, Spielberg'in *Jurassic Park*'ının yıldız dinozorlarını da unutmadan, *King Kong*'dan *Avatar*'ın hibrit mavi yaratıklarına, insan biçimli olmayan karakterlere atfedilen eğlence değeri göstermektedir.

Toplumsal düzeyde yeni bir insan-hayvan etkileşimine işaret eden kanıtlar güçlüdür ve genellikle temsil sorularından ibarettir. Haraway'in ifadesiyle (2003) "yoldaş türler" tarihsel olarak, türler arasında duygulanımsal akrabalık ilişkileri kuran, çocuksulaştıran anlatılarla çepeçevredir. Bu anlatının en başat yan ürünü, köpeklerin kendini adaması ve koşulsuz sadakatine dair duygusal söylemdir, ki Haraway, buna o kudretli tutkusuyla karşı çıkmaktadır. Bir doğa-kültür bileşimi olarak bir köpek, -ki tekno-bilimin diğer ürünlerinden farklı değildir- ne kadar mühim olsa da radikal bir başkadır. Çoğu insan gibi, sadece genetik görüntüleme aracılığıyla değil, aynı zamanda sağlık ve hijyen düzenlemeleri ve pek çok tımarlama pratiğiyle toplumsal olarak inşa edilmiştir. Los Angeles'in göz kamaştıran uydukentlerinde, ev hayvanlarının beslenme kliniklerinin başarısına dair haberleri duyunca kendini kıkırdamamak için zor tutmayan var mı? Bu insan sonrası günlerde, farklı yaşam biçimleri arasında kimi şaşırtıcı maddi denklik biçimleri buluyoruz. Öyleyse, çağdaş insan olmayan hayvanlar ve bunların insanlara yakınlığının karmaşıklığına tekabül eden bir temsil sistemi geliştirmemiz lazım. Artık mesele yeni bir ilişki türüne doğru ilerlemek; hayvanlar artık insanların kendilerine dair yansıtmalarına ve ahlaki özlemlerine arka çıkan gösterge sistemi değil. Yeni-söylemsel bir biçimde yaklaşmak lazım onlara, bir kod sistemi veya başlı başına bir "zoontoloji" olarak (Wolfe, 2003).

İnsanlar ve hayvanlar arasındaki sorunlu ve çelişkili aşinalığın

ikinci temel ifadesi, piyasa ekonomisi ve işgücüne ilişkindir. Antik çağlardan beri hayvanlar insanların kontrolü altındaki tür hiyerarşisinde bir tür zoo-proletaryadır. Mekanik çağdan önce ve bu çağ boyunca, ağır işlerde doğal köle ve insanlara lojistik destek olarak sömürülmektedir. Ayrıca başlı başına bir endüstriyel kaynak oluşturmaktadır; hayvan bedenleri süt ve etten başlayarak temel maddi üründür. Bir de fil dişlerini, çoğu canlının postunu, koyunun yününü, balinanın yağını, tırtılın ipeğini vs. düşünün.

Genel girişin ikinci çerçevesinde sunduğum rakamların gösterdiği üzere bu tam teşekküllü söylemsel ve maddi sömürünün siyasi ekonomisi, günümüzde de bilimsel deneyler, biyoteknolojik tarım, kozmetik endüstrisi, uyuşturucu ve ilaç endüstrileri ve ekonominin diğer sektörleri için yaşayan madde sağlayan hayvanlarla devam etmektedir. Domuz ve fare gibi hayvanlar ksenotransplantasyon deneylerinde insanlar için organ üretmek üzere genetik olarak değiştirilmektedir. Hayvanları testlerde emsal olarak kullanmak ve onları klonlamak yerleşik bir bilimsel pratiktir: OnkoFare ve koyun Dolly çoktan tarihe geçmiştir (Haraway, 1997; Franklin, 2007). İleri kapitalizmin bütün kategorilerinde, her tür hayvan, küresel bir insanmerkezcilik sonrası sömürü piyasasına dahil, mübadele edilebilir, elden çıkarılabilir bedenlere dönüşmüştür. Daha önce de söylediğim gibi hayvan ticareti, uyuşturucu ve silahtan sonra, -kadın ticaretinden önce- dünyanın üçüncü büyük yasadışı ticaretidir.

Soğuk Savaş'ın zirvesinde, köpeklerin ve maymunların, gelişmekte olan uzay keşif programlarının bir parçası olarak uzaya gönderildiği, ABD ve Sovyetler Birliği arasındaki rekabetin yükseldiği dönemlerde George Orwell ironik bir biçimde, "Bütün hayvanlar eşittir, ama bazıları diğerlerinden daha eşittir," demişti (Orwell, 1946). Belirsiz ve teknolojinin dolayımında savaşlara kapılmış üçüncü milenyumun şafağındaki dünyada, böylesi bir metaforik ihtişam epey boşa çıkıyor. İnsanmerkezcilik sonrası, daha ziyade aksini savunur: Hiçbir hayvan bir diğerine eşit değildir, çünkü hepsi eşit derecelerde metalaştırılan ve böylece de aynı ölçüde elden çıkarılabilen gezegen boyutunda değiş-tokuşların bir parçasıdır.

Aynı zamanda eski ilişki kipi de şu anda yeniden yapılandırılmak-

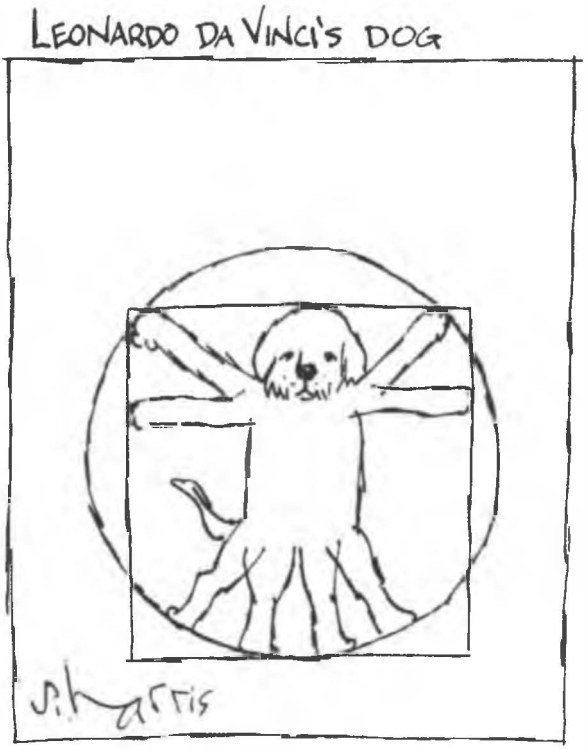
tadır. Hayvanlarla daha eşitlikçi bir ilişki kurmaya bizi teşvik eden *zoe*-eşitlikçi bir dönüm noktası gerçekleşmektedir. Çağdaş insanmerkezcilik sonrası düşünce, her düzeyde mutasyonlara neden olan hızla değişen bir tekno-kültürde, Ödipal olmayan bir hayvanlık üretmektedir. Bana kalırsa günümüzde karşı karşıya olduğumuz güçlük, insan-hayvan etkileşimini, töz metafiziğini ve bunun doğal sonucu olan başkalık diyalektiğini atlatmak için nasıl yersiz yurtsuz edeceğimiz veya nasıl göçebeleştireceğimizdir. Bu da aynı doğrultuda, insan doğası ve buna can veren yaşam kavramlarını nasıl sekülerleştirebileceğimizi içermektedir. İnsanmerkezcilik sonrası düşüncenin öncülerinden ve insan-hayvan etkileşiminin keskin gözlemcisi Donna Haraway, yoldaş türleri Vitruvius'un pozisyonunda gösteren ironik karikatürlerle bu temel dönüşümü yakalamıştır (bkz. Resim 2.2. ve 2.3). Kedi veya köpek her şeyin olmasa da en azından bazı şeylerin ölçüsü olabilir mi? Hümanistlerin benlik temsilini alttan alta destekleyen genom hiyerarşisini yerinden edebilir mi? Burada, bu bölümün başlarında ele aldığım insanmerkezcilik sonrası bizzat yaşam siyasetinin çelişkili etkilerini görüyoruz.

İnsanmerkezcilik sonrası anlamında insan sonrası, diyalektik karşıtlık şemasını yerinden eder; insanlar ve hayvanlar arasında derin *zoe*-eşitlikçiliğin tanınması aracılığıyla kurulu ikiliklerin yerine geçer. Aralarındaki bağın hayatiliği, bu evreni, alanı veya ortamı, artık pek de öyle açıkça hiyerarşik ve aşikar olmayan terimler üzerinden paylaşmaya dayanmaktadır. Bu hayati karşılıklı bağlantı, türcülükten azade bedenlerin (insan, hayvan, diğerleri) ne yapabileceğine dair etik bir değerlendirmeye yönelik nitel bir değişim ortaya atmaktadır.

Spinoza etiğine dayalı bir kuvvetler etiği, insan-hayvan etkileşimini değiştirmek için temel referans olarak ortaya çıkmaktadır. İleri kapitalizmin oportünist mantığı olan Yaşamın, bütün biçimleriyle metalaştırılmasına karşı olumlayıcı bir proje olarak gördüğüm yeni bir siyasi çerçeve çizmektedir.

Bu insanmerkezcilik sonrası yaklaşım temsillerimizi gerçek yaşam koşullarında ve olumlayıcı bir biçimde temellendirmek, tahayyülümüzden daha fazla çaba gerektirmektedir.

Bu açıdan köpekleri, kedileri ve diğer koltuk yoldaşlarını, günü-



Görsel 2.2: S. Harris, Leonardo Da Vinci'nin Köpeği. Kaynak: www.cartoonstock.com

müzde sadece duygulanımsal olarak değil, aynı zamanda tabiri caizse organik olarak türlerini kapsayacak şekilde yeniden düşünmemiz gerekmektedir. Doğa-kültür bileşenleri olarak bu hayvanlar, siborg, yani karışım veya insan sonrası ilişkiselliğin doğrultusu olarak nitelenmektedir. Pek çok açıdan koyun Dolly, karmaşık biyodolayımlı zamansallıklar ve yeni insanmerkezcilik sonrası hayvan-insan etkileşimini temsil eden yakınlık biçimlerinin ideal figürasyonudur. Bu hâliyle, anne rahmine düşen ve yeniden üretilen koyun mirasından gelen türünün son örneğidir, ve yeni bir türün ilk örneği olarak, Philip K. Dick'in hayalini kurduğu, *Blade Runner*'ın (1982) android toplumunun öncüsü elektronik koyundur. Cinsel yolla anne rahmine düşmemiş, organizma ve makinenin, klonlanmış heterojen bir



Görsel 2.3: Maggie Stiefvater, Vitruvius'un Kedisi. Kaynak: Maggie Stiefvater, Flickr

karışımı olan Dolly, yeniden üretimden kopmuş ve böylece mirasından boşanmıştır. Dolly kendi türünün hiçbir üyesinin kızı değildir, aynı zamanda yetim ve kendisinin annesidir. Yeni bir cinsiyetin ilk üyesi olan Dolly, ataerkil akrabalık sisteminin cinsiyet ikiliklerinin de ötesindedir.

Tek bir orijinalin yokluğunda üretilen bir kopya olan Dolly, postmodern simulakr mantığını nihai sapkınlık noktasına taşımaktadır. Lekesiz Doğum'u, biyogenetik üçüncü yüzyıl versiyonuna bükmektedir. Dolly'nin sıradan ve çok da aşina olduğumuz bir hastalıktan, romatizmadan ölmüş olmasıyla ironi hastalıklı zirve noktasına erişmektedir. Son bir aşağılanmayla da nadir bulunan bilimsel bir eşya olarak mumyalanıp bilim müzesinde sergilenmiştir. Aynı zamanda,

hem bir şöhret olarak on dokuzuncu yüzyıla aitken hem de yirminci yüzyılın bam telini titretmektedir. Hem arkaik hem de hiper modern olan Dolly, farklı zamansal eksenlerin kesişiminde durduğu gibi, pek çok anakronizmden oluşmaktadır. Karmaşık ve kendi içinde çelişkili zamansal dilimlere aittir. Diğer çağdaş, tekno-teratolojik hayvanlar veya teşekküller gibi (aklımıza OnkoFare geliyor) Dolly de zamanın çizgiselliğini bozarak sürekli şimdide var olmaktadır. Bu tekno-elektronik zamansız zaman, asenkronizasyonla doludur; yani yapısal olarak kaçıktır. Dolly'yi düşünmek, geçmişten miras aldığımız düşüncelerin kategorilerini bulanıklaştırır; bizzat düşüncenin boylam ve enlemini uzatır, buna derinlik, yoğunluk ve çelişki katar. Cisimleşmiş karmaşıklığından dolayı artık hayvan olmayan ama tam bir makine de olmayan bu teşekkül, insan sonrası durumun ikonudur.

Haraway aynı zamanda insan-hayvan sürekliliğine ilişkin yeni imgeler, görüler ve temsiller ihtiyacını da vurgulamaktadır. İnsan-hayvan etkileşimini, OnkoFare hibrit figürasyonu üzerinden yeniden düşünmeye başlamaktadır. Dünyanın ilk patenti alınmış hayvanı, araştırma amaçlı yaratılmış transgenik bir organizma olan OnkoFare, kelimenin mümkün bütün anlamlarında insan sonrasıdır. Laboratuvarlar ve piyasalar arasında kâr amaçlı işlemler için yaratıldığından, patent ofisleri ve araştırma tezgahları arasında gidip gelmektedir. Haraway, bu transgenik hayvanla bir akrabalık hissi kurmak istemektedir. "Erkek veya kadın... kardeşim, kız kardeşim," (1997:79) diyen Haraway, OnkoFarenin ne ölçüde hem kurban hem de günah keçisi olduğunu, meme kanserinin tedavisini bulmak için kendini feda eden, böylece pek çok kadının yaşamını kurtaran İsa'vari bir figür olduğunu vurgulamaktadır: Diğer memelileri kurtaran bir memeli. OnkoFare soyun saflığını bozduğundan, aynı zamanda spektral bir figürdür de. Dolly'ye benzer bir biçimde, sadece imal edilmiş ve doğmamış olması üzerinden, doğal düzeni kirleten bir ölü değildir asla. Yerleşik kodları yerle bir eden ve bu yüzden de insan sonrası öznenin istikrarını bozan ve onu yeniden inşa eden siber-teratolojik aparattır. Dolly ve OnkoFare gibi figürasyonlar, metafordan ziyade, anlayış kabiliyetimizi şimdinin değişen manzaralarına

muhayyel biçimde yerleştiren araçlardır.[18]

İnsanmerkezcilik sonrası dönüm noktasını bunca neşeyle onaylamamın, kimilerine aşırı heyecan verici, hatta muzafferane geleceğinden eminim (Moore, 2011). Daha önceki bölümde söylediğim gibi, kişinin insan sonrasıyla ilişkisi, öncelikle insanı eleştirel olarak değerlendirmesine bağlıdır. Köklü hümanizm karşıtı eğilimlerim, *antropos*'un yerinden edilmesini ne derece neşeyle karşıladığımı göstermektedir. Ancak, insan sonrasına dair hevesim, çağdaş insan-hayvan etkileşimindeki vahşi çelişkiler ve güç farkları karşısında gözümü kör etmiyor. Eski araçsallaştırmacı davranış şablonları devam ediyor elbette; hayvanlar yemek, yün ve cilt bakım ürünü, tarımda, endüstri ve bilimde işgücü olarak kullanılıyor. Bilakis, nekro-siyasi ekonomi, küresel ihtilaflarla ve finansal krizle kızışmış durumda. Bizzat yaşamın biyogenetik yapılarını pazarladığı ve bunlardan kâr ettiği ölçüde ileri kapitalizm, insanmerkezcilik sonrası söz konusu yerinden etmeye katkıda bulunuyor. Hayvanlar çifte açmazda: Bir yandan, hiçbir zaman olmadığı kadar çok insanlık dışı sömürünün nesnesi olurken, bir yandan da, onarıcı insanlaştırmanın tortusu kalmış biçimlerinden faydalanıyorlar. Bu çelişkili durum, insanmerkezcilik sonrasının hem insanlar hem de hayvanlar için karışık bir lütuf olduğu sonucuna götürüyor beni. Açıklayayım.

Telafi Edici Hümanizm

Yirminci yüzyılın ikinci yarısı boyunca, "hayvan hakları" meselesi ileri liberal demokrasilerde ivme kazandı. Tamamen insanmerkezci olmayan başkalarının refahına kendini adamış siyasi partiler -Yeşil veya Hayvan partileri- Kuzey Avrupa'da meclislerin çoğunda yer edindi. Bu partiler türcülük, yani salahiyet anlayışının bütün başkalarının bedenine erişim sahibi olunmasını içeren başat tür olarak Erkekinsanın insanmerkezci kibrinin eleştirisine dayanmaktadır. Hayvan hakları savunucuları, insanın üstün olduğu varsayımına da-

18- Bu açıdan söz konusu figürasyonlar, Deleuze'ün *kavramsal persona*'sıyla aynı işlevi üstlenmektedir (Deleuze ve Guattari, 1994; Braidotti, 2011a, 2011b).

yanan "insana-tapınmanın" bir son bulmasını isterken, diğer türlerin ve yaşam biçimlerinin çıkarlarına saygı duyulmasını ve bunlara öncelik verilmesini talep ederler.

Hayvan hakları kuramının bu insanmerkezcilik sonrası analitik öncülleri, bir dizi hümanist değerin geçerliliğini yeniden değerlendirmek üzere yeni-hümanist öncüllerle bir arada ele alınmaktadır. Bu, bütüncül bir kimlik, kendi üzerine düşünebilen bir bilinç, ahlaki akılcılık ve empati, dayanışma gibi duyguları paylaşabilme kapasitesine sahip olduğu varsayılan insan biçimli benlikleri ilgilendirmektedir. Aynı erdemler ve kapasiteler, aynı zamanda insan biçimli olmayan başkalarına da atfedilmektedir. Bu konumu destekleyen epistemolojik ve ahlaki varsayımlar Aydınlanma'dan beri yerli yerindedir ama daha öncesinde, hayvanlar ve bitkiler dahil, bütün insan-olmayan faillerin zararına, sadece insanlara tahsis edilmiştir. İnsanmerkezcilik sonrası yeni-hümanistler olarak tanımladığım hayvan hakları savunucuları, bu değerlerin savunulması ve bütün türleri kapsayacak şekilde genişletilmesi ihtiyacı üzerinden bir araya gelmektedir.

En büyük hayvan hakları savunucusu Peter Singer, hayvanların ahlaki akılcılığını savunan faydacı bir konum sergilemektedir. Nussbaum (2006) gibi liberal bir hümanist, türlerin eşitliği ilkesini izlemeyi savunmaktadır. Klasik liberal gelenekten Mary Midgley (1996) "ulusal veya etnik şovenizm veya cinsiyet şovenizmine denk tutulabilir bir insan şovenizmi, sempati kıtlığı," dediği "insanmerkezcilik" ifadesine bile güvenmemektedir. "Misafirperver, dostane, kucaklayıcı bir hümanizm karşısında, sınırlanmış hümanizm diye de anılabilir," demektedir (1996:105). Bunun karşısında Midgley, "ne tür ne de bireyler olarak kendimizden menkul ve kendimize yeter olmadığımızı, doğal olarak, derin bir karşılıklı bağımlılık hâlinde yaşadığımızı" kabul etmek gerektiğini öne sürmektedir (1996:9-10). Aklın çevresel krizine dair güçlü analizlerinde Val Plumwood (2003) da insanın ayrıcalığını yerinden etme temelli türlerarası yeni bir etik diyalog çağrısında bulunmaktadır.

Radikal ekofeministler için hem faydacılık hem de liberalizm, temellendirilmiş talebe dayanmaktadır: ilki, insan olmayan başkaları-

nı aşağılayıcı yaklaşımıyla; ikincisi, insanların hayvanlar üzerindeki manipülatif hâkimiyetinin ikiyüzlü inkarı üzerinden. Bu eleştiri, bencilliği ve isabetsiz bir üstünlük hissini içeren insan bireyciliğinin yıkıcı kısmını da içerecek şekilde genişletilebilir (Donovan ve Adams, 1996, 2007), ki bu da eril ayrıcalıklara ve kadınların bastırılmışlığına bağlıdır ve genel bir eril tahakküm kuramını desteklemektedir. Et yemek, eski ve yeni feminist vejetaryen ve vegan eleştirel kuramda yasal bir yamyamlık biçimi olarak eleştirilmektedir (Adams, 1990; MacCormack, 2012). Öyleyse türcülük, cinsiyetçilik ve ırkçılıkla aynı oranda haksız bir ayrıcalık olarak görülebilir. "Cinsiyet-türe" dayalı hiyerarşik bir sistemin her yana nüfuz edişi, hayvan hakları aktivizmi çerçevesinde bile görülemiyor ve eleştirilemiyor olma eğiliminde. Feminizmin düzeltici etkisi, hem kolektif olduğu hem de duygusal bağlanmanın siyasi önemine vurgu yaptığı için mühimdir.

Hayvanların konumuna dair yeni analitik veriler, şu anda, antropolojinin, primatolojinin, paleontolojinin, bilim ve teknoloji çalışmalarının yeni disiplinlerarası araçlarıyla incelenmektedir. Bu alanda önde gelen insanmerkezcilik sonrası yeni-hümanist Frans de Waal (1996), empati ve ahlaki sorumluluk gibi klasik hümanist değerleri, üst düzey primatları da içerecek şekilde genişletmektedir. Büyük maymunlar üzerine sağlam ampirik gözlemler eşliğinde, de Waal türün gelişiminin motoru olarak saldırganlığa vurgu yapılmasını eleştirerek, evrim ve evrimsel psikoloji üzerine düşüncemizi dönüştürmüştür. De Waal'in "içimizdeki maymuna" ve bonobolara dair çığır açan eseri, yine türlerin dişilerinin evrimsel rolünü destekleyen bir not da düşerek, topluluk oluşumunun merkezine iletişim ve cinsel değiş-tokuşu yerleştirmektedir. Daha kısa süre önce yayınlanan bir eserinde, de Waal (2009) insan olmayan primatlarda, bir duygusal iletişim biçimi veya duygular dolayımında bir iletişim olarak empatinin önemini vurgulamaktadır.

Empati vurgusu, insan sonrası öznellik kuramını pek çok mühim amaca ulaştırmaktadır. İlkin, iletişimi evrimsel bir araç olarak bir kez daha takdir etmektedir. İkincisi, aklın değil, duyguların bilinç için elzem olduğunu öne sürmektedir. Üçüncüsü, toplumsal inşacılık gele-

neğine eleştirel bir biçimde mesafelenen ve ahlaki değerleri doğuştan gelen nitelikler olarak ele alan Harry Kunneman'ın "Yorumbilgisine dayalı bir natüralizm biçimi" olarak tanımladığı duruşu geliştirmektedir. Doğa-kültür sürekliliği kuramına mühim bir eklemedir bu. De Waal türümüzün "zaruri olarak topluluk hâlinde yaşadığını" iddia etmektedir. Ayrıca de Waal'in özne görüşü, aklın aşkınlığına karşı materyalisttir ve David Hume'un duygular ve tutkuların kimlik oluşumunda asli yere sahip olduğu görüşünden etkilenmektedir. Son olarak, bana kalırsa önemli noktalardan biri de, Frans de Waal'in cömertlik ve karşılıklı diğerkamlık ve destek altyapılarının yaratılmasına kendini adamış bir insanmerkezcilik sonrası sosyal demokrat olmasıdır. Ahlaki iyiliğin bulaşıcı olduğu görüşü, empatide "ayna nöronlar" kuramınca da desteklenmektedir. Kendi saldırgan eğilimlerimizi hayvanlara yansıtmamızın ve iyilik niteliğini türümüz için olmazsa olmaz olarak muhafaza etmemizin çok kolay olduğunu iddia ederek, insanlar ve üst düzey primatlar arasındaki etik sürekliliği vurgulamaktadır. De Waal (1996) evrimin aynı zamanda ahlaki gereksinimler de sağladığını iddia etmekte ve insanın üstünlüğünü savunanların "insana mahsus inkarına" saldırmaktadır (2006:xvi). Doğuştan gelen ve genetik olarak iletilen bir eğilim olarak empati veya ahlak kurallarının doğal addedilmesi revaçtadır, ama bencil genler ve açgözlülük kesinlikle dışarıda kalır. Bütün bu vasıflar insan sonrası özne kuramına son derece uygundur.

İnsanmerkezcilik sonrası yeni-hümanizm karşısında şüpheci olmamın sebebiyse, bizzat hümanizm karşısında hiç de eleştirel olmamasıdır. Hayvanlar nazarında telafi etmeye dönük çabaların, şu anda evrenin küreselleşmeden, teknolojiden ve "yeni savaşlardan" travmatize olmuş insan sakinleri ve hayvan ötekiler arasında gecikmiş bir tür dayanışma olarak gördüğüm durumu yarattığını düşünüyorum. Olumsuz bir türlerarası kaynaşmayla, klasik ve çokça insan aklından çıkma hümanist ahlaki iddiaları bir araya getiren, en iyi ihtimalle muğlak bir olgudur. Bu türlerarası kucaklaşmada hümanizm, türlerarası eşitlik kılıfında eleştirilmeksizin yeniden inşa edilmektedir aslında.

Bir önceki bölümde özetlediğim üzere, insan sonrası özne üzeri-

ne çalışmamda, hümanizmin sınırlarının eleştirel olarak tanınmasını bir kenara kaldırmıyorum. Yine, insan sahnesi çağında, yani yeryüzünün ekolojik dengesinin doğrudan insanlık tarafından düzenlendiği bir dönemde yaşadığımızın da ziyadesiyle farkındayım. Böylesi dönemlerde, hümanist değerlerin ayrıcalıklarını diğer kategorilere doğru genişleten insan toplumlarında, derin epistemolojik, etik ve siyasi krizlerin bencil değil, cömert olduğunu veya kısmen üretken bir hamle olduğunu düşünmek güçtür. İnsanlar ve diğer türler arasında yaşamsal bir bağ olduğunu iddia etmek elzem ve iyidir. Ama bu bağ, ortak bir kırılganlığın sonucu olduğu için olumsuzdur, ki bu da başlı başına insanın çevre üzerine edimlerinin sonucudur. Öyleyse mevzu, insanların geleceğe dair temel kaygısını insan olmayanlara yayması olmasın? İnsan olmayan hayvanların insanlaştırılmasının, bilhassa "insan" kategorisinin bir meydan okuma hâlini aldığı tarihsel zamanlarda bir bedeli vardır.

Ahlaki ve yasal eşitliği hayvanları içerecek şekilde genişleterek onları insanlaştırmak asil bir jest olabilir, ama içsel olarak iki açıdan hatalıdır. İlkin, hegemonik olan insan kategorisini, cömertçe başkalarını içerecek şekilde genişletmek, insan/hayvan arasındaki ikili ayrımı onaylamaktadır. İkincisi, hayvanların spesifik oluşunu hepten reddetmektedir; hayvanları hep bir elden türler-ötesinin, evrensel etik değer olan empatinin sembolü olarak ele almaktadır. 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 çıkaran 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. Bu tikel ilişkinin ortak paydası olan *antropos*'un hayvan-oluşu, hayli uzun zamandır tür hâkimiyeti kalıbına sokulmuş bir öznenin ortaya çıkması için yeni parametrelere mahal vermek üzere normatif olarak nötr kalmalıdır. Oluş alanları daha sıklıkla açılmalı ve daha da önemlisi açık bırakılmalıdır.

Doğal dölün yerini şirket markalarının imal edilmiş ve patenti alınmış biyoürünlerinin aldığı bir çağda, onlara bağlanma ve refah-

larından sorumlu olma yönlü etik emir her zamankinden daha güçlüdür. Bu yeni akrabalık sistemine dair yeni jeneolojilere, alternatif kuramsal ve yasal temsillere ve bu güçlükle başa çıkmak için uygun anlatılara ihtiyacımız var. İnsan sonrası öznellik görümün, eleştirel kurama daha fazla kavramsal yaratıcılık katmasını ve böylece olumlayıcı bir insan sonrası düşünceye doğru gelişmesini umut ediyorum. Sözde, ileri kapitalizmin endüstrileşme sonrası bir öznesi olarak işgal ettiğim evrende, dişi insanlar, OnkoFare ve klonlanmış koyun Dolly arasında, cisimleşmiş ve iliştirilmiş mevkiler açısından muazzam bir aşinalık ve bu yüzden de pek çok ortak nokta mevcuttur. Bir zamanların hayvanlar âleminin genetik olarak değiştirilmiş üyelerine, kendi türümüzün biricikliğine dair hümanist idealler kadar borçluyum. Benzer bir şekilde, türün dişisi olarak konumlanmış pozisyonum, herhangi bir insan türünün ihlal edilemezliği ve bütünlüğü mefhumundan çok, gönüllü, gönülsüz organ ve hücre sağlayıcı işlevi gören organizmalara daha elverişli ve bu yüzden de yakın kılmaktadır.

Kulağa sabırsız ve hatta pervasız geldiğinin farkındayım ama bu konumumun arkasındayım: Artık başat öznellik kategorileriyle özdeşleşmeyen ama henüz tam manasıyla kimlik kafesinden de çıkmamış, yani farklılaşmaya devam eden, *zoe*'de kendini evinde hisseden insanmerkezcilik sonrası özne içimdeki. Bu isyankar bileşenler bana kalırsa dişi olarak cisimleşmenin ne olduğuna dair feminist bir bilinçle ilişkilidir. Bu hâliyle, bir dişi kurdum ben, her yönde hücreleri çoğaltan bir besiciyim; bir kuluçka makinesiyim ve yaşamsal ve ölümcül virüslerin taşıyıcısıyım; geleceğin üreticisi doğa anayım. Evrensel bir biçimde Aynının egemenliğini beyan eden fallus merkezci mantığın ve insanmerkezci hümanizmin siyasi ekonomisinde cinsiyetim, yanlış bir doğrultuda, küçültücü fark veya "-den daha değersiz olmak" olarak anlaşılan "Başkalık" tarafına düşmektedir. Cinsiyetim tarihsel olarak hiçbir zaman tam manasıyla insanlığın bir parçası olmadığı, bu kategoriyle ittifakım en iyi ihtimalle müzakere edilebilir ama asla verili kabul edilemez olduğundan, insan sonrası oluş, feminist benliğime hitap etmektedir.

Yeryüzü-oluş Olarak İnsan Sonrası

İnsanmerkezciliğin yerinden edilmesi, insanların hayvanlarla ilişkisinde şiddetli bir yeniden yapılanmaya neden olmaktadır, ama eleştirel kuram, insan-hayvan etkileşimini pekiştiren çoklu imgesel ve duygulanımsal bağlar inşa ederek bu güçlüğe kendini uydurabilir. Gezegen ölçeğinde jeomerkezci bir yaklaşıma doğru insanmerkezcilik sonrası kayma, Erkekinsanın hayvan-oluşundan tamamen farklı bir kavramsal zelzeleye tekabül etmektedir. Bu olay, Beşeri Bilimler ve eleştirel kuram sahaları boyunca artçı etkilerini sürdürmektedir. Her zamanki parlak zekasıyla Claire Colebrook buna, "eleştirel iklim değişimi" demektedir.[19]

İnsan sahnesi çağında, "jeomorfizm" olarak bilinen olgu genellikle çevresel kriz, iklim değişimi ve ekolojik sürdürülebilirlik gibi olumsuz terimlerle ifade edilir. Ancak bir zamanlar "doğa" dediğimiz karmaşık habitatımızla ilişkimizin yeniden yapılandırılması anlamında daha olumlu bir boyutu da vardır. Çevre meselesinin yeryüzü ve gezegene mahsus boyutu gerçekten de diğerlerine benzemeyen bir kaygıdır. Daha ziyade, yeryüzü ortak noktamız ve ortak zeminimiz olduğundan, diğer bütün meselelere içkin bir meseledir. Bilhassa da bu çağda, insan olsun olmasın, bu tikel gezegenin sakinlerinin "ortamıdır". Gezegen ölçeğinde, içsel materyalist bir boyutta kozmik olana açılır. Bu bakış açısı değişiminin, ayrıca öznelliğin yenilenmesi açısından zengin alternatiflere sahip olduğunu iddia ediyorum. Jeomerkezli bir özne neye benzer?

Benim için başlangıç noktası hâlâ doğa-kültür sürekliliği, ama şu aşamada bu çerçeveye, Lloyd'un ifadesiyle, hepimiz "doğanın bir parçasıyız" (1994) diyen monist görüşü de eklememiz gerekiyor. Spinoza felsefesine dayanarak monist bir ontoloji olarak çerçevelendirdiği bu ifade, ilham verici olduğu ölçüde iç karartıcıdır da. Gerçekten de teknolojinin dolayımında ve küresel olarak temin edilebilen bir dünyada yaşadığımızdan, üçüncü milenyumun vatandaşları olan bizler için, durum daha da karmaşıktır. Bu da ne natüralist temelciliği verili kabul eden bir öznellik kuramını, ne de ekolojik bo-

19- Colebrook'un Open Humanities Press için derlediği çevrimiçi kitap serisinin adı.

yutunu inkar eden toplumsal inşacı ve bu yüzden de düalist bir özne kuramını varsayabileceğimiz anlamına gelmektedir. Bunun yerine, eleştirel kuramın, çelişkili olabilecek gereksinimleri karşılaması gerekmektedir.

Bunlardan ilki vitalist, kendi kendini örgütleyen sürdürülebilir bir maddesellik mefhumu geliştirmektir; ikincisi, öznelliğin çerçevesini ve kapsamını, bir önceki kısımda özetlediğim insanmerkezcilik sonrası ilişkilere dair transversal çizgiler boyunca genişletmektir. İnsan-olmayan failleri içeren bir montaj olarak öznellik fikrinin pek çok sonucu vardır. İlkin, öznelliğin *antropos*'un münferit imtiyazı olmadığını; ikinci olarak, aşkın akla bağlı olmadığını; üçüncü olarak, tanınmanın diyalektiğinden bağımsız olduğunu ve son olarak da ilişkilerin içkinliğine dayandığını ima eder. Eleştirel kuram açısından, hemen bu noktada bir güçlük hasıl olur: Özneyi, insanı, genetik komşularımız olan hayvanları ve bütünüyle yeryüzünü kapsayan transversal bir teşekkül olarak görmeli ve bunu da anlaşılabilir bir dilde gerçekleştirmeliyiz.

Beşeri bilimler ve eleştirel kuram için mühim olan temsil meselesine bağlı bu ikinci husus üzerinde duralım biraz. İnsanmerkezcilik sonrası için uygun bir dil bulmak, imgelemin kaynaklarının ve eleştirel zeka araçlarının bu göreve koşulması gerektiği anlamına gelmektedir. Doğa-kültür ayrımının çöküşü, insan sonrası cisimleşmiş ve iliştirilmiş öznelliğimize dair unsurlara atıfta bulunan yeni figürasyonlar içeren yeni bir dağarcık tasarlamamızı gerektirmektedir. Bu noktada, toplumsal inşacı yöntemin kısıtlamaları karşımıza çıkar ve bu kısıtlamaların daha fazla kavramsal yaratıcılıkla telafi edilmesi gerekir. Toplumsal kuram eğitimi almış çoğumuzunsa, öznelliğimizin belli unsurlarının, tam manasıyla, toplumsal olarak inşa edilmemiş olabileceği düşüncesi karşısında belli ölçüde huzursuzluğa kapıldığı olmuştur. Marksist sol mirasın bir kısmı, aslında, doğal düzen ve yeşil siyasete dair kökleri derinlere uzanan bir şüphe içindedir.

Sanki doğal olana duyulan bu güvensizlik yetmezmiş gibi, teknolojik insan yapımıyla ilişkimizi, bir zamanlar doğayla olduğu kadar yakın bir şeymiş gibi yeniden kavramsallaştırmak durumundayız. Teknolojik teçhizat, yeni "ortamımız" ve bu yakınlık, moderni-

tenin içerdiği mekanik genişlemeden çok daha karmaşık ve üretken. Bu parametre değişimleri boyunca, mevkiler siyasetinin önemi hususunda hiç olmadığım kadar dikkatli olmak ve daha en baştan bütün bu sorgulamaları ortaya atan "bizin" tam olarak kim olduğunu incelemeye devam etmek istiyorum. İnsan sonrası öznelliği yeniden düşünmek üzere bu yeni şema, zengin olduğu kadar karmaşıktır, ve gerçek yaşamda, yakıcı bir aciliyet içerisinde karşımıza çıkan dünya-tarihsel koşullarda bulmaktadır zeminini.

Dipesh Chakrabarty (2009) iklim değişimi tartışmalarının tarih pratiği üzerine sonuçlarını inceleyerek bu kaygılardan bir kısmını ele almaktadır. İklim değişimi üzerine akademik çalışmaların, hem mekansal hem de zamansal güçlükler yarattığını iddia etmektedir. Artık gezegene dair veya jeomerkezli bir boyut içermesi gereken düşüncemize bir ölçek değişikliği getirirken, insanların biyolojik bir teşekkülden fazlası olduğunu, artık jeolojik bir kuvveti yönlendirdiğini kabul etmektedir. Zamansal parametreleri de, soyun tükenmesi, yani "bizsiz" bir gelecek fikrini tamamlamak üzere tarih disiplinini ayakta tutan süreklilik beklentisinden uzaklaştırmaktadır. Dahası, temel parametrelerde görülen bu değişimler, aynı zamanda "doğal ve insani tarihler arasındaki suni ama gelenekselleşmiş ayrımı yıkarak" tarihsel araştırmanın içeriğini de etkilemektedir (Chakrabarty, 2009:206). Her ne kadar Chakrabarty insanmerkezcilik sonrası güzergahı izlemese de benim vardığım sonuca ulaşmaktadır: Jeomerkezli bakış açıları ve insanların konumunun sadece biyolojik faillikten jeolojik fail olmaya kayışı, hem öznellik hem de topluluğun yeniden oluşturulmasını gerektirmektedir.

Jeomerkezli dönüm noktasının başka mühim siyasi çıkarımları da vardır. Bunlardan ilki, Aydınlanma modeline göre oluşan klasik hümanizmin kısıtlamalarına ilişkindir. Sömürgecilik sonrası kurama dayanan Chakrabarty, "özgürlük filozoflarının, esasen ve anlaşılabilir bir biçimde, diğer insanların veya insan yapımı sistemlerin üzerine yamadığı adaletsizlik, baskı, eşitsizlik ve hatta tekbiçimlilikten insanların nasıl kaçabileceğiyle ilgilendiğini" belirtmektedir (2009:208). Belli bir kültüre özgü bir hümanizm mefhumuyla birlikte insanmerkezcilikleri, şu ana uygulanabilir olmalarını kısıtlamak-

tadır. İklim değişimi sorunu ve insan soyunun tükenmesi kuruntusu da "savaş sonrası sömürgeleştirilmeden kurtulma ve küreselleşme senaryolarına cevaben son yirmi yıldır uygulanan analitik stratejileri" etkilemektedir (Chakrabarty 2009:198). Marksist, feminist ve sömürgecilik sonrası analizlerin toplumsal inşacı yaklaşımının, bizi insanmerkezcilik sonrası veya jeomerkezli değişimin ürettiği mekansal ve zamansal ölçek değişimiyle başa çıkacak araçlarla donatmadığını ekleyeyim. Bu görüş, savunmak istediğim ve üçüncü milenyum için eleştirel kuramın güncellenme biçimlerinden biri olarak gördüğüm radikal insanmerkezcilik sonrası konumun kalbinde yer almaktadır.

Pek çok akademisyen, farklı güzergahlardan aynı sonuca ulaşmaktadır. Örneğin sosyalist veya feminist kuramlara ait insanmerkezcilik sonrası yeni-hümanist gelenekler (Harding, 1986) ve sömürgecilik sonrası kuram (Shiva, 1997), daha önceki bölümde gördüğümüz üzere çevrecilik meselesine, insanmerkezcilik sonrası bir bakış açısıyla veya en azından erkekmerkezli veya erkek-egemen olmayacak şekilde yaklaşmaktadır. Bu insanmerkezcilik eleştirisi, kadınlar ve Batılı-olmayan halkların deneyimlerine güçlü vurgularla ekolojik farkındalık adına ifade edilmektedir. Çokkültürlü bakış açılarının tanınması ve emperyalizm ve etnik merkeziyetçiliğin eleştirisi, yeryüzü-oluş üzerine tartışmalara mühim bir vasıf eklemektedir, ancak bugünlerde onlar da kendi içsel çelişkileriyle karşı karşıyadır.

"Derin ekoloji" vakasını ele alalım. Arne Naess (1977a, 1977b) ve James Lovelock'un "Gaia" hipotezleri (1979), bütünselliğe geri dönmeyi talep eden ve bütün bir dünyanın tek ve kutsal bir organizma olduğunu öne süren jeomerkezli kuramlardır. Bu bütünsel yaklaşım, farklı bakış açılarına göre zengin olsa da vitalist, materyalist insan sonrası düşünürler nazarında son derece sorunludur. Bütünsel kısmından ziyade toplumsal inşacı düalist bir yönteme dayanması sorunludur. Bu da endüstrileşme karşısına yeryüzünü, kültür karşısına doğayı, toplum karşısına çevreyi koymasından ve kesinkes doğal düzenin tarafını tutmasından kaynaklanmaktadır. Bunun sonucunda, tüketime ve mülkiyetçi bireyciliğe karşı eleştirel ve teknokrat akıl ve teknolojik kültürün de şiddetle itham edildiği bir siyasi

gündem ortaya atılmaktadır. Ancak, bu yaklaşımın iki mahsuru vardır. Birincisi, teknofobik vasfı, içinde yaşadığımız dünyayı düşündüğümüzde pek de faydalı değildir. İkincisi, paradoksal bir biçimde, aşmaya çalıştığı doğal ve imal edilmiş arasındaki kategorik ayrımı yeniden tesis etmektedir.

Birbirine bağlı iki fikir yüzünden bu konuma katılmıyorum: İlki, doğa-kültür sürekliliğini takip eden toplumsal inşacılığın düalist yöntemini reddeden insan merkezci sonrası yeni hümanistler, doğal düzene dair iyi niyetler besleseler de bu ayrımı nihayetinde yeniden tesis ederler. İkincisi, insan sahnesi çağında, insanlar ve insan olmayanlar arasında süregelen olumsuz türden bir kaynaşma karşısında şüpheli olduğumdan. Türler-ötesi kucaklayış, yaklaşmakta olan felaketin farkında olmaya dayanmaktadır: Çevre krizi ve küresel ısınma/uyarı sorunundan, uzayın militerleştirilmesinden, bütün türlerin karşılaştırılabilir bir kırılganlık derecesine indirgenmesinden bahsetmiyorum bile. Bu konumun sıkıntısı, açıktan ifade ettiği amaçlarıyla alenen çelişki içerisinde, çevrenin tam teşekküllü bir biçimde insanlaştırılmasını teşvik etmesidir. Bunun, Avrupa kültürünün Romantik evrelerinin duygusallığına benzer biçimde gerici bir hareket olduğunu düşünüyorum. Bu yüzden Val Plumwood'un, (1993, 2003) derin ekolojinin, yeryüzü-kozmos rabıtasını yanlış okuduğu ve sadece mülkiyetçi benmerkezcilik ve kişisel çıkarı insan olmayan faillere doğru genişlettiği değerlendirmesine katılıyorum.

Bütünsel yaklaşımı Spinoza'nın monizmine atıfta bulunsa da, Deleuze ve Guattari, Foucault veya Kıta Avrupası felsefesinin diğer kollarının çağdaş Spinoza yorumlarından açıkça uzak durması mühimdir. Spinoza'nın zihin ve ruhun birliği fikri, bütün yaşamlar kutsaldır ve muazzam bir saygıyı hak eder inancını destekleyecek şekilde ele alınmaktadır. Doğal düzene tapınma, Spinoza'nın Tanrı, insan ve doğanın birliği görüşüyle bağlantılandırılmaktadır. İnsan ve ekolojik habitat arasındaki uyumu, ikisinin bir tür sentezini öne sürmek üzere vurgulamaktadır. Öyleyse, derin ekoloji özcü bir biçimde spiritüel vasıflarla doludur. Sınırlar olmadığından ve her şey birbirine bağlı olduğundan, doğayı incitmek nihayetinde bizi incitmektir. Bu yüzden, yeryüzü bir bütün olarak insanlarla aynı etik ve siyasi say-

gınlığı hak etmektedir. Bu konum faydalı olsa da çevreyi insanlaştırmak, yani, insan olmayan gezegen failine uygulanan iyi niyetli, tortul bir insan biçimli normatiflik gibi geliyor bana. Telafi edici hümanizm iki yüzlü bir konum.

Bu konumun aksine, ama yine de onun bazı öncülleri üzerine inşa edilen güncellenmiş bir Spinozacılık biçimi önermek istiyorum (Citton ve Lordon, 2008). Spinozacı monizm ve buna bağlı radikal içkin eleştiri biçimlerini, ontolojik bir tür pasifizme teşvik eden demokratik bir hamle olarak görüyorum. İnsanmerkezcilik sonrası dünyada türlerarası eşitlik, insan kibri ve aşkın bir biçimde insanın istisnalaştırılmasına neden olan şiddeti ve hiyerarşik düşünceyi sorgulamaya teşvik etmektedir. Bana kalırsa monist ilişkisellik, daha ziyade öznelliğin daha merhametli bir vasfına vurgu yapmaktadır. Deleuze ve Guattari üzerinden okunan Spinozacı bir yaklaşım, ikili düşüncenin tuzaklarını aşmamızı ve çevre sorusunu tüm karmaşasıyla ele almamızı sağlamaktadır. Çağdaş monizm, daha önceki bölümde gördüğümüz üzere, yaşamsal ve kendini örgütleyen bir madde mefhumunu ve *zoe* veya dinamik ve üretken kuvvet olarak Yaşamın insan-olmayan bir tanımını içermektedir. "Zihnin bedenleşmesi ve bedenin de beyinleşmesidir" (Marks, 1998).

Deleuze bu yaşamsal enerjiden büyük hayvan ya da kozmik "makine" diye bahseder, ancak burada mekanik yahut faydacı bir yaklaşımı yoktur; "makine" derken bir yandan psikolojik belirlenimciliğe, bir yandan da abartılmış, psikolojinin nesnesi haline getirilmiş bireye atıfta bulunmaktan kaçınmaktadır. Deleuze ve Guattari (1987) yine "Kaos" terimini, çoğumuzun yok saydığı kozmik enerjinin o "kükreyişine" atıfta bulunmak için kullanmaktadır. Ancak, Kaos'un kaotik olmadığı, daha ziyade bütün sanal kuvvetlerin sonsuzca genişlemesini içerdiğini ihtiyatla belirtmektedirler. Bu gizilgüçler, pragmatik ve sürdürülebilir pratikler aracılığıyla edimselleşme çağrısında bulunduğundan gerçektirler. Sanal ve gerçek arasındaki bu sıkı bağı vurgulamak için edebiyata başvurarak, James Joyce'un türettiği "kaozmos" kavramını ödünç alırlar. Sonsuz enerji kaynağını ifade eden "kaos" ve "kozmos"un yoğunlaşmasıdır bu.

Bu kavranması güç gibi görünen terim tercihlerinde, yine dil ve

temsil meselesi ortaya çıkmaktadır. Eleştirel kuram hocalarımın, kurulu alışkanlıkları şoke edecek ve kasten imgesel ve duygusal tepkileri kışkırtacak bir dille deney yaparak, alaya alınma riskini üstlenmelerini de takdire şayan buluyorum. Eleştirel kuramın amacı, ortak görüşleri (*doxa*) allak bullak etmektir, onlara uygun davranmak değil. Akademide bu yaklaşım düşmanca alımlanmış olsa da, (4. Bölüm'de göreceğimiz üzere) bunun cömert ve kasıtlı bir risk alma jesti, böylece akademik özgürlük lehine bir ifade olduğunu düşünüyorum.

Ben de böylece, insanmerkezcilik sonrası koşulların dalgalı sularında seyrüsefer etmeme yardımcı olan göçebe özneden diğer *kavramsal persona*'lara kendi alternatif tasvirlerimle deneyler yapıyorum. Oldukça materyalist olan göçebe düşüncem, monist, ilişkisel bir yapıya sahip bireycilik sonrası bir özne mefhumunu savunmaktadır. Yine de sınıf, cinsiyet, etnisite ve ırka dayalı toplumsal koordinatlar üzerinden farklılaşmamış değildir. Göçebe öznellik, karmaşıklık kuramının (*complexity theory*) toplumsal ayağıdır.

Bu durum, yeryüzü-oluşumuz açısından ne ifade etmektedir? Aslında tam da bu meselenin içindeyiz. Argümanı insan sonrası özne fikri üzerinden özetleyeyim. Diğer insan olmayan kategorilerin yanı sıra, soyu tükenmekte olan bir tür olarak olumsuzluğa endeksli yeni "insan" fikrinin yeniden tertibinin, şimdilerde hayvan hakları aktivistlerinden tutun ekofeministlere kadar her türlü insanmerkezcilik sonrası yeni-hümanist tarafından övüldüğünü anımsarsınız. Çevresel krizin, evrensel hümanist değerlerin yeniden tesis edilmesinin gerekliliğine kanıt olduğunu savunuyorlar. Bu sürece yön veren ahlaki özlemle ilgili bir derdim yok ve aynı etik arzuyu paylaşıyorum. Ancak, bu tepkisel olarak benimsenen pan-insan bağı mefhumunun bağlayıcı unsuru olarak hümanizmin hiç eleştirilmeden kabullenilmesinin kısıtlamaları hususunda endişelerim var. "Hümanizm" dediğimiz şeyin, yeni (olumsuz endeksli), yeniden-inşasının farkında oluşun, tam da ileri biyogenetik kapitalizmin eğirme makinesince yeniden karıldıkça, cinsiyetlendirme/ırk üzerinden belirlenme/doğal addetme eksenleri üzerinden sahnelenen ve işlevsel kılınan iktidar diferansiyellerini düzlemesine veya yok saymasına izin verilme-

melidir. Eleştirel kuram, eşzamanlı olarak, kategorik farkların bulanıklaşması ve aşina olduğumuz dışlama ve tahakküm şablonlarıyla yeni biyoiktidar, biyodolayımlı siyasi ekonomi biçimleri olarak bunların bir kez daha tasdik edilmesi üzerine düşünmek durumundadır. Örneğin hem klasik hümanizmin hem de Marksist yönelimli ve sömürgecilik sonrası kuramın çifte kısıtlamalarını analiz eden Dipesh Chakrabarty son derece yerinde bir soru sormaktadır: Zengin ve yoksul ülkeler arasındaki karbon ayak izi farkını düşünecek olursak, iklim değişimi krizini gerçekten de ortak "insani" bir endişe olarak görmek doğru olur mu? Bu argümanı ileri taşıyarak şu soruyu soruyorum: Olumsuz bir insanlık tertibinin, bütün insanların, ***ne olursa olsun diğer bütün farklara*** doğru genişleyen bir kategori olarak inşasını kabul etmek riskli değil mi? Bu farklar, mevcut ve önemli olmaya devam ediyor, öyleyse bunlarla ne yapacağız? Yeryüzü-oluş süreci, nitel olarak farklı bir gezegen ilişkisine işaret etmektedir.

Farklar sorusu bizi yeniden mevkiler siyasetine ve etik-siyasi bir öznellik kuramı ihtiyacına götürmektedir; yani, ortak bir tehdit üzerinden kaynaşan pan-insanlığın "bizi" tam olarak kimdir? Chakrabarty bunu açıkça ifade etmektedir: "Türler, gerçekten de, iklim değişikliği tehlikesi ânına ışık tutan, yeni yeni ortaya çıkan evrensel insanlık tarihine tempo tutan şey olabilir" (2009:222). Sonuç olarak, eleştirel kuramcıların ileri kapitalizmin sapkın materyalizmi ve taraflı hareketliliğinin farkı nötrlemesi karşısında, sağlam ve tutarlı bir direnç göstermesi gerektiğini iddia ediyor.

Zoe-merkezli güzergahta daha eşitlikçi bir yol, hâkim tarafın, yani bu durumda *antropos*'un, insan olmayan başkalarına karşı bir nebze iyi niyet beslemesini gerektirmektedir. "Erkekinsanı" kayıran hiyerarşik ilişkilerden uzaklaşan insanmerkezcilik sonrası değişim, bir tür yabancılaşma ve öznenin radikal olarak yeniden konumlandırılmasını gerektirmektedir. Bunu elde etmenin en iyi yolu, başat özne görüsüne aşinalığımızın tersyüz edilmesi ve buna karşı eleştirel bir biçimde mesafelenme stratejisi olacaktır. Özdeşleş-meme, aşina olunan düşünme ve temsil biçimlerinin, yaratıcı alternatiflere yol vermek üzere yitirilmesini içermektedir. Deleuze buna, aktif "yersiz yurtsuzlaşma" derdi. Irk ve sömürgecilik sonrası kuramcı-

lar da aşinalığımızın tersyüz edilmesi yöntemi ve siyasi stratejisine mühim katkılarda bulunmuştur (Gilroy, 2005). Bu yöntemi, cinsel farkı azınlık-oluş sürecine yönlendirmek üzere, başat erillik ve dişillik kurumları ve temsilleri gibi aşina olduğumuz, bu yüzden de normatif olan değerlerle özdeşleş-meme yöntemi olarak savunageldim (Braidotti, 1994, 2011a). Benzer şekilde, Moira Gatens ve Genevieve Lloyd (1999) gibi Spinozacı feminist düşünürler, topluma yerleşik ve tarihsel olarak temellenmiş değişimlerin, "kolektif tahayyüllerimiz" veya paylaşılan dönüşüm arzusunda nitel bir dönüşüm gerektirdiğini öne sürmektedir. Aşina olunanı tersyüz etmek üzere benimsediğim yöntem monizmdir. Çoklu başkalarıyla açık-uçlu, birbiriyle ilişkili, çoklu-cinsiyetli ve türler-ötesi oluş akışları içermektedir. Böylece inşa edilen insan sonrası bir özne, hem insanmerkezciliğin hem de telafi edici hümanizminin sınırlarını aşmakta ve gezegen ölçekli bir boyut kazanmaktadır.

Makine-oluş Olarak İnsan Sonrası

Teknoloji meselesi insanmerkezcilik sonrası koşulun kalbinde yatmaktadır. Önceki bölümlerde birkaç defa bu meseleye değinildi. İnsan ve teknolojik öteki arasındaki ilişki, çağdaş bağlamda değişmiş ve daha önce hiç görülmemiş bir yakınlık ve ihlal düzeyine ulaşmıştır. İnsan sonrası durum, organik ve inorganik, doğmuş olan ve imal edilmiş olan, et ve metal, elektronik devreler ve organik sinir sistemleri gibi yapısal farklar ve ontolojik kategoriler arasındaki ayrım çizgilerini yerinden eden bir kuvvettir.

İnsan-hayvan ilişkilerinde de olduğu üzere hamle metaforlaştırmanın ötesindedir. Modernitede cisimleşmiş insan kapasitelerini taklit eden, insanmerkezci araç olarak makinenin metaforik veya analog işlevinin yerine, günümüzde bedenleri makinelere simülasyon ve modifikasyon aracılığıyla daha yakından bağlayan daha karmaşık bir siyasi ekonomi geçmiştir. Andreas Huyssen'in (1986) iddia ettiği üzere, elektronik çağda kablolar ve devreler sistemi, endüstriyel düzeneğin piston ve rodaj motorundan başka türlü bir cazibeye sahiptir. Elektronik makineler bu açıdan, büyük ölçüde mad-

di değildir: Bilgi ileten plastik kutular ve metal kablolar. Hiçbir şey "temsil etmezler", daha ziyade açık seçik talimatlar taşır ve net bilgi şablonlarını yeniden üretebilirler. Mikro-elektronik cazibenin esas darbesi sinirseldir; insan bilincinin genel elektronik ağla kaynaşmasını öne çıkarır. Çağdaş bilgi ve iletişim teknolojileri, elektronik olarak insanın sinir sistemini dışsallaştırır ve çiftler. Bu da algı sahamızda bir değişikliğe sebebiyet vermiştir: Görsel temsil kiplerinin yerine duyusal-sinirsel simülasyon kipleri geçmiştir. Patricia Clough'un belirttiği üzere, "biyodolayımlı" bedenler hâlini aldık (2008:3).

Öyleyse salimen, siborgların pek çok ekonomik ve siyasi çıkarımlarıyla, toplumsal dokuda baştan ayağa aktif başat toplumsal ve kültürel oluşumlar olduğu varsayımından başlayabiliriz. Vitruvius'un Erkekinsanı sibernetik olmuştur (bkz. Resim 2.4). Bütün teknolojilerin, kesiştikleri cisimleşmiş özne üzerine güçlü biyopolitik etkileri olacağını söylemenin mümkün olduğunu ekleyerek bu ifadeyi açıklayayım. Bu yüzden, 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 dijital proletaryayı da içermektedir (Braidotti, 2006). Bu vahşi siyasi ekonomiye önümüzdeki bölümde değineceğim.

Şimdi, teknolojik dolayımın, yeni insan sonrası öznelliğin kalbinde yattığını ve yeni etik iddiaların temellendirilmesini sağladığını iddia etmek istiyorum. Ete kemiğe bürünmüş ve genişlemiş ilişkisel benliğe dair insan sonrası kuramı, sürdürülebilir dönüşümler etiği sayesinde tekno-sarhoşluğunu kontrol altında tutar. Bu ayık duruş, hem nostaljinin ölümcül cazibesine hem de hümanizm-ötesi ve diğer tekno ütopyalara direnmeyi savunur. "Kabloya bağlanma arzusu" belagatinin karşısına da, "et olmaktan gurur duyma" minvalinde daha radikal bir materyalizm hissini koyar (Sobchack, 2004). İçkinliğe yapılan vurgu, bedenler ve teknolojik ötekiler arasındaki karşılıklı bağımlılığa saygı duyulmasına mahal verirken, etin hor görülmesinden ve hümanizm-ötesi ete kemiğe bürünmüş benliğin sonlu maddeselliğinden kaçış fantezisinden uzak durur. Bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere ölüm ve ölümlülük meselesine illaki değinilmelidir.

Teknolojik olarak biyodolayımlı ötekiye dair vitalist bir görüşü savunacağım. Makinevari canlılık, verili bir amaç ve ereklilikle değil, belirlenimci oluş ve dönüşümle ilgilidir. Deleuze ve Guattari'nin, sürrealistlerin "bekar makinelerinden" ilhamla "makine-oluş" diye tanımladığı, makinelerle işlevselliğe dayanmayan oyuncu ve hazzadönük bir ilişki anlamına gelen süreci ortaya atmaktadır bu durum. Deleuze için "organsız bedenler", yani örgütlenmiş verimlilikten azade olmak için insan cisimleşmesini, toplumsallaşmış üretkenliğe endekslenişinden kurtarma projesine bağlıdır. Bu hippivari bir duyular ayaklanması değil, iki amaca hizmet eden, ihtiyatla üzerine düşünülmüş bir programdır. İlkin, bedenlerimizi kendi ayrıntılı yapıları içerisinde, doğa-kültür sürekliliğinin bir parçası olarak yeniden düşünmeye teşebbüs etmektedir. İkinci olarak, bedensel maddiliği, ileri kapitalizmin yapay verimliliği ve acımasız oportünizmine taban tabana zıt yönlere doğru yeniden oluşturma çerçevesi çizerek siyasi bir boyut kazanmaktadır. 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.

Bu anlamda yaklaşılan "makine-oluş", artık düalist bir çerçeveye sıkıştırılmayan, çoklu başkalarıyla ayrıcalıklı bir bağa sahip ve teknoloji dolayımındaki gezegen ortamıyla kaynaşan bir öznenin ilişkisel güçlerini ifade ederek edimselleştirir. İnsanın teknolojik olanla kaynaşması, hayvanlar ve gezegen habitatları arasındaki sembiyotik ilişkiden çok da farklı olmayan yeni bir transversal bileşim, yeni bir ekozofik birlik oluşturur. Hegel'in Spinoza'yı suçladığı bütüncül füzyon değil, bir kuvvetler etolojisinin kontrolü altında yeni bir öznellik kipliği üreten radikal, transversal ilişkilerdir ve karşılıklı, türlerötesi bir birbirine bağımlılığın vitalist etiğini idame ettirirler. Transversal olarak, içsellikten dışsallığa ve bunların arasında kalan her şey de dahil olmak üzere, öznenin çoklu katmanlarını katetmeyi amaç edinen, ekozofi olarak da bilinen genelleşmiş bir ekolojidir bu.

Bu kitap boyunca savunduğum "insanmerkezcilik sonrası hümanizm sonrası" olarak tabir ettiğim şey işte bu süreçtir. Ahlaki rasyonellik, bütüncül kimlik, aşkın bilinç veya doğuştan gelen ve evren-



Resim 2.4 Victor Habbick (Maninblack), Leonardo'nun Vitruvius İnsanerkeği duruşunda bir robot. Kaynak: Clivia - Pixmac.

sel ahlaki değerler gibi mefhumlardan radikal bir biçimde yabancılaşmayı içerir. Vurgulanan, tam da, hem özne oluşumlarının hem de mümkün etik ilişkilerin normatif olarak nötr ilişkisel yapılarıdır. Yoğunlukla, yani aslında olma kabiliyetine sahip olduğumuz şeyle, kolektif olarak sahnelenen kâr amacı gütmeyen deneyler, insan sonrası özne için yeni normatif çerçeveler çizmeye odaklanmaktadır. Bunlar *doxa* (sağduyuya dayalı inanış) değil, *praksis*'tir (temellendirilmiş ortak proje). Bütüncül olmayan öznellikle etik hesap verebilirliği, ilişkiselliğin üstlendiği ontolojik rolü öne çıkararak birleştiren benim göçebe özne kavramım da bu yaklaşımı benimsemektedir.

Felix Guattari'ye göre insan sonrası durum, toplumsal, siyasi, etik ve estetik boyutlar ve bunlar arasında transversal bağlantılar içeren yeni sanal bir toplumsal ekoloji çağrısında bulunmaktadır. Bu görüşü açıklığa kavuşturmak üzere Guattari üç temel ekoloji öne

sürmektedir: çevresel, toplumsal ve psişik. Daha da önemlisi, bu üçü arasında transversal bağlantılar kurulması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu açıklama mühimdir; daha önce yaptığım kuramsal hatırlatmayla, yani insan sonrası eleştirel kuramda aşinalığımızın tersyüz edilmesini, elzem bir yöntem olarak pratikleştirme ve farklı düşünmeyi öğrenme gereksinimiyle bağlantılandıracağım.

Örneğin sera etkisi, kadınların konumu, ırkçılık, yabancı düşmanlığı ve zıvanadan çıkmış tüketim arasındaki karşılıklı bağlantıları görmemiz elzemdir. Bu gerçekliklerin herhangi bir parçasını oluşturan kısımlarda kalmamalı ve aralarındaki transversal karşılıklı bağlantıların izini sürmeliyiz. Özne ontolojik olarak çok seslidir. Hem çoktan edimselleştirilmiş gerçeği, "yer yurt kazandırılmış varoluşsal alanları", hem de hâlâ sanal olan gerçeği, "yersiz yurtsuzlaştırılmış bedensel olmayan evrenleri" içeren bir tutarlılık düzlemine dayanmaktadır (Guattari, 1995:26). Guattari farklı kategorilerin "kaozmik" tersinetefriki aracılığıyla öznellik üretiminin kolektif olarak yeniden temellükü çağrısında bulunmaktadır. "Kaozmos"un sanallıkların veya dönüşümü sağlayan değerlerin ortaya çıkarılması anlamında oluşa atıfta bulunan evren olduğunu anımsarsınız. Öznelliğin, içinde bulunduğumuz tarihi çağın özelliği olan metalaştırma rejiminden kurtulması ve sanal imkanlarla deneyler yapması için nitel bir adım atmak zaruridir. Öznelliği, bir dizi mutasyona uğramış değer olarak yeniden yaratmayı aktif olarak arzu eden ve hazzı aşina olduğumuz rejimlerin devamından değil, bu arzudan alan özneler olmamız gerekmektedir.

Humberto Maturana ve Francisco Varela'nın çalışması (1972), benlik ile öteki arasında bu tip bir çevreye bağlı, insanmerkezcilik sonrası ve Kantçı olmayan bir karşılıklı-belirlenim etiğini yeniden tasarlamak açısından büyük bir ilham kaynağıdır.

Karşılıklı-bağımlılık mefhumu, tanınmanın yerine geçmektedir; tıpkı sürdürülebilirlik etiğinin ahlaki hak felsefesinin yerine geçmesi gibi. Bu da *zoe*-merkezli eşitlikçilik olarak tabir ettiğim hamle üzerinden, temeli olan, konumlanmış, son derece spesifik ve bu yüzden de hesabı verilebilir bakış açılarının önemini pekiştirmektedir.

Felix Guattari şu anda meydana gelen "kolektif varoluşsal mutasyonlar" analizinde (1995:2), Varela'nın otopoietik (kendini ör-

gütleyen) ile allopoietik (başkasını örgütleyen) sistemler arasında öne sürdüğü ayrıma atıfta bulunmaktadır. Guattari otopoiesis ilkesini, -ki Varela'da biyolojik organizmalara mahsustur- makinelere ve teknolojik başkalarına doğru genişleterek, Varela'nın öne sürdüğü ayrımın ötesine geçmektedir. Guattari için öznelliğin bir diğer adı, otopoietik öznelleşme veya kendini şekillendirmedir, ve hem yaşayan organizmaları (kendini örgütleyen sistemler olarak insanları) hem de inorganik maddeyi (makineleri) içermektedir.

Guattari'nin makinevari otopoiesis'i, organik madde ve teknolojik veya makinevari insan yapımları arasındaki nitel bağı tesis etmektedir. Bunun sonucunda, hem zeki hem de üretken olacak şekilde makineler radikal bir biçimde yeniden tanımlanmaktadır. 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. Kendini örgütleme ve yarı dengelilik vurgusu, insan sonrası öznenin makine-oluş projesini şekillendirir. Bilimsel indirgemeciliğe düşmeden, transversal teknoloji-dolayımındaki öznellik üzerine yeniden düşünmemizi sağlar. Biyoteknolojik vitalizm (1997) söylemini eleştiren Ansell Pearson, ileri biyoteknolojik kapitalizm dolayımında doğal olana yeniden yüzünü dönmüş bir evrim mefhumunun uyandırdığı habis fantezi karşısında bizleri uyarmaktadır. İnsan sonrası durumun amacı, bana kalırsa evrimi belirlenimci olmayan bir yerden, ayrıca insanmerkezcilik sonrası bir biçimde yeniden düşünmektir. Klasik, doğrusal, erekselci evrim fikirlerinin aksine (Chardin de Teillard, 1959), insan sonrası özneyi yapılandıran unsurların karmaşasına daha uygun bir anlayış arama yönlü kolektif projeye vurgu yapmak istiyorum: Hayvanlara dönük yeni bir yakınlık, gezegen boyutu ve üst düzey teknoloji dolayımı. Makinevari otopoiesis, teknolojik olanın insanmerkezcilik sonrası bir oluş sahası veya pek çok mümkün dünya eşiği olduğu anlamına gelmektedir.

Maddi ve sembolik, somut ve söylemsel kuvvetler arası ilişkisel çizgilerin transversal bağlantılarını kateden insan ve insanmerkezcilik sonrası özne için esas mefhum, ilişkilerin transversal oluşu-

dur. Transversallik, *zoe*-merkezli eşitlikçiliği bir etik ve alternatif, insan sonrası öznellikleri izah eden bir yöntem olarak edimselleştirir. İlişkinin ve karşılıklı bağımlılığın önceliğine dayalı bir etikle, bizzat *zoe*'ye kıymet verir.

Bu makine-oluş pratiklerine, "radikal yeni-materyalizm" (Braidotti, 1991) veya "madde-gerçekçilik" adını veriyorum (Fraser v.d., 2006). Bu görüşler, çağdaş biyogenetik ve bilgi teknolojilerinin etkisi altında, bizzat maddenin kavramsal yapısına dair değişen anlayışlarca desteklendiği gibi onlarla kesişmektedir (De Landa, 2002; Bennett, 2010). Monist bir siyasi ontolojiye doğru Spinozacı kayma, süreçleri, yaşamsal siyaseti ve belirlenimci olmayan evrim kuramlarını vurgular. Siyasi olarak, maddi ve sembolik, somut ve söylemsel çizgiler veya kuvvetlerin izini süren hümanizm sonrası bir etik olarak ilişkilerin mikro-siyaseti önem kazanmaktadır. Duygulanımın kuvveti ve özerkliği ve bunun edimselleşmesinin lojistiği, odak noktasıdır (Massumi, 2002). Transversallik, insani-olmayan veya kişisel-olmayan Yaşama kıymet veren ilişkinin, karşılıklı bağımlılığın önceliğine dayalı bir etiği edimselleştirmesidir. İşte insan sonrası siyaset olarak tabir ettiğim şey budur (Braidotti, 2006).

Bir-Olmama İlkesi Olarak Fark

Antropos'un ölümünün açtığı karmaşık tartışmada ne noktada olduğumuzu toparlayayım. İlkin, çağdaş kapitalizmin bütün yaşamları kontrol etme amacı taşıması hasebiyle "biyopolitik" olduğunu iddia ettim. Üstelik çoktan bir tür "biyokorsanlık" (Shiva, 1997) hâlini aldı bile, çünkü kadınların, hayvanların, bitkilerin, genlerin ve hücrelerin üretken güçlerini sömürüyor. İkincisi, insan ve insan biçimli başkalarının, insan biçimli olmayan hayvan veya "yeryüzüne ait" başkalarıyla süreklilik içerisinde yeniden konumlandırıldığı anlamına gelmektedir. İnsanı doğal addedilmiş ötekilerden ayıran kategorik ayrım değişmiş, "insan" için ortak referans biriminin ne olduğuna dair hümanist varsayımlar yörüngesinden çıkmıştır. Üçüncüsü, bu insanmerkezci süreç, soyun tükenme korkusuna bağlı olarak tehlike altında bir tür şeklinde olumsuz bir insan kategorisi üretmiştir. Yine,

hümanist değerlerin ve hakların insan olmayan başkalarına telafi edici bir biçimde genişletilmesi biçiminde, insan ve diğer türler arasında yeni bir birliğe sebebiyet vermiştir. Dördüncü olarak, aynı sistem, benzer dışlama, sömürü ve baskı şablonlarını pekiştirmektedir. İlişkisellik ve klasik farklılaşma eksenleri arasında transversal karşılıklı bağlantılara dayalı insan sonrası özne konumunun avantajlarına dair iddiamı temellendirmek için, argümanın bir sonraki aşaması olan fark sorusuna değinmelidir. Bu yeni insanmerkezcilik sonrası manzarada, farkın konumu ve işlevini eleştirel olarak ele alacağım.

Bir önceki bölümde iddia ettiğim üzere, "maddenin" bilimsel olarak yeniden tanımlanmasının en çarpıcı özelliği, farkın, ikiliklerden rizomatiğe; cinsiyet/toplumsal cinsiyet veya doğa/kültürden, bizzat Yaşamı veya maddenin yaşamsallığını hedef edinen cinsiyet/ırk üzerinden belirleme/doğal addetme süreçlerine doğru yerinden edilmesidir. Bu sistem, karşıtlık içerisindeki farkların kasıtlı bir biçimde bulanıklaşmasını sağlamaktadır; ki bu durum, illaki güç farklılıklarını çözmediği veya geliştirmediği gibi, pek çok biçimde bu farkları artırır. Diğer bir deyişle, küresel ekonominin oportünist insanmerkezcilik sonrası etkileri, "Artı olarak Yaşam" ve ortak insani kırılganlık mefhumlarını ortaya atarak olumsuz bir kozmopolitanlık veya tepkisel bir pan-insan hissi atar ortaya.

Öznelliğe dair belli soruları sormak için, sorgulamanın siyasi hattı bu sağlam konumdan başlamalıdır. Örneğin Katherine Hayles, "Cisimleşmenin silinmesi ve bunu müteakip makine ve insan zekasının siborg oluşturacak şekilde kaynaşmasının, cinsiyetlenmiş bedenlerle ne alakası var?" diye sormaktadır (Hayles, 1999:xii). Benzer bir biçimde, bedenlerin çoktan ve her zaman cinsiyet ve ırk işareti taşıdığına inanan Balsamo (1996:6), "İnsan bedeni organlara, sıvılara ve genetik kodlara parçalandığında, toplumsal cinsiyete dair kimliğe ne olmaktadır? Beden, işlevsel kısımlarına ve moleküler kodlarına ayrıldığında, toplumsal cinsiyet nerede konumlanır?" diye sormaktadır. İnsan sonrası organizmanın üretken bir "wetware"[20] olarak

20- Wetware, canlıyı sibernetik bir organizma olarak gören bilişselliğin türettiği bir kavramdır. Bu kavramda canlı bedeni, bilgisayarın işleyişiyle benzerlikler taşır. Wetware kelimesi ("ıslak"ware), bilgisayar donanımı ("sert"-"hard"ware) ve yazılımı ("yu-

hem gizilgücünü pekiştirmek hem de güçlerini yeniden üstlenmek için, hepten insan haklarına değil, kadınlara, eşcinsellere ve tarihsel olarak "sızıntılı bedenleriyle" diğer alternatif kuvvetlere bel bağlayalım (Grosz, 1994).

Genetik mühendisliği ve biyoteknolojiler, cisimleşmiş öznelerin çağdaş sınıflandırmasında nitel ve kavramsal bir altüst oluşa şahit olmuştur. Daha önce iddia ettiğim üzere bedenler, maddiyat ve yaşamsal kapasite açısından bilgi cevherlerine indirgenmiş durumdadır. Çıkarımsal olarak, farkların örgütlenmesi ve dağıtımına dair işaretlerin, yaşayan organizmaların hücreleri ve bütün bir türün genetik kodları gibi mikro anlar ve yaşamsal maddiyatta konumlandığı anlamına gelmektedir bu. Ampirik, cinsiyetler, ırklar ve türler arasındaki görsel olarak doğrulanabilir anatomik farklar temelinde farkı işaretleyen brüt sistemden çok uzaklardayız. Foucault'nun zamanın anatomisi üzerinden örneklendirdiği biyoiktidardan, moleküler *zoe* iktidarın yönetimselliğine dayalı bir topluma geçiş yaptık. Bu noktada, disiplin toplumlarmdan kontrol toplumlarına, panaptikon siyasi ekonomiden tahakküm bilişimine geçiş yaptık (Haraway, 1990, 1992, 2003). Fark ve iktidarın oransızlığı sorularıysa, hiçbir zaman olmadığı kadar elzem olmayı sürdürmektedir.

İnsan sonrası siyasi manzara, galaksiler-arası ve uzaylılara özgü olsa da (*Avatar* [2009] gibi gişe rekorları kıran Hollywood filmlerindeki gibi), muhafazakar toplumsal cinsiyet rollerini ve aile değerlerini muhafaza etme taahhüdü göz önünde bulundurulduğunda, illaki daha eşitlikçi veya daha az ırkçı ve daha az heteroseksist değildir. Çağdaş tekno-kültürün, kategorik fark eksenlerinin istikrarını altüst etme kudreti, bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere güç ilişkilerini kızıştırırken, bunları yeni nekro-politik boyutlara taşımaktadır. Aynı zamanda, tüketiciye dönük bir liberal bireycilik biçimiyle beraber, küresel kapitalizmin toplumsal imgeleminin özelliklerinden biri olarak ortaya çıkan tekno-aşkınlık gibi kimi yanıltıcı eğilimlere neden olmaktadır.

Teknolojik teçhizatın, artık cinsiyetlenmemiş, ırk üzerinden be-

muşak" -"soft"ware) arasında bir kelime oyunuyla türetilmiştir.

lirlenmemiş veya doğal addedilmemiş olması yerine, transeksüelliği başat insan sonrası *topos* hâline getirecek şekilde karışım, hibritlik ve karşılıklı bağlantısallık olarak nötrlenmesinin sonuçları nelerdir? Makine, hem kendini örgütleyen hem de cinsiyet-ötesiyse, eski organik insan bedeninin başka bir yerde konumlandırılması gerekir. Lyotard'ın ileri kapitalizmin siyasi ekonomisine dair uyarısını daha da dikkate alırsak, sebebiyet verdiği sınırları muğlaklaştıran etkilerine ve belirlenimsizlik hâllerine güvenmememiz gerekir. Ne kadar çekici olsa da, insan sonrası cisimleşmiş öznelerin, cinsiyetlenmiş veya ırk olarak belirlenmiş farkın ötesinde olduğunu düşünmemeliyiz. Temsil siyaseti ve böylece cinsiyetlenmiş, ırk olarak belirlenmiş ve doğal addedilmiş farkların konumu, mühim ölçüde değişim geçirmiş olmasına rağmen hâlâ oldukça yerli yerindedir (Bukatman, 1993). Daha önce de gördüğümüz üzere elektronik sınırda, teknoloji dolayımında referans noktası organik/inorganik, eril/dişil değil, beyaz hiç değil. İleri kapitalizm, üst düzey bir androjenlik ve cinsiyetler arası kategorik ayrımın mühim oranda bulanıklaşmasını taşıyabilecek bir cinsiyet sonrası sistemdir. Yine, artık insanları ve kültürlerini, pigmentasyon üzerinden sınıflandırmayan ırkçılık sonrası bir sistemdir de (Gilroy, 2000), ancak bütün bunlara rağmen son derece ırkçı olmayı sürdürmektedir. İnsan sonrası öznelliğe dair güçlü bir kuram, bu süreçleri hem kuramsal hem de sadece siyasi analitik araçlar olarak değil, benliğin oluşumlarına dair alternatif temeller olarak da yeniden kendimize mâl etmemize yardımcı olabilir.

Hümanizmin kategorik sınır çizgileri olan cinsiyetlenmiş, ırk üzerinden belirlenmiş ve doğal addedilmiş farklar, zincirlerinden boşanarak sadece toplumsal cinsiyet ve ırk değil, insanın da ötesine uzanan alternatif transversal öznellik kipliklerinin geliştirilmesine yol açan kuvvet işlevi görmektedir. Bana kalırsa insan sonrası ekozofi, materyalist yaklaşımla çağdaş öznelerin Guattari'nin ifade ettiği üzere doğal, toplumsal ve psişik çoklu ekolojilerle girift ilişkilerini belirleyen karşılıklı ilişkisellik ağı üzerine yeniden düşünme teşebbüsüdür. Mevcut argüman açısından daha da önemlisi, biyopolitik yönetimselliğin köşe taşları olan cinsiyetlenme, ırk üzerinden belirlenme ve doğal addedilme süreçlerini ortadan kaldırmak şöyle dur-

sun, derinden yeniden yapılandırmaktadırlar.

Feminist siyaset açısından bu durum, insan cinselliğinin çokbiçimli ve Freud'e göre "sapkın" (oyuncu ve yeniden üretilemez anlamında) yapısına vitalist bir dönüşten başlayarak toplumsal cinsiyetler olmaksızın cinselliği yeniden ele alma ihtiyacına işaret etmektedir. Kadın olarak cisimleşmenin üretken güçlerini de yeniden değerlendirmeliyiz. Bu görüde, toplumsal cinsiyet üretken ve yeniden üretime dair kapasiteler de dahil, bedenin çoklu imkanlarının tarihsel olarak ele geçirilme mekanizmasından başka bir şey değildir. Dilbilimsel ve toplumsal inşacı gelenekte, *queer* kuramının önerdiği üzere (Butler, 1991) bedeni *yegane* tarih-ötesi iktidar matriksi hâline getirmek, sadece kavramsal bir hatadır. İnsan sonrası monist bir siyasi ekonominin bakış açısından iktidar, statik olarak verili değil, pragmatik bir müdahale siyaseti ve sürdürülebilir alternatifler arayışı çağrısında bulunan karmaşık bir etkiler akışıdır (Braidotti, 2006). Diğer bir deyişle, insan sonrası bedenlerin neye muktedir olduğunu görmek için dirençle ve yoğunlukla deneyler yapmamız gerekmektedir. Toplumsal cinsiyet sistemi, insan cinselliğinin karmaşıklığını heteroseksüel aile oluşumlarına ayrıcalık tanıyan ikili bir mekanizmayla işlediğinden ve harfiyen diğer bütün beden imkanlarını bizden çaldığından, cinsiyetlenmiş bedenlerin neye muktedir olduğunu artık bilmiyoruz. Bu yüzden, insan ve insan sonrası biçimleriyle cinselliğe damgasını vuran cinsel karmaşıklık mefhumunu yeniden keşfetmemiz gerekmektedir. İnsanmerkezcilik sonrası bir yaklaşım, tıpkı diğer türlerde olduğu gibi insandaki bedensel maddenin de, her daim zaten çoktan cinsiyetlenmiş, bu yüzden de çokluk ve heterojenlik eksenlerinde cinsel olarak farklılaşmış olduğunu açıklığa kavuşturmaktadır.

Dinamik, monist bir siyasi ontolojiye dayanan madde-gerçekçi veya insan sonrası vitalist feminizmin, cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımından uzaklaşıp süreç olarak cinselliği odak noktası hâline getirdiğini iddia ettim. Bu ayrıca, cinselliğin bir kuvvet, kurucu bir unsur olduğu, yani toplumsal cinsiyete dair kimliği ve kurumları yersiz yurtsuzlaştırmaya muktedir olduğu anlamına gelmektedir (Braidotti, 1994). Bedensel olmayan sanallıkların karmaşık bir montajı

olarak beden fikriyle beraber bu yaklaşım, farkın ontolojik önceliğini ve dönüştürücü kuvvetini öne sürmektedir. Örneğin Claire Colebrook (2000) cinsel farkın çözüm gerektiren bir soru değil, üretken bir başlangıç mevkii olduğunu iddia etmektedir. Patricia MacCormack (2008) da benzer şekilde çokbiçimli, karmaşık ve bütünsel bir kuvvet olarak cinselliğe dönmeyi ve cinselliği, hem kimlik mevzularından hem de bütün düalist karşıtlıklardan koparmayı öne sürmektedir. İnsan sonrası feministler, yıkımı karşı-kimlik oluşumlarında değil, standartlaşmış cinsiyetlenme, ırk üzerinden belirlenme ve doğal addedilme etkileşimlerinin sapkınlaştırılması aracılığıyla kimliklerin safiyane altüst edilişlerinde aramaktadır.

Cinsiyetlenmiş bedenlerin neye muktedir olduğuna dair bu deneylerse, toplumsal alanda farklar önemsizdir veya geleneksel iktidar ilişkileri gerçekten de iyileşti demeye gelmez. Bilakis, dünya ölçeğinde, kutuplaşmış cinsiyet farkının aşırı biçimleri hiç olmadığı kadar güçlüdür. Bunlar, jeopolitik ilişkilere yansıtılırken, daha önceki bölümde iddia ettiğim üzere, güya kadınların ve LGBT'lerin hakları terimlerine dayandırılıp toplumsal cinsiyet üzerinden saldırgan "medeniyetler çatışması" görüleri yaratılmaktadır. Toplumsal cinsiyet ikiliklerinin bu tepkisel ifadeleri, resmin sadece bir yüzüdür.

Resmin diğer yüzüyse, bir önceki farkları belirleyen sistemin altüst edilişinin, hem elzem hem de özcü-olmayan fark kavramını yeniden üstlenmeyi daha da acil hâle getirdiğini belirtmektedir. Bir-olmayanın, yani farklılaşmanın ilkesi olarak farkı (Braidotti, 2002) insan sonrası öznenin kurucu öğesi olarak vurgulamış, buna denk gelen insanmerkezcilik sonrası etik hesap verebilirlik biçimleri geliştirmiştim. Bana kalırsa insan sonrası etik, bizi yaşamsal, karmaşık karşılıklı ilişkiler ağında çoklu "başkalarına" bağlayarak, öznelliğimizin derin yapılarında yer alan Bir-olmama ilkesine katlanmaya teşvik etmektedir. Bu etik ilke, birlik, bütünlük ve bir-olma fantezisinden, ayrıca ilkel kayıp, oransız eksiklik ve telafisi olanaksız kopuşa dair üstanlatılardan da ayrılmaktadır. Daha da olumlayıcı bir kanaldan, ilişkinin önceliğini ve kişinin, denetimi altında olmayan karşılaşma, etkileşim, duygulanımsallık ve arzu akışlarının etkisinden ibaret olduğunun farkında olmayı vurguluyorum.

Bu mütevazılaştıran Bir-olmama deneyimi -ki bütüncül-olmayan öznenin kurucu öğesidir- özneyi, tembellik veya alışkanlıktan "benlik" diye tabir ettiğimiz teşekkülün kurucu öğeleri olan başkalığa, çoklu ve dışsal başkalarına karşı etik bir bağla bağlar. İnsan sonrası göçebe siyasi kuram, Bir-olmama durumunun üretken vasıflarını, yani üretken karmaşıklık mefhumunu vurgular. Başlangıçta zeki bir et ve cisimleşmiş bir zihinle donatılmış duygulanımsal, interaktif bir teşekkülle ilişki mevcuttu: Ontolojik ilişkisellik. Materyalist bir insan sonrası fark siyaseti, edimselleşme çağrısında bulunan muhtemel oluşlarla çalışır. Kolektif olarak paylaşılan topluluk-temelli *praksis* sayesinde bu oluşlar sahnelenirken, kayıp bir halkın vitalist, bütüncül-olmayan ama yine de hesabı verilebilir yeniden oluşum sürecini desteklemek elzemdir. Yeni bir pan-insanlığın insanmerkezcilik sonrası yaratımı sayesinde uyandırılan ve edimselleşen "biz" işte budur. Kolektif kendini şekillendirme jesti olarak insan sonrası oluşun olumlayıcı, etik boyutudur. Ortak kırılganlık, ataların komünal şiddetinden kaynaklı suçluluk duygusu veya ödenmesi imkansız ontolojik borçların melankolisi üzerinden olumsuz bir biçimde değil, daha ziyade, çoğu bu insan sahnesi çağında, sadece insan biçimli olmayan çoklu ötekilerle karşılıklı bağımlılıklarının müşfik kabulü üzerinden kurulan bir topluluğu edimselleştirir.

Sonuç

Bu bölümde çifte bir amaç peşindeydim: İnsanmerkezcilik sonrası bakış açısından, insan sonrasının ne olabileceği sorusunu yanıtladım ve öznelliği hesaba katan bir insan sonrası kuramı destekledim.

İnsanmerkezcilik sonrası kuramın karşısında yer alan en ciddi siyasi sorunlar, biyogenetik kapitalizmin bireycilikle, tortusu kalmış hümanist bir özne tanımı oluşturacak şekilde araçsal ittifakıdır. İnsan sonrası düşünceye dair görüşümse, derinden bireycilik-karşıtıdır ve organikçilik ve bütüncül uyum miti kadar kapitalist oportünizme de direnerek meselenin tam da kalbinde yatmaktadır. Katherine Hayles (1999:286) çağdaş insan sonrası bedenlere dair son derece etkili bir müdahalede bulunmaktadır:

> Aslında insan sonrası, hümanizmin sonu anlamına gelmez. Daha ziyade belli bir insan anlayışının sonuna işaret eder... Ölümcül olan şey insan sonrası değil, insan sonrasını liberal hümanist bir benlik görüşüne nakletmektir... Şablon/gelişigüzellik diyalektiği içerisinde konumlanan ve cisimleşmemiş bilgiden ziyade cisimleşmiş edimsellikte temellenmiş insan sonrası, insanların zeki makinelerle birlikte telaffuz edilmesini yeniden düşünmek için kaynaklar sunmaktadır.

Hayles öznelliğin bilinçli bir faile tekabül etmesi gerektiğini öne süren hümanist mefhuma, bilhassa "kadere hükmetmek ve doğayı kontrol altına almak olan" liberal özerk özne görüsü gibi hümanist geçmişin kimi hatalarından uzak duracak şekilde saldırmaktadır (Hayles, 1999:288).

İnsanmerkezcilik sonrası beden-makinelerin etrafındaki aldatmacanın risklerinden biri de, çoğulcu parçalanma kisvesi altında değişmez, bütüncül bir özne görüsünü yeniden yaratmaktır. Teknolojinin dolayımı üzerinden aşkınlığı bir kez daha üstlenme ve yeni-evrensel, makinevari bir *ethos* önerme riskiyle karşı karşıyayız. İnsan sonrası eleştirel kuramın diliyle, hiçbir nitel kayma içermeyen nicel bir çokluk yanılgısı üretmek anlamına gelir bu durum. Neoliberal öforiye yaraşır bu tuzaktan kaçınmak ve bunun yerine nicel dönüşümler sahnelemek için, hem heyecan yaratan cisimsizleşmeye hem de hümanizm-ötesi kaçış fantezilerine ve aynı zamanda, yeniden özcülük üzerinden tesis edilen merkezi liberal bireycilik mefhumlarına mesafelenmeliyiz. İnsan sonrası bedenleri toplumsal, psişik, ekolojik ve mikrobiyolojik veya hücresel düzeylerde radikal ilişkiselliğe bir kez daha kaydetmeyi öneriyorum. Bilimimizin ve küreselleşmiş ve teknoloji dolayımındaki zamanlarımızın insanmerkezcilik sonrası durumu, "yeni bir tekno-bilimsel demokrasi" üzerine çalışmayı acil hâle getirmektedir (Haraway, 1997:95).

Bir önceki bölümün teması olan hümanizmin konumu, bu insanmerkezcilik sonrası duruma dair tartışmanın da kalbinde yatmaktadır. Analitik bir insanmerkezcilik sonrası durumu savunan ve öznellik sorusundan uzak duran veya bu soruyu yok sayan eleştirel, toplumsal ve bilimsel kuramcıların siyasi nötrlüklerine direnme eğili-

mindeyim. İnsanmerkezcilik sonrası öznenin aynı zamanda hümanizm karşıtı bir projeye dayandığını da kabul ediyorum; ki bu da bütüncül öznenin evrensel değerine dair hümanist varsayımlar kadar hepten özne ihtiyacını yok sayan bilimsel güdümlü, aşırı hümanizm sonrası biçimlere de eşit mesafede olduğum anlamına geliyor.

Kişinin, en azından kimi özne konumlarına gereksinimi var: Bunun bütüncül veya münhasıran insanmerkezci olması gerekmiyor, ama kolektif imgelemler ve ortak özlemler için siyasi ve etik hesap verebilirlik tarafı olması lazım. Öznenin cisimleşmiş ve iliştirilmiş tabiatını göz önünde bulunduran alternatif yolların felsefi çalışmaları, çağımızın karmaşıklıklarına layık bir öznellik yaklaşımı geliştirmeye münasiptir. Daha ayrıntılı bir biçimde 4. Bölüm'de belirteceğim üzere bu tartışma iki kültür, Beşeri Bilimler ile Pozitif Bilimler arasındaki ilişki sorusunu yeniden ortaya atmaktadır. Pozitif bilimler üzerine sosyal incelemelerin (Latour, 1993), ileri kapitalizmin insanmerkezcilik sonrası tekno-bedenlerinin etrafındaki karmaşık olguya dönük tek, hatta en faydalı analiz aracı olduğunu düşünmüyorum.

Buna başka bir açıdan yaklaşayım. *Zoe*-eşitlikçiliğin bizzat yaşamın maddi ve yaşamsal kuvvetini ifade ettiğini, *zoe*'nin bütün türler arasındaki üretken güç olduğunu öne sürmüştüm. Türler ve insan sonrası özneler arasındaki yeni transversal ittifak, toplulukların yeniden inşası, bizzat insanlık ve etik aidiyet biçimleri açısından beklenmedik imkanlar doğurmaktadır. Ayrıca iklim değişimi, çevre krizi ve hatta soyun tükenmesi gibi gezegene özgü ortak tehditleri paylaşma üzerinden tanımlanan olumsuz bir bağla da kısıtlı değildir. Bölümün başlarında gördüğümüz transversal, ilişkisel göçebe montaj karşı-modelleri veya bir önceki bölümde gördüğümüz klasik hümanist öznelliğe alternatif olarak genişlemiş doğa-kültür benliği gibi, insan sonrası öznelliğin yeniden tanımına dair daha olumlayıcı bir yaklaşım öne sürüyorum. Kolektif olarak insan sahnesi çağında fark üzerinden konumlanmış insan sonrası özneler, yani "biz" olarak ne olmaya muktedir olduğumuz üzerine sistematik olarak deneyler yapmayı tercih edersek daha pek çok model düşünülebilir ve uygulayabiliriz.

Bir zamanlar insanmerkezci ve hümanist Erkekinsanın "ötekileri" olarak bilinen bu cisimleşmiş insan-olmayan özne konumla-

rıyla, insanmerkezcilik sonrası transversal bir yapısal bağlantının kabülü hepimizin işine yarayacaktır. Projenin etik kısmı, bu teknobaşkalarıyla yeni bir toplumsal ağ ve bağlantı biçimleri yaratmaya dairdir. Teknoloji dolayımındaki organizmalarla doğa-kültür sürekliliği içerisinde ne tür bağlar kurulabilir ve bu bağlar nasıl sürdürülebilir? Akrabalık ve etik hesap verebilirlik, sadece insan-biçimli olmayan organik başkaları için değil, aynı zamanda teknolojinin dolayımında gezegenimizi paylaştığımız patenti alınmış yeni yaratıklar için de yeniden tanımlanmalıdır.

Çağdaş siyasette bunca başat nostaljik eğilimin aksi yönünde, ama ilerici solun melankoli eğilimine de eşit derecede karşı çıkarak (Derrida, 2001b; Butler, 20004a; Gilroy, 2005), yaşam/*zoe*'ye dönük insan sonrası vurgunun olumlayıcı bir siyaset oluşturabileceğinin altını çiziyorum. Eleştirel insanmerkezcilik sonrası, panik ve yasın ötesinde yeni bakış açıları üreterek çalışmaya daha elverişli bir platform tesis etmektedir. Bir kez, çağdaş teknoloji dolayımındaki bedenlerin karmaşıklıklarına ve insan cisimleşmesinin toplumsal pratiklerine daha doğru bir biçimde odaklandığından, gerçek durumlara dair daha yerinde bir kartografi çizmektedir. Dahası, türlerarası kesinkes ayrımlarla kısıtlanmayan böylesi bir yaşamsal materyalizm, insan-olmayan ama üretken bir yaşam-kuvvet olarak *zoe* mefhumunu ortaya atmaktadır. Bu insan sonrası yaklaşım, "üst düzey" siber çalışmaların ötesine geçerek (Haraway, 1985; Hayles, 1999), siber sonrası materyalizm (Braidotti, 2002) ve insan sonrası kuram (Braidotti, 2006) oluşturmaktadır. Göçebe, *zoe*-merkezli bir yaklaşım, kapsamlı bir oluş ekofelsefesi geliştirmek üzere insanı, insan-olmayanlarla bağlantılandırır.

Derin duygulanımsal ve entelektüel kaynaklara dayanan bu insan sonrası ve insanmerkezcilik sonrası hassasiyet, yine, *doxa*'ya veya ortak edinilen normatif düşünce imgesine uygunluk ilkesini reddimi ifade etmektedir. Terimin hem hümanizm sonrası hem de insanmerkezcilik sonrası anlamıyla insan sonrası durum, düşüncenin aktifliğinin eleştiriyi yaratımla birleştirerek deneysel olması ve hatta normları yerle bir etmesi gerektiği fikrini beraberinde getirmektedir. Deleuze ve Guattari'nin öğrettiği üzere düşünme, yeni kavramlar

ve yeni üretken etik ilişkiler icat etmeye dairdir. Bu açıdan kuram, başat değerlerden örgütlü olarak yabancılaşma biçimidir. Eleştirel olmaktan ziyade klinik olan insan sonrası kuram, klasik öznellik görüleriyle göbek bağını keserek yaşamsal, transversal, ilişkisel öznelere dair daha geniş bir görüye doğru yol almaktadır. Günümüzde kuram, neyin insan sayıldığına dair temel referans biriminde beklenmedik değişim ve dönüşümlerle uzlaşmak demektir. Bu olumlayıcı, programlanmamış mutasyon, yeni kavramların, duygulanımların ve gezegen ölçeğinde özne oluşumlarının edimselleşmesine yardımcı olabilir. İnsan sonrası bedenlerin neye muktedir olduğunu bilmediğimiz gibi, insanmerkezcilik sonrası cisimleşmiş beyinlerin gerçekte neyi düşünmeye muktedir olacağını da tahmin bile edemeyiz.

III

İnsanlık-dışı: Ölümün Ötesinde Yaşam

En sevdiğim filmlerden biri Marcel L'Herbier'nin *l'Inhumaine*'idir (1924). Fernand Léger ve Robert Mallet-Stevens'ın tasarladığı setleriyle bu film dışavurumcu zarafetin, konstrüktivist coşkunluğun ve fütürist kendine güvenin manifestosudur. Bu ustaca sanat eserinde "insan-dışı", kendi tarihsel anının belirtileri işlevini görmektedir. Film, türümüz dişisinin, insanlık tarihini ve evrimini manipüle ve kontrol edebilme yönlü insan-üstü kapasitesi üzerinedir. Dişi beden ve teknolojinin ivme kazanan güçleri arasında oldukça baştan çıkarıcı bir ittifak kurulmaktadır. Teknolojiye yönelik korku ve arzu arasındaki muğlaklık, iktidar konumundaki güçlü kadınlara yönelik kadim ataerkil şüphe biçiminde yeniden ele alınmaktadır. Dişi makine-bedenin ilerlemeci vaadi ve yıkıcı potansiyeli, yakın ve iyi hesaplanmış bir denge içinde incelenmektedir.

Modernizmde insan yapımı teknolojik makine "öteki" hem cinsiyetlenmiş hem de erotikleştirilmiş ve teknoloji güdümlü bir geleceğin sembolü hâlini almıştır (Huyssen, 1986). Bir diğer dışavurumcu şaheser olan Fritz Lang'ın *Metropolis*'inde (1927) kadın kahraman Maria, tarihin seyrini rayından çıkaran şeytani robottur. Endüstri devriminin mekanik beden-ötekisini, yoğun bir arzunun nesnesi olarak (sermayenin büyümesini sağlamak üzere et, metale dönüşür) tasvir eden fütürist *L'Eve future* (Gelecek Eva, Villiers de l'Isle-Adam,

1886) kitabından esinlenmiştir. İlerleme, lokomotiflerin Batı tarihi trenini başarıyla uçsuz bucaksız tünellere taşıdığı fantastik manzara olarak görselleştirilir. Hem makine-vamp hem peygamberdevesi, hem bakire-anne hem hamile intihar bombacısı olan L'Herbier'nin *l'Inhumaine*'indeki Claire karakteri ve Lang'ın Maria'sı, yirminci yüzyılın endüstriyel teknolojisi ve makineleşmesiyle büyük ölçüde cinselleştirilen ve derinden cinsiyetlendirilen ilişkisini ifade etmektedir. Ancak bu görü, insanı dünya evriminin merkezine yerleştiren insan-biçimli bir çerçeveye yakalanmakla kalmaz, insan ve teknolojik olan arasındaki ayrımı sadece yeni bir ittifak olarak yeniden tanımlamak üzere muhafaza eder. Bu da çokyüzlü bir insan-dışı dünya üretir.

Modernist çağ, teknolojinin gücünü yalıtılmış bir olay olarak değil, imal edilmiş nesneler, para, iktidar, toplumsal ilerleme, tahayyül ve öznelliğin inşasını içeren endüstrileşme montajının mühim bir unsuru olarak vurgular. Bu tarihi anın eleştirel bir analizini sunan Marksizm ve bunun sosyalist hümanizmi, nesneleştirmenin, tam manasıyla insanlıklarını reddettiklerinden insanlar için gerçekten de aşağılayıcı ve küçültücü bir deneyim olduğunu ve bu yüzden de temel bir toplumsal düzeyde gerçekten de insan-dışı olarak anılabileceğini bizlere öğretmiştir. Bizzat metalaştırma süreci, insanları imal edilen, kâra dönük teknolojinin dolayımındaki nesneler statüsüne indirgemektedir. Bu görüş, 1. Bölüm'de incelediğim üzere, Marksizmin hümanist damarının özünü oluşturmaktadır. İnsan ilişkilerini "para-iktidar" ağına dahil etmek, Marksistler açısından bir tür insaniyetsizlik ve kapitalist üretim biçiminin temel toplumsal adaletsizliğidir. Yöntemsel olarak Marksizmin doğal özlere karşı duran ve farkların doğal addedilmesini bir iktidar stratejisi olarak alaşağı eden hümanizm karşıtı bir kuramsal hareket olduğunu düşündüğümüzde, bu normatif duruş daha da çarpıcı bir hâl almaktadır. 1. Bölüm'de gördüğümüz üzere teknoloji güdümlü toplumsal ilerlemeye şiddetle inanan ve Hegelci tarih felsefesine dayanan Marksist toplumsal inşacılık, son derece özcülük-karşıtı bir yöntemdir. Lenin bile sosyalizmi tarihi ilerlemenin motoru, Sovyetleri de (yerel işçi konseylerini) pozitif elektrik olarak tanımlamıştı.

Bu trenyollarının çoğunun sonu felakete çıksa da modernist sanrı ve bunun Marksist ayağı tamamen buharlaşmadı. Marcel L'Herbier' nin filmine dönecek olursak, baştan çıkaranın zalimliği ve mekanik motorun amansız enerjisi arasındaki analoji, teknolojiyi aşkın bir öteki olarak ele alan süper-insan olarak insan-dışı mefhumunu üretmiştir. Yine, bu yeni teknolojilerin organik insan bedenini, istenen veya istenmeyen yeni yakınlık biçimleriyle değiştirmeden edemeyeceğinin de çoktan farkında olarak büyüme ve ilerleme anlatısının belirgin bir unsuru olarak zalimliği de işlemektedir.

Sonuç olarak, modernist literatürün çağrıştırdığı hâliyle insandışının bir diğer vasfı daha vardır: Sanatta ifade edildiği üzere hayal gücünün işlevi ve yapısı. Modernizm sanatsal pratik meselesini endüstrileşmiş modernitenin kalbine yerleştirmiştir: Hem teknolojik nesne hem de imal edilmiş insan yapımıdır ve bu sebeple de doğal-olmayan alana aittir. Makine ve sapkının ortak paydası, tıpkı *L'Inhumaine* ve *Metropolis* gibi, sanat eserlerinin "femme-fatale"lerinin üretken-olmayan cinselliği gibi tam da tabiata uygun olmayan yapılarıdır. Bu insan-dışı senaryoda dişinin cinselliği, hem bir tehdit hem de dayanılmaz bir cazibe kaynağı olarak ele alınmaktadır: Huzursuz edici geleceğe ilerleyen yolu gösteren çoklu ayartılara sahip tekno-Havvalar.

Sanat nesnesinin insan-dışı tabiatı, işlevsel olmayışın ve hafifmeşrep baştan çıkarıcılığm bileşiminden ibarettir. Tam da sürrealistlerin "bekar makinelerden" kastettiği şeydir bu, ki Deleuze ve Guattari'nin "organsız beden" veya işlevsel ve organik-olmayan oluş çerçeveleri kuramında benimsedikleri ve dönüştürdükleri fikir de yine budur. Eleştirel felsefeden pek de farklı olmayan sanat, Deleuze için Yaşamın sonsuz imkanlarını düşünme, algılama ve hissetme yönlü yeni güzergahlar yaratma amacı taşıyan yoğunluklu bir pratiktir (Deleuze ve Guattari, 1994). Sanat bizleri bağlı olduğumuz kimliklerin sınırlarının ötesine aktararak, etrafımızı saran hayvani, bitkisel, yeryüzüne ve gezegene mahsus kuvvetlere bağlandığından, insan-olmayan anlamında zorunlu olarak insan-dışıdır. Sanat, yine rezonansı açısından kozmik ve böylelikle de yapısı itibariyle insan sonrasıdır; öyle ki bizleri, cisimleşmiş benliğimizin muktedir olabil-

diği veya katlanabildiği sınırlarına taşır. Sanat temsil sınırlarını en uç noktasına kadar esnettiğinden, bizzat yaşamın sınırlarına erer ve böylelikle ölümün ufkuyla karşı karşıya kalır. Bu açıdan sanat, sınırlar deneyimi olarak ölümle bağlantılıdır (Blanchot, 2000). Bölümün ilerleyen kısımlarında insan sonrası ölüm felsefesi tartışmamda bu noktaya geri döneceğim.

Tekno-endüstri kültürünün insaniyetsizliğine dair tartışmayı sürdürmek üzere argümanın bu aşamasında bilimsel akıl ve rasyonel bilimsel araştırma pratiklerinin, ne modernizm projesine ne de bunun insan-dışı vasıflarına hiç de öyle yabancı olmadığını eklemek gerek. Bilim bu tarihsel evrenin karışık mirasını taşırken endüstrileşmiş modernite projesinin de kalbinde yer almaktadır. Etkileyici endüstriyel düzeneklerden sıradan ev aletlerine kadar mekanik "başkaları", kolektif olarak finanse edilen ve toplumsal olarak güçlendirilen bilimsel pratiklerin gıptayla bakılan nesneleridir. Aynı zamanda sanat ve sinemada ifadesini bulan teknolojiye dönük korku ve arzu karışımının başka bir ifadesidir de. Zalimlik ve şiddet dahil olmak üzere insan-dışı vasıflar, modernist çağda bilimsel *rasyo*'nun mühim bileşenleridir. Paul Rabinow'un belirttiği üzere (2003:103):

> Yirminci yüzyıl bilgi ve ordular arasında güçlü ve habis bir bağlantının kurulduğuna şahit oldu... Zehirli gazların korkunç etkilerinden (ve kimya endüstrilerinin diğer lütuflarından) atom bombasına (ve fizik ve mühendisliğin diğer lütuflarına), Nazilerin ırksal arileşme kabusundan (ve antropoloji ve biyobilimlerin diğer lütuflarından) Soğuk Savaş döneminde bilimsel araştırma harcamalarının yüzde yetmiş beşinin askeri amaçlara ayrılmış olduğu gibi yenilir yutulur olmayan bir gerçeğe kadar... Thanatos[21] endüstrileri ve bilimi muhteşem bir yüzyıl geçirdi.

Bu defa, bizzat bilimin amaçları ve yapısına nazaran ölüm ve öldürme sorunu ortaya atılıyor. Jean Francois Lyotard'ın *L'Inhumaine*

21- Yunan mitolojisinde ölümü simgeleyen tanrıdır. İnsandaki ölümcül dürtülere karşılık gelen Thanatos, yapıcılığı, yaratıcılığı ve sevgiyi temsil eden Eros'un karşıtıdır. -yhn

(1989) eseri bu tartışmaya önemli bir bölümle katkıda bulunuyor. Lyotard klasikleşmiş metni *Postmodern Durum*'da (1984) insandışını, ileri kapitalizmin insan üzerine yabancılaştırıcı ve metalaştırıcı etkisi olarak tanımlar. Teknolojik müdahale ve manipülasyon o düzeydedir ki, özne amansız verimlilik adına insanlıktan çıkarılmaktadır. Lyotard bu teknofobik görüşten yola çıkarak, bizzat *antropos*'ta, kadın/erkek benliğe özgü daha derin bir insaniyetsizlik türünü tespit eder. Bu yapısal tuhaflık ve üretken yabancılaşmanın çekirdeği, Lyotard'a göre bizi tabiatımız gereği insan yapan insandışının, rasyonel-olmayan ve iradi-olmayan çekirdeğidir.[22] Öznenin bütüncül-olmayan yapısını doğrulamakla beraber, bizzat insanlığın teknoloji güdümündeki kapitalizmin insanlıktan çıkarıcı işlevlerinin de nihai direnç sahasıdır. Bu açıdan, Lyotard'a göre insan-dışının üretken bir etik ve siyasi gücü olduğu gibi, insan sonrası etik ilişkilerin güzergahını da gösterir.

Bu bölümde, çağdaş tarihsel bağlamın modernist insan-dışını, insan sonrası ve insanmerkezcilik sonrası pratikler kümesine dönüştürdüğünü savunacağım. İnsan-dışı, bir zamanlar olduğu şey değil. İnsan ve teknolojik öteki arasındaki ilişki ve bu ilişkiye dair duygulanımlar, arzu, zalimlik ve acı da dahil, ileri kapitalizmin çağdaş teknolojileriyle beraber kökten değişmektedir. İlkin, bir önceki bölümde gördüğümüz üzere teknolojik inşa, şimdilerde daha önce hiç görülmemiş müdahalecilik düzeyinde etle kaynaşıyor. Ayrıca insan-teknoloji etkileşiminin tabiatı, Lyotard'ın çağdaş insan-dışı durumun ayırıcı özelliklerinden biri olarak değerlendirdiği toplumsal cinsiyet, ırk ve tür sınırlarını muğlaklaştıran bir yöne girmiş durumda. Günümüzde, devreler ve geri-besleme döngülerinden ibaret bir montajdan oluşan teknolojik öteki, doğrudan belirsizlik değilse de, farkların eşitlikçi bir biçimde muğlaklaştırılması alanında işlev gösteriyor.

Modernist insan-makine etkileşiminin erotikleşme fantezisinden postmodernist büyünün bozulmasına veya en azından teknolo-

22- Bu teşekkül, Freud'un "tekinsiz", Lacan'ın "gerçek" ve Kristeva'nın "adilik/bayağılık" (abjection) kavramlarına yakındır.

jik nesneden ironik bir biçimde mesafelenmeye, temel bir şeyler değişti. Duygulanımların farklı bir siyasi ekonomisi insan sonrasına yol açacak şekilde harekete geçti ve daha soğuk bir hassasiyet sistemimize giriş yaptı. Zygmunt Bauman (1993, 1998) bu vahşi soğuk yaklaşım üzerine ilk yorumda bulunanlardandı. Eric Hobsbawm'ın "kısa yirminci yüzyıl" (1994) diye tabir ettiği tarihsel çağda görülen felaketler ve yaşatılan acıya, bilhassa da Yahudi soykırımına cevaben, Bauman böylesi korkunç olayların bedelinin, faillerin ve şiddet kurbanlarının ahlaki dokusu ve etik hassasiyetince üstlenileceğini vurgulamaktadır. Bu da ahlaki benliklerimizin vahşileşmesi veya insanlar arasında ahlaki canavarlığın artması anlamına gelmektedir. Aimé Césaire ve Frantz Fanon gibi sömürgecilik ve ırkçılık karşıtı düşünürler de ırkçılar ve faşistlerin, kadın düşmanlarının ruhunda oluşan bu ahlaki hassasiyet çözülmesine dair görüşü geliştirmektedir. Etik standartların bu şekilde düşmesine nazaran, şiddet "mağdurları" aslında ahlaki olarak üstün bir zemini arşınlamaktadır. Bu görüş, 1. Bölüm'de incelediğim sömürgecilik sonrası Batılı olmayan yeni-hümanizmin kalbinde yatmaktadır.

Öyleyse soru artık şudur: Modernitenin ahlaki krizi, insan sonrası referans sisteminde ne şekilde tüketilmektedir? İnsan sonrası durum gezegen düzeyinde etkileşimimizin insan(lık)-dışı vasıfları düzleminde de yenilikler getirmekte midir? Küresel ölçekte insanlıktan çıkmayı da beraberinde mi getirmektedir? Finansal krizler ve bunların istihdam ve yapısal ekonomik eşitsizlikler açısından sonuçlarından, iklim değişimi ve onu takiben çevre krizlerine -ki jeopolitik ihtilafları, terörizmi ve insanlıktan dem vuran silahlı müdahaleleri katmıyorum bile- çağdaş dünyanın karşı karşıya olduğu temel meselelerin ölçeğini düşündüğümüzde, insan sonrası durumun kendi insan(lık)-dışı boyutunu oluşturduğu aşikardır.

Bu bölümde ölümle ve ölmeyle çoklu ilişki kiplikleri incelenerek çok katmanlı insan-dışı konusu ele alınmaktadır. İnsan sonrası bir süreklilik olarak *zoe* fikrinin mükemmel bir muadilini oluşturan yaşama dair argümanımı geliştirirken, Thanatos'a ve nekro-politiğe, olumlayıcı bir insan sonrası ölüm kuramı geliştirmek üzere daha yakından bakmayı öneriyorum. "Madde-gerçekçi" vitalizme doğru

ontolojik monizm temelli bir kavramsal kaymanın, ölümü ve ölümlülüğü çağdaş biyodolayımlı bağlamda yeniden düşünmede yardımı dokunabileceğini düşünüyorum. Siyasi olarak, yaşamsal olumlama siyasetinin avantajlarını değerlendirmemiz gerekir. Etik olarak da insan olan ve olmayan başkalarının şefkati ve alakasını bir kez daha bu yeni çerçevede konumlandırmalıyız.

Ölme Biçimleri

Bir önceki bölümde yaşayan maddenin biyopolitik idaresi olarak insan sonrası durumun, insanmerkezcilik sonrası bir tabiata sahip olduğunu ve Yaşam/*zoe*-merkezli bir yaklaşımı gerektirdiğini görmüştük. Şimdi bir adım öteye geçerek insan sonrası yaşamsal siyasetin, yaşam ve ölüm arasındaki sınırları kaydırdığını ve bunun sonucunda da sadece yaşayanın idaresini değil, aynı zamanda ölme pratiklerini de ele aldığını iddia etmek istiyorum. Bunların büyük bir kısmı yoksulluk, açlık ve evsizlik gibi insan(lık)-dışı toplumsal ve siyasi olgularla bağlantılıdır; Zillah Eisenstein bunlara münasip bir biçimde "küresel müstehcenlik" demektedir (1998). Vandana Shiva (1997) biyoiktidarın ne şekilde çoktan bir tür "biyokorsanlığa" dönüştüğünü ve bunun da son derece temelli ve somut siyasi analizler gerektiğini vurgulamaktadır. Böylece, farkı belirten ampirik öznelerin bedenleri (kadın/yerli/yeryüzü veya doğal ötekiler), küresel ekonomilerin elden çıkarılabilir unsurları hâlini almıştır. Çağdaş kapitalizm gerçekten de "biyopolitiktir" ve Foucault'nun da iddia ettiği üzere bütün bu yaşamları kontrol etmeyi amaçlar, ama Yaşam sadece insanların imtiyazı olmadığından *zoe*-siyasi veya insanmerkezcilik sonrası bir boyuta açılır. Nükleer çağda soyun tükenmesine dair kaygılar ortaklaşmışsa, insan sahnesinin insan sonrası durumu, ölüm ufkunu çoğu türü içerecek şekilde genişletmektedir. Yine de Chakrabarty'nin değindiği üzere çok mühim bir fark vardır: "Mevcut iktidarların nezdinde nükleer savaş bilinçli bir karar olabilirdi. İklim değişikliğiyse tür olarak insan edimlerinin kasıtlı olmayan sonucudur" (2009:221). Bu durum insanlığı ortak olarak paylaşılan bir kırılganlık bağı üzerinden yeniden düzenleyen olumsuz veya tepkisel

bir pan-insan gezegen bağı başlatmakla kamaz, bir önceki bölümde iddia ettiğim üzere insanı diğer türlerin kaderine bağlar. Ölüm ve yıkım, bu transversal ittifakın müşterek paydalarıdır.

Bu siyasi ekonomiyi örneklendirmek için çağdaş ölme biçimlerine birkaç örnek vereyim. Küreselleşmenin insan sonrası vasıfları *a priori* insan-dışı olmasa da, yine de mühim yıkıcı vasıflara yol açan pek çok olguyu kapsamaktadır. Hıristiyan köktendinciliği de dahil pek çok farklı biçimiyle dini aşırılığın ortaya çıkışıyla beraber sekülerizm sonrası durum kadınların, eşcinsellerin ve bütün cinsel azınlıkların siyasi anlamda gerilemesine neden olur. Bu gerilemenin mühim göstergeleri, yeniden üretime dair hakların azalması ve kadınlara ve LGBT'lere yönelik şiddetin artış göstermesidir. Küresel mali ağların ve kontrol edilmeyen serbest fonların, bilhassa yeni teknolojilere eşit erişim sahibi olmayan gençler ve kadınlar nezdinde etkisi yoksulluğu artırmak olmuştur. Çocukların konumuysa başlı başına bir bölümü hak eder; zorunlu emekten çocuk-asker olgusuna, çocukluk şiddetli bir biçimde cehennem gibi sömürü döngülerine dahil edilmektedir. Bir yanda siborgların eşzamanlı olarak ortaya çıkışı, öte yanda yeni kırılganlık biçimleriyle beraber beden siyaseti de değişmiştir. Böylece SARS, Ebola, HIV gibi salgınların artışının yanı sıra sıtma ve tüberküloz gibi daha aşina olduğumuz hastalıklar da geri dönmüş ve sağlık, insan hakları kaygısının yanı sıra bir kamu politikası hâline gelmiştir.

Mevzu, Yaşam/*zoe*'nin üretken bir kuvvet olabileceği gibi tehditkar bir kuvvet de olabileceğidir. Jeopolitik meselelerin yanı sıra sağlığa ve çevreye dair pek çok endişe, sadece yaşam ve ölüm arasındaki ayrımı bulanıklaştırmaktadır. Biyogenetik kapitalizm ve doğa-kültür sürekliliği çağında *zoe*, insan-ötesi bir kuvvet hâlini almıştır; şu anda doğanın yok olmaya başlamasına dikkat kesilmiş durumdayız. Örneğin çevre felaketleri veya "doğal" felaketlere dair kamusal tartışmalar –Japonya'da Fukuşima nükleer tesisi ve tsunami, Avustral-ya'da orman yangınları, New Orleans'ta Katrina kasırgası vs.– mühim bir çifte açmazdır: Doğa ve kültür ayrımını yeniden belirlerken, yeni bir ekolojik farkındalığa işaret etmektedir. Protevi'nin (2009) iddia ettiği üzere bu da biyoteknoloji dolayımındaki çevremizin yeniden

doğal addedilmesine neden olmaktadır. Jeopolitik kuvvetler, eşzamanlı olarak yeniden doğal addedilmekte ve insan biçimli öznenin başat siyasetince belirlenen eski hiyerarşik iktidar ilişkilerine tabi kılınmaktadır. Kamusal alanda yürütülen söylem, çevrenin insan-dışı kuvveti karşısında ahlakçıyken, aynı zamanda insanmerkezli kibri devam ettirme hususundaysa son derece riyakardır. Bu konum, hâlâ yeryüzü, kozmos veya "doğa" gibi kolektif kontrolümüzün ötesindeki kuvvetlere atfetmeye devam ettiğimiz felaketlerin insan-yapımı yapısını inkara neden olmaktadır. Teknolojik ilerlemelerimizin ürettiği hasarın karmaşıklığının yarattığı meydan okumanın boyutunu, kamusal ahlakımız karşılamamaktadır. Bu durum iki uçlu bir etik aciliyete neden olmaktadır: İlki, kaygı ve doğal düzenin kaybına yas tutma eğilimini verimli bir toplumsal ve siyasi edime nasıl dönüştürmeli; ikincisi, böylesi bir edimi, başka bir yerde tartıştığım üzere (Braidotti, 2006) toplumsal sürdürülebilirlik ruhuyla gelecek nesle sorumluluğumuz üzerine nasıl temellendirmeli?

Bir diğer mühim olgu da, bir önceki bölümde incelediğim kendi insan-dışı değişkenlerini yaratan insan sonrası dijital evrendir. Bunlar en iyi ihtimalle, kimi hayvanlardan insanlara ve yeniden hayvanlara geçen hem bilgisayar-temelli hem de organik virüslerin çoğalmasıdır. Belli ki hastalık, organik teşekküllere mahsus değil, insan biçimli olsun olmasın organik madde ve elektronik devre arasında yaygın bir karşılıklı bulaşma pratiğidir. Siber evrenimizde oldukça karmaşık bir sembiyotik ilişki peydah olmuştur: Et ve makine arasında bir tür karşılıklı bağımlılık. Bu da kimi mühim paradokslar üretmiştir: İnsan geliştirme pratikleri ve tekno-aşkınlık aracılığıyla kaçış fantezileriyle öznelliğin bedensel alanı eşzamanlı olarak inkar edilmiş ve giderek artan kırılganlık hâlinde yeniden tesis edilmiştir. Balsamo (1996) dijital teknolojinin ölümsüzlük, yaşam ve ölüm üzerine kontrol sahibi olma hayallerini teşvik ettiğini belirtmektedir. "Yine de bedenin teknolojik müstakbel 'yaşamına' dair bu inanışlara, kontrol edilemez ve harikulade bedensel tehditler eliyle ölüm ve yok edilme yönlü sarih bir korku eşlik etmektedir: Antibiyotiğe dirençli bakteriler, hastalıkların gelişigüzel bulaşması, et-yiyen bakteriler." (Balsamo, 1996:1-2). İnsan-dışı teknoloji kuvvetleri bede-

ne taşınmış, yaklaşan ölüme dair hayali ihtarları yoğunlaştırmıştır. Toplumsal imgelemimiz adli bir yöne girmiştir.

Popüler kültür ve bilgi-eğlence endüstrisi hastalık, ölüm ve soyun tükenmesi de dahil insan bedeninin ölümünün değişen konumunu yansıtan bu ihtilaflı eğilimi kapmakta gecikmemiştir. Ceset, küresel basında ve gazetelerde günbegün yer almakla birlikte, aynı zamanda çağdaş popüler kültürde, bilhassa başarılı adli polisiye türünde eğlence nesnesidir. *Hecuba* ve *Medea* gibi klasiklerin edebiyat ve sahne uyarlamalarının başarısının da gösterdiği üzere kültür ve sanat, öldüren kadınların yükselişinin aktarılmasında son derece hassastır. Elbette keskin nişancı Lara Croft'un bilgisayar oyunları dünyasındaki cazibesini söylemeye bile gerek yok.

Öldürmeye her iki cinsiyetin de daha eşitlikçi bir yerden katılımını sağlayacak toplumsal cinsiyet rollerinin evrimi, çağdaş toplumsal cinsiyet siyasetinin en sorunlu vasıflarından biridir. Bu durum en net haliyle, Plaza de Mayo Anneleri'nin evrensel insan hakları temelli mücadelesinin yerini Çeçenistan'daki savaş dullarının ve hamile intihar bombacılarının vahşi müdahalesinin almasında ve kadınların "insancıl" savaşların askeri "hümanizminde" giderek artan rolünde görülebilir.

Bağımlılıklar, yeme bozuklukları ve melankoli, duygusal çöküntü ve apati ve soğukluk gibi genellikle patolojikleştirilen ve asla tam manasıyla ele alınmayan çağdaş, cisimleşmiş toplumsal pratikleri düşünürsek, ruhani ölüm de resmin bir parçasıdır. Bu pratikleri, sadece kendi kendine zarar vermek şeklinde ele almak yerine, yaşayan her şeyin metalaştırılmasına dair siyasi ekonomiyle iştigal ve buna karşı direncin normatif olarak nötr ifadeleri biçiminde ele alınmasını öneriyorum. "Bizzat yaşamın" siyaseti çağında, yaşam ve ölüm arasındaki toplumsal ilişkinin dönüşümüne örnek teşkil etmektedirler. Çağdaş kültürde yasal (Ritalin, Prozac) ve yasadışı uyuşturucuların geçerliliği, kendi kendine zarar verme ve yaygın davranış arasındaki sınırları muğlaklaştırırken, "bizzat yaşamın" değerinin ne olduğunu yeniden gözden geçirmeye zorlamaktadır. Hekim destekli intihar ve ötenazi pratikleri de Hukukun, "Yaşama" atfedilen kendinden menkul bir değeri savunan zımni bir varsayıma dayanmasına mey-

dan okumaktadır. Genellikle ileri kapitalizm, şizoid veya içsel olarak çelişkili hamlelerle hareket etmektedir. Böylece, toplumsal olarak güçlendirilen bir fit olma, sağlık ve sonsuz gençlik ideolojisi, sağlık bakımının sağlanması ve bebekler ve gençlerde ölümlülük oranlarında görülen eşitsizliklerin artışıyla el ele gitmektedir. "Sonsuza kadar genç" kalma takıntısı, ötenazi ve hekim destekli intihar gibi toplumsal pratiklerle birlikte çalışırken bunlara eşdeğer olmaktadır.

Bir kez üzerine düşünmeye duralım, pek çok ölme ve öldürme biçimi etrafımızda çoğalıverir. Ancak yaşamın (*bios*) bununla ne ilgisi var? Foucault itibariyle biyopolitika analizleri, yaşayanların idaresinin neyi içerdiğine dair alanı dönüştürmüş ve daha net bir anlayış ortaya atmıştır. Aynı analitik kesinlik, neden ölmeye dair nekro-politik alana tanınmıyor peki?

Toplumsal ve kişisel ölme pratiklerinde, öldürme yollarında ve soyun tükenmesi biçimlerinde görülen değişimlerin niceliği ve ölçeği, yine yas tutma ritüellerinin yaratıcılığı ve yitirmenin gerekliliği, sosyokültürel gündemin genişleyişini destekleyecek şekilde işlemektedir. Ayrıca yeni bir söylemsel alanın ortaya çıkmasını da içermektedir. 1970'lerin karşıkültüründe gelişen ve ölümlülüğe dair ahlaki ve dini tartışmalar, toplumsal, siyasal sağlık mevzularına dair araştırmalar ve profesyonel eğitim gibi pratik bir vasıf da içeren ciddi bir disiplinlerarası sahaya dönüşen "Ölüm Araştırmaları", akademide çok da ihtiyaç duyulan yeni bir katkıdır.[23] Yeni "araştırmalar" sahasına bu katkıyı, 4. Bölüm'de tekrar ele alacağım.

Biyopolitiğin Ötesi

"Yaşamın" biyopolitik idaresine dair yeni pratiklerin sadece üretken kuvvetleri değil, aynı zamanda yeni ve daha incelikli ölüm ve soy tükenmesi biçimlerini de harekete geçirdiği fikrinden başlayalım. Ya-

23- Örneğin Büyük Britanya'daki Bath Üniversitesi'nin "Ölüm ve Toplum Merkezi". Yine pek çok gazeteci bu sahanın yaşamsal önemde olduğunu doğrulamaktadır. Diğerlerinin yanı sıra bkz. Death Studies [Ölüm Araştırmaları] (Routledge, 1970, 1985 yılında yeniden yayımlanmıştır); *Journal Of Death and Dying* [Ölüm ve Ölme Dergisi] (Baywood Yayınları, 1970) ve *Journal of Near-Death Studies* [Ölüme Yakın Deneyimler Dergisi] (1978).

şam/*zoe*'nin yaşamsal ve kendini örgütleyen vasfına odaklanmanın, yaşayan ve ölü olan arasındaki her türlü kesin ayrımı ortadan kaldırdığını iddia ediyorum. *Zoe* kavramının insan sonrası ama olumlayıcı bir yaşam-kuvvet olarak tecelli etmesidir bu. Vitalist materyalizm katı bir biçimde, yeni-Spinozacı siyasi monizm ontolojisine ve radikal içkinliğe dayanır ve insan sonrası durumun insan(lık)-dışı vasıflarına karşı durarak transversal bir ilişkisel etik yaratmaktadır.

Geleneksel insan anlayışlarını yerinden ettiği ölçüde, insan sonrası durumun insan-dışı ve insanlık-dışı pratiklerin konumu ve yapısında mühim değişimler de içerdiğini öne sürdüm şimdiye kadar. Öyleyse bir sonraki soru şudur: Bu yeni insan-dışı oluşumlar, özne kuramını ve toplumsal ve kültürel kuramı nasıl etkilemektedir? Biyopolitik analiz bu tartışmanın kalbinde yatmaktadır, ve mevcut bağlamda Foucault'nun çığır açan çabalarında ifadesini bulan öncüllerin ötesine geçmiştir. Yaşamın ve ölümün biyopolitik idaresine dair pek çok yeni eğilim görüyorum. Örneğin kısıtlayıcı olduğu kadar güçlendirici bir yönetimsellik olarak "biyoiktidarın" etik çıkarımlarına vurgu yapan bir biyopolitik vatandaşlık ekolü ortaya çıkmıştır (Rabinow, 2003; Rose, 2007; Esposito, 2008). Bu düşünce ekolü, siyasal anı, kişinin cisimleşmiş benliği söz konusu olduğunda, hastalık ve diğer sorumluluk biçimleri de dahil, kendi genetik mevcudiyetinin sorumluluğunu tam manasıyla üstlenen biyoetik öznenin ilişkisel ve kendini düzenleyen hesap verebilirliği üzerine konumlandırmaktadır. Bir önceki bölümde gördüğümüz üzere bu konum Foucault'nun son dönem eserlerinde kişinin sağlık ve yaşam tarzını kendi belirlemesine dair sorumluluğuna vurgu yapan tortul bir Kantçılığa mahal vermektedir. Bu konumun avantajı, insan sonrası biyo-organik varoluşa dair daha berrak olunması çağrısında bulunmasıdır ve bu da natüralist paradigmanın tamamen terk edildiği anlamına gelmektedir. Ancak bu konumun dezavantajıysa, refah devletinin köşe taşlarından olan ulusal sağlık hizmetinin neoliberal politikalarla alaşağı edilmesi ve giderek özelleştirilmesiyle, sorumluluk mefhumunu bireyciliğe doğru saptırmasıdır. Biyoetik vatandaşlık, sağlık gibi temel sosyal hizmetlere erişimi ve bunların maliyetini, yanlış yaşam tarzına ilişkin risk ve zahmetleri azaltarak

açıkça bireyin sorumlu davranma kabiliyetine bağlamaktadır. Diğer bir deyişle burada biyoetik faillik, kişinin kendi genetik sermayesine layıkıyla bakması anlamını kazanmaktadır. Hükümetin son zamanlarda sigara içme, aşırı alkol kullanımı ve obeziteye karşı kampanyaları, hiper-bireyciliği destekleyen bu neoliberal normatif eğilime kanıt oluşturmaktadır.

Foucault'nun bu yeni-Kantçı biçimde ele alınışı, yine, biyoiktidar mefhumuna dair ciddi kuramsal sorular ortaya atmaktadır. Çağdaş biyoteknolojiler ve bunların insanın konumunda yarattığı zorlukların sebebiyet verdiği hızlı ilerleme ve değişimi göz önünde bulundurduğumuzda, Foucault'nun eseri bilhassa Haraway tarafından (1997) çağdaş teknolojiye dair zamanı geçmiş bir görüye bel bağlamakla eleştirilmiştir. Haraway, Foucault'nun biyoiktidarının artık var olmayan bir dünyanın kartografisini sunduğunu ama artık tahakkümün enformasyonu çağına girdiğimizi iddia etmektedir. Diğer eleştirel kuramlarsa, bilhassa da küresel toplumsal ilişkilerin karmaşıklığını yansıtacak şekilde ileri kapitalizmde cisimleşme ve farkın değişen konumunu ele alan feminist, çevreci kuramcılar ve ırk kuramcıları, hedefe daha yakındır.[24]

Foucault'nun biyoiktidar mefhumu ve çağdaş insan sonrası yapılar arasındaki temel uyumsuzluk noktası, insanmerkezciliğin altüst edilişine ilişkindir. 2. Bölüm'de, ileri kapitalizmin biyogenetik yapısının, mali yatırımları çektiğini ve sermayeleşen bedenleri yaşamsal bilginin taşıyıcıları hâline getirdiğini iddia etmiştim. Bütün bir nüfusun, genetik temayüller ve yaşamsal kendini örgütleme kapasiteleri üzerinden yeniden sınıflandırılması için zemin hazırlar bu durum. Ekonomik ve biyolojik büyüme arasında yapısal bir izomorfizm mevcuttur; ve bu da çağdaş neoliberal kapitalizmde iktidar ilişkilerini Fordist çağa nazaran daha ham ve kaba hâle getirir (Cooper, 2008). Söz konusu durumun, ölme siyasetinin *zoe* boyutu açısından mühim yansımaları vardır.

24- Bilhassa bkz. Gilroy (2000), Braidotti (2002), Barad (2003), Butler (2004b) ve Grosz (2004).

Psikolojik mizaç veya sinirsel özellikler gibi genetik bilgiler de eşit dağıtılamadığından, bu sistem içsel olarak ayrımcı olduğu gibi, terimin gerçek anlamında ırkçıdır da. Patricia Clough (2008) HIV karşısında medikal ilaçların veya sıtma karşısında geniş ölçekli aşıların erişilebirliği üzerine, Yaşamın insan sonrası idaresine birkaç çağdaş örnek oluşturabilecek şekilde kamusal alanda yürütülen tartışmaları inceleyerek, çağdaş siyasi ekonominin bu vasfını keşfetmektedir. Hem Batılı dünyada hem de küreselleşen ekonomilerde, genetik olarak aşırı, toplumsal olarak yeterince sigortalanmamış koca bir elden çıkarılabilir alt-sınıf silsilesi bedenler üretilmektedir. Bu tarz bir nüfus kontrolü, Foucault'nun biyopolitik olana dair incelemesini aşar; çünkü disiplin ve kontrol teknikleriyle değil, verinin biyogenetik olarak işlenmesi ve "biyokorsanlık" aracılığıyla işler (Shiva, 1997). Mark Halsey'nin belirttiği üzere "Bir zamanlar tek amaç delileri, gençleri, dişileri, aylakları ve sapkınları kontrol etmekken, son zamanlarda amaç insan-olmayanı, inorganik olanı, atıl olanı, kısacası sözde 'doğal dünyaları' zapturapt altına almaktır" (Halsey, 2006:15). Bu insan sonrası *zoe*-siyasetidir, biyopolitik yönetimsellik değil.

Monist insan sonrası felsefe, bu bize meydan okuyan yeni tarihsel koşullar üzerinden düşünmek için yine ciddi fayda sağlamaktadır. Deleuze'ü Massumi üzerinden okuyan Clough, liberal bireylerin değil, biyogenetik "ayrıların" yeni kapılma mekanizmaları üzerine çalışmaktadır:

> ...bu biyogenetik "ayrılar", bir bedenin şu anda neye muktedir olduğunu ve gelecekte hangi kapasiteleri açımlayabileceğini belirleyen bedensel kapasitelerin profilleri hâlinde yüzeye çıkan popülasyonlarda, istatistiksel olarak yeniden konfigüre edilmektedir. İstatiktiksel olarak risk şeklinde simüle edilen bedenlerin duygulanımsal kapasitesi, özne olmadan, hatta tek bir öznenin bedeni olmadan da idrak edilebilir. Bunun sonucunda, nüfusun devamını güvence altına alma terimleriyle ifade edilen birbiriyle rekabet hâlinde bürokratik kontrol ve siyasi talimat prosedürleri ortaya çıkmaktadır. (2008:18)

Siyasi kontrol biçimleriyle risk faktörleri üzerine tahminleri bağlantılandırma biçimi, Foucault'nun ırkçılık olarak tanımladığı teknik-tir; öyle ki bütün bir nüfusu, bu defa pigmentleşme üzerinden değil, diğer genetik özellikler üzerinden belirlenen hiyerarşik bir ölçekte düzenleyerek "ırk üzerinden belirlenmiş" hâle getirir. Bu siyasi alıştırmanın amacı, verili bir nüfusun hayatta kalma ve soyunun tükenmesi ihtimalini öngörmek olduğundan, yaşayanların biyopolitik idaresi, türlerarası transversal ve *zoe* güdümlü olmakla kalmadığı gibi içsel olarak da ölümle bağlantılanır. Bu da insanmerkezcilik sonrasının ölümle-bağı veya nekro-politik yüzü, insan(lık)-dışı karakterinin kalbidir: "Bazı nüfusların sağlıklı yaşaması için, doğanın yoz veya sağlıksız ötekileri konumundakilerin ölümlerinin gerekliliğine yol açar" (Clough, 2008:18).

Nekropolitik boyut aynı zamanda günümüzde cisimleşmiş öznelerin siyasi temsilinin, Foucault'nun (1978) kullandığı anlamda biyoiktidarm görsel tasarrufu içerisinde anlaşılamayacağı anlamına gelmektedir. Cisimleşmiş öznelerin temsili, simulakrın Plato sonrası üstlendiği anlama uygun olarak skopik olması üzerinden görsel değildir. Görmeyi, benlik ve öteki/öteki olarak benlik karşıtlığı üzerinden tanınmasına dair diyalektik şema içerisinde yeniden tanımlayan psikanalitik anlatıdaki gibi yansıtıcı da değildir. Cisimleşmiş öznelerin temsilinin yerini simülasyon almış, bu temsil şizoidleşmiş veya içsel olarak dağınık bir hâl almıştır. Aynı zamanda ayna gibidir de: Beden her daim olageldiği muhtemel ceset olarak çiftlenir ve sonsuz döngüye dair görsel bir tasarrufun içerisine kapılan kendini yenileyen bir sistem olarak temsil edilmektedir (Braidotti, 2002). Çağdaş toplumsal imgelem, bu sınır tanımayan döngü mantığına dalmış durumdadır, bu yüzden de tahayyül edilen benliğe ait yaşam ve ölüm döngüsünün ötesinde bir yerlerde asılı kalmıştır. Bunun sonucunda, biyogenetik imgelem ceset olarak bedenle ilişkisinde ve artık kontrol edemediği yaşamın izlerine dair arayışında adli bir hâl almıştır. Günümüzde cisimleşmiş özneler, bir yandan biyogenetik taşıyıcılar, öte yandan küresel bir nakit akışı devresinde dönüşüm hâlindeki görsel metalar olarak artı değerleri üzerinden ele alınmalıdır. Bu bilginin büyük bir kısmı bilgi güdümlü değil, medya tarafından şişirilmiştir

ve böylece sadece eğlenceden ayırt edilemez. Bu yüzden biyogenetik ve bilgi kodlarının çifte dolayımındadır.

Öyleyse çağdaş biyopolitikanın bir önceki bölümde tartıştığım ekofelsefi boyutla kesiştiğini ve mevcut sosyopolitik iktidar ilişkilerinin olumsuz yüzünü gösterdiğini görürüz. Mesele bu hibrit ve hafif şizoid toplumsal olguları, insan sonrası durumun insan-dışı vasıflarının direniş noktaları olarak ele almaktır. Foucault'nun siyasi anatomisinin temel görüşü hâlâ geçerlidir: Biyoiktidar aynı zamanda ölümün idaresini de içermektedir. Diğer bir deyişle yaşamın yönetimi sorusu, aynı zamanda soyun tükenmesini de içermektedir. Bu parlak görüşün etik ve siyasi potansiyelini tam manasıyla konuşlandırmak içinse Foucault'nun erken dönem eserlerine geri dönmeli ve ikinci evrenin yeni-Kantçı yorumunun bizi yanıltmasına izin vermemeliyiz.

Erken dönem eserlerinde Foucault (1977) öznelliğin üretimine dahil olan iktidar mekanizmalarının eleştirel bir incelemesini açıkça sunar. Öznellik sadece kısıtlayıcı değil, üretken de olan etkilerin söylemsel ve maddi dolaşım süreci olarak tanımlanır. Bu iktidar vurgusu, insan sonrası durumu anlamak için elzemdir.

Adli Toplumsal Kuram

Foucault sonrası toplumsal ve siyasi kuram, adli olana dönüşe en önemli yanıtlardan birini veren Giorgio Agamben'in de (1998) gösterdiği üzere, insanın konumu ve insan kuramına dair dönüşümlerle ilgilenmektedir. "Yaşam/*zoe*'yi" egemen iktidarın "çıplak yaşama", yani soyun tükenmesi sınırında aşırı kırılganlığa özgü, insan-olmayan bir konuma indirgenmiş cisimleşmiş özneye ölümcül müdahalesinin sonucu olarak tanımlar Agamben. Burada biyoiktidar, Thanatos-siyaseti demektir ve Agamben'e göre endüstrileşmiş modernite projesinin, insanlıktan çıkaran etkileri üzerinden suçlanmasına varmaktadır. Sömürge plantasyonları bu siyasi ekonominin prototipidir ve köleleştirilmiş insan neredeyse "*homo sacer*"in somut örneğidir (Agamben, 1998). Bu görüş modernleşme ve şiddet, modernite ve terör, egemenlik ve cinayet arasındaki içsel bağlantıları göstermeye varmaktadır.

Agamben için insan-dışı -ki Lyotard için de benzerdir- modernleşmenin etkisidir, ama Hannah Arendt'ten de (1951) totaliterlik olgusuna ötekinin nihai reddi olarak bakmayı öğrenmiştir. Ancak Arendt herkes için, hatta ve bilhassa da insanlıktan çıkarılmış "başkaları" için, insan haklarının gerekliliğini vurgulayarak bu siyasi aşırılıklara güçlü bir alternatif inşa etmiştir. Seyla Benhabib'in parlak ifadesiyle Arendt, "gönülsüz bir modernisttir" (1996). Öte yandan Agamben daha az yaratıcıdır ve ölümlülüğü veya sonluluğu, "yaşam" tartışmalarında tarihsel-ötesi ufuk olarak ele alan felsefi alışkanlığı devam ettirir. Ona göre "çıplak hayat" üretken canlılık değil, daha ziyade egemenin öldürebildiği insan öznenin kurucu kırılganlığıdır; kontrolsüz iktidarın despot kuvveti eliyle bedeni elden çıkarılabilir maddeye çevirendir. Bu da Heidegger'in, gücünü hayvan yaşamının yıkımından alan varlık kuramından gelmektedir. Sonluluk, öznellik çerçevesinde kurucu bir unsur olarak öne sürülmektedir; bu da öznenin kalbinde kayıp ve melankoliye dayalı bir duygulanımsal siyasi ekonomi inşa etmektedir.

Nietzsche'nin daha bir yüzyıl önce eleştirdiği ve hâlâ eleştirel tartışmalarda mevcut bu Thanatos sabitlemesi beni rahatsız ediyor. Sadece iktidar değil, aynı zamanda biyoiktidar rejimlerinin itekleldiği teknolojik gelişmeler karşısında da karamsar ve kasvetli bir görüş üretiyor ayrıca. Benim sürdürülebilir dönüşümün *zoe* etiği olarak öne sürdüğüm yaşam anlayışı, Agamben'in "çıplak hayat" ve olumsuz *zoe* tabir ettiği şeyden büyük ölçüde ayrılmaktadır. *Zoe* meselesini, ölüm veya "yaşam-olmayanın eşik hâli" anlayışıyla ele almak isteyen alışkanlıktan ayrılmak derdindeyim. Ölümlülük ve çürüyebilirlik ufkuna bunca vurgu yapılması, soyun tükenmesi hayaletinin ve Batı modernitesi projesinin sınırlamalarının musallat olduğu çağdaş toplumsal ve kültürel kuramda görülen "adli dönüm noktasının" bir özelliğidir. Ölüme bunca vurgu yapılmasının, çağımızın yaşamsal siyasetine uygun düşmeyen en temel referans sistemi olduğunu düşünüyorum. Bu yüzden, Spinozacı çerçevede çalışan ve bizzat yaşamın siyasetine, ölümü içeren ve ötesine geçen inatla üretken bir kuvvet olarak vurgu yapan mühim bir akademisyen topluluğa yüzü-

mü dönüyorum.[25] Bu da insan olan ve olmayan kuvvetler arasındaki değişen karşılıklı ilişkinin sorgulanmasını gerektirmektedir.

Geleceği ve türü yeniden üretme kapasitesine sahip cisimleşmiş ve iliştirilmiş bir dişi özne konumundan sonluluk metafiziğini, "yaşam" tabir ettiğimiz şeyin sınırlarını belirleme sorusu açısından miyop bir konum olarak görüyorum. Ölümü, yani nihai eksilmeyi, üretken bir sürecin bir başka evresi olarak yeniden düşünmemiz gerek; bu bölümün ikinci kısmında bunu öne süreceğim. Ölümün inatçı üretken güçlerinin bana en yakın ve benim için en kıymetli olan şeyi, yani beni, benim en yaşamsal orada-olmamı zaptetmesi ne kötü. Psikanalizin öğrettiği üzere, narsist insan özne için Yaşamın ben olmadan da devam etmesi düşünülemez (Laplanche, 1976). Edimselliğinin kalbinde "bana" veya herhangi bir "insana" sahip olmayan bir Yaşamla karşılaşmak, kendine getiren ve yol gösteren bir süreç. Bu insanmerkezcilik sonrası değişimi, odak noktasını *zoe*'nin insan sonrası olumluluğuna yöneltmeyi amaçlayan sürdürülebilirlik etiğinin zaruri başlangıcı olarak görüyorum. Araştırmamın kalbinde, aktif olarak toplumsal umut ufukları inşa ederken, bir yandan da kırılganlığa saygı duyan etik yatmaktadır.

Çağdaş Nekro-Politika Üzerine

Kitabın bu aşamasında, olumsuz tutkuları üretken ve sürdürülebilir bir praksise dönüştürme süreci olarak olumlayıcı siyasetin dehşet, şiddet ve yıkım gerçekliğini inkar etmediğini vurgulamak önemlidir. Kitap sadece bunlarla başa çıkmak üzere farklı bir yol önermektedir. Çağdaş siyaset mevcut vahşetten ziyadesiyle payını alıyor. Yeni akademik çalışmalar, günümüz savaşlarının vahşetine ve sadece yaşamın idaresine değil, çeşitli ölme biçimlerini de hedefine koyan yeni şiddet ifadelerine odaklanıyor. Achille Mbembe'nin (2003) ustaca belirttiği üzere, biyoiktidar ve nekro-politika aynı madalyonun iki yüzü. Yani bizzat yaşamsal siyasete karşı beslenen söylemsel ilgi patlaması,

25- Bunlar arasında Deleuze ve Guattari (1977, 1987), Guattari (1995), Glissant (1997), Balibar (2002) ve Hardt ve Negri (2000) yer almaktadır.

aynı zamanda ölüm ve öldürmenin jeopolitik boyutunu da etkiliyor. Mbembe, Foucault'nun görüşünü, hayatta kalmanın biyopolitik idaresine dair daha temelli bir incelemeye doğru genişletmektedir. Gayet yerinde bir biçimde buna "nekro-politika" diyerek, bu gücü bilhassa ölümün idaresi olarak tanımlamaktadır: "İnsan varoluşunun genel anlamda araçsallaştırılması ve insan bedenleri ve nüfusların maddi yıkımı" (Mbembe, 2003:19). Sadece insan da değil diye ekleyebilirim ben de, aynı zamanda gezegen de.

Soğuk Savaş sonrası dünya, savaşların muazzam artışının yanı sıra bizzat savaş pratiğinin de derinden dönüşümüne şahit oldu. Yeni savaşma biçimleri aynı zamanda "akıllı", insan-sız teknolojik silahların nefes kesen verimliliğini ve parçalanmış ve aşağılanmış insan bedenlerinin hamlığını barındırıyor. Girişin üçüncü çerçevesinde değindiğim Kaddafi'nin onur kırıcı sonu da buna bir örnek teşkil ediyor. İnsan sonrası savaşlar, yeni insan(lık)-dışı biçimler doğuruyor. Bunun nekro-politika yaklaşımı açısından çıkarımlarıysa köklüdür: İktidarın işleyişini yapılandırmak hukukun rasyonelliğine ve ahlaki değerlerin evrenselliğine kalmaz, daha ziyade egemenin sınırsız öldürme, sakat bırakma, tecavüz etme, başkalarının yaşamını mahvetme hakkının salıverilmesidir. Bu siyasi ekonomi, eski diyalektikten kopan ve biyopolitika mantığından ayrılan hiyerarşilere göre farklı "insanlık" derecelerinin özelleklerini yapılandırır. Daha ziyade jenerik olan, sadece bireysel olmayan içinizdeki yaşamın oportünist sömürüsünün daha araçsal ve dar mantığına uygundur.

Çağdaş nekro-politika ölüm siyasetini küresel bir ölçeğe taşımıştır. Yeni endüstri-ölçeğinde savaşma biçimleri, orduların ticari olarak özelleştirilmesine ve ihtilafların küresel erişimine dayanmaktadır, ve bunlar da silahlı kuvvetlerin kullanımım ve mantığını yersiz yurtsuzlaştırmaktadır. "Altyapı üzerinden savaş hâline" (Mmembe, 2003) ve geniş ölçekli bir lojistik operasyona (Virilio, 2002) indirgenen savaş, sivil toplumun işlemesine izin veren bütün hizmetlerin yıkımını hedeflemektedir: Yollar, elektrik hatları, havalimanları, hastaneler ve diğer gereksinimler. Eski moda ordular artık "kent milislerine; özel ordulara, bölgesel lordların ordularına, özel güvenlik şirketlerine dönüşmüş durumda ve her biri şiddet uygulama ve

öldürme hakkına sahip olduğunu iddia ediyor" (Mbembe, 2003:32). Sonuçta siyasi bir kategori olarak "nüfus" da, "korkunç bir toplu göç sonrası 'hayatta kalanlar' kamplara ve istisnai bölgelere mahkum edilirken, asiler, çocuk askerler, kurbanlar veya sığınmacılar veya kadim kurbanlar modeline uygun olarak sakat bırakılan veya katledilenler" hâlini alır (Mbembe, 2003:34). Günümüzde Batı koalisyonları tarafından "insani yardım" kisvesi altında açılan savaşların çoğu, genellikle yeraltı kaynaklarının çıkarılması ve küresel ekonominin ihtiyaç duyduğu diğer temel jeofiziksel kaynağı temin etme amacı taşıyan yeni-sömürgeci girişimlerdir. Bu açıdan "yeni" savaşlar, kayıtlı ve bir ulusa bağlı orduların geleneksel anlamda karşılaşmasından ziyade, özelleşmiş ihtilaflara, gerilla tarzı ve terörist saldırılara benzemektedir.

Arjun Appadurai (1998) dostları, akrabaları ve komşuları içeren yeni savaşma biçimlerinin yeni "etnik-soykırım şiddetine" dair keskin analizler yapmaktadır. "Vahşet ve haysiyetsizlikle bağdaştırılan sakat bırakma, yamyamlık, tecavüz, cinsel suistimal ve sivil mekanlara ve nüfuslara yönelik şiddet içeren" bu ihtilafların şiddeti karşısında şaşkınlık içerisinde kalmaktadır. "Burada altı çizilen nokta kısaca, sıradan insanların öncesinde nispeten dostluk içerisinde yaşayabildiği -veya yaşadığı- diğer insanlara uyguladıkları fiziksel vahşettir" (Appadurai, 1998:907). İnsan sonrası durumun bilhassa insan-dışı yanı işte budur.

Chomsky insani müdahalelerin "yeni militer hümanizmi" adını verdiği bu yeni durumu parlak bir biçimde şu şekilde ifade etmektedir:

> *Pulp fiction*, tabloid başlıklar ve PlayStation oyunlarının jargonu ve teknoloji ve küresel yıkımla silahlanmış: "Teröre Karşı Savaş, Medeniyetler Çatışması, Kötülük Ekseni, Şok ve Dehşet Operasyonu." Bu maceralar özgürlük, itidal ve demokrasi bayrağı altında medeni dünyayı ("homo humanus") düşmanlarından ("homo barbarus") kurtarmak üzere kurulur. (Davies'den altıntı, 1997:134)

Teknoloji-dolayımlı şiddetin bu şekilde konuşlandırılması, bedenin

disiplin altına alınması, düşmanla mücadele ve hatta kontrol toplumuna özgü teknikler biçiminde tanımlanamaz. Daha ziyade çoklu ve birbirine paralel "ölüm-dünyaları" yaratma yönünde orkestra hâlindeki araçsal katliamların, yeni bir "öldürme deneyimini gösterme biçimi" çağına girmiş durumdayız (Mbembe, 2003:37). Bu nekro-politik yönetimsellik kiplikleri, küresel basın devrelerinde daha önce değindiğim çifte dolayım mantığına uygun "bilgi-eğlence" hâlinde dolaşıma girmektedir.

1. Bölüm'de bahsettiğim, çağdaş askeri teknolojiye dair etkileyici bir güncelleme niteliği taşımayan haftalık *The Economist* dergisinin "Ahlak ve Makine" isimli sayısı (2 Haziran 2012, s. 13), yakın zamanlı gelişmelerin yeni ve olağanüstü bir tekno-canavarlık ürettiğini öne sürmektedir. Örneğin Boston Dynamics'in (MIT'ye bağlı bir şirket) inşa ettiği "Kum Piresi", pencereye veya dokuz metre yüksekliğinde bir çatıya atlayabiliyorken, bu arada da jirostatlar rahatça bu atlayışın görüntüsünü alıyor. Beş kiloluk robot daha sonra bir sonraki atlayışa kadar tekerleklerin üzerinde ilerlemeye devam ediyor. Sonra sıra, askeri kamyonları veya zırhlı araçları uzaktan kumandalı makinelere dönüştüren Oshkosh Savunma (Wisconsin) tarafından inşa edilen bir "TerraMax" robot kitinde, duvarlara tırmanabilen altı bacaklı "YÜKSELİŞ"tedir. "LS3" 180 kilograma kadar tedarik taşıyabilen, kaba arazide bir insanı takip etmesini sağlayan bilgisayar görüşüne sahip köpeğe-benzer bir robottur. Palet zincirlerinde ilerleyen, evrak çantası boyutlarında bir robot olan "SUGV" kalabalık içerisinde bir insanı teşhis edip sabıka fotoğrafını alarak onu takip edebilir. Yine MIT'ye bağlı iRobot'un inşa ettiği askeri bir robot olan "İLK BAKIŞ", pencerelerden veya duvar boyunca atılmak üzere yapılmıştır. Minnesota'da Recon Robotics tarafından inşa edilen "Scout XT Atış-Robotu" iki başlı bir çekici andırır; bir el bombası boyutlarındadır ve pencerelerden içeri atılabilir. Tekerlek mıhları, dik ve kayalık yüzeylerde ilerlemesini sağlar. Bunun suda kullanıma uygun bir versiyonu da yapım aşamasındadır. Gerçekten de bilimkurgu hayat bulmaktadır.

Ancak *The Economist*, on yıl kadar önce Afganistan'da kullanılmaya başlanan kara, deniz ve havada işleyen geniş bir robot ordusu-

nun parçası olan insansız kara araçlarının (UGV) ve "drone" veya uzaktan kumanda edilen hava aracı (RPA) olarak bilinen insansız hava araçlarının en verimlileri olduğunu da belirtmektedir. CIA'e ait insansız hava araçları 2005'te Pakistan'daki hedefleri üç kez vurdu; 2011'de 76 saldırı düzenlendi; ki bunlardan biri, Libya'da Kaddafi'yi öldürecek kadar mühimdi. Her boyutta insansız hava aracı mevcut: Gözetleme amaçlı yusufçuk şeklindeki bir insansız hava aracı olan ve Delft'teki teknik üniversitede üretilen "DelFly", kamerası dahil bir alyanstan daha hafiftir. Diğer yanda ise Amerika'nın en büyük ve en hızlı insansız hava aracı Avenger yer alır. 15 milyon dolar maliyete sahip Avenger, 2.7 tona kadar bomba, sensör ve diğer teçhizatı saatte 740 km hızla taşıyabilmektedir.

İnsansız hava araçları öldürmeyi kolaylaştırıyor mu? *The Economist* illaki öyle değil diyor. Öyle çok veri işliyorlar ki, "komite usulü savaş hâline" uygun şekilde savaşıyorlar. Yasadışı veya "CNN'de kötü duracak" saldırılara engel olabilmek için, hükümete bağlı avukatlar ve operasyon odalarındaki diğer yetkililer robotlardan gelen kayıtları denetliyor. Üstelik bu uzaktan denetleme yapan insan gözlemciler, çarpışmanın stresinden uzakta, epey insani bir ortamda çalışıyorlar. Fransız şirketi MEDA tarafından tasarlanan bir robot füze olan "FireShadow", geleneksel bir topçu mermisinin azami menzilinin iki katından 100 km fazla menzile sahip "havada dolanan bir mühimmat"tır ve hareket hâlindeki hedefi izlemesini sağlayan sensörleriyle saatlerce gökyüzünde daireler çizebilir. Video kaydını izleyen bir insan operatör, ateşlenip ateşlenmeyeceğine ve ne zaman bunun gerçekleşeceğine karar verebilir, daha iyi bir hedef menzili bulabilir veya görevi hepten iptal edebilir. *The Economist*'in ısrarla altını çizdiği üzere insan karar alıcısını aradan çıkarmak da mümkündür. İsrail sınırlarında bulunan robot makineli tüfekler uzaktan kumandayla denetlenmektedir. İsrailli Rafael şirketinden David Ishai'nin ürettiği Samson Uzaktan Denetimli Silah İstasyonu, hedefleri sensörler aracılığıyla belirleyerek insan müdahalesi olmaksızın işler.

Bu hususta *The Guardian*'ın görüştüğü (Carroll, 2012) RPA ve insansız hava aracı pilotları, muhtemel hataların sonuçlarını üstlenmek zorunda kalmanın yanı sıra, uzaktan kumanda aracılığıyla öl-

dürmek üzere farklı bir kesinlik ve doğruluk derecesine ihtiyaç duyulduğunu belirterek, işlerinin konvansiyonel savaşa nazaran farklı türden bir cesaret istediğini söylüyor. Bu tele-tanatolojik savaşçılar, "kızıl-ötesi sensörler, geliştirilmiş TV kameraları, lazer göstergeler ve ışıklandırıcıları tek bir pakette bir araya getiren çok bantlı hedefleme sistemleri" gibi sofistike bir teçhizata ihtiyaç duymaktadır (Carroll, 2012:2). Dahası, böylesi bir savaş hâline özgü bu karmaşık çok görevli yapı, genellikle bir dizi uzman ve gözetmenin yakından denetimi altında işler. İnsansız hava araçları, kelimenin her anlamıyla, "daha kolay" öldürmemektedir.

Bu ölümcül teknolojileri eleştirenlerse -ki aralarında ABD eski başkanı Jimmy Carter da bulunmaktadır- öyle düşünmüyor. İnsansız hava araçlarının, "ulusların egemenliğini ihlal eden, ABD'nin ahlaki duruşunu lekeleyen ve aşırılığı teşvik eden hukuk dışı uygulamalar" olduğunu iddia ediyorlar (Carroll, 2012:2). Bu karmaşık sorularla başa çıkmanın en iyi yolunun, hepten özerk savaş silahlarının yasaklanması ve robotların her daim insanlar tarafından denetlenmesi olduğu düşünülüyor. 2012'de Berlin'de bir grup mühendis, filozof ve aktivist günümüzde robot silah teknolojisinin, bilhassa da insansız hava araçlarının sahip olduğu özerkliğin etkilerini kontrol etme teşebbüsüyle Committee for Robot Arm Control'u (ICRAC-Uluslararası Robot Silah Kontrol Komitesi) kurdu. Ancak Obama yönetiminin Predatör ve Reaper insansız hava araçlarına 15 milyar dolara varan yatırım güvencesi verdiği düşünüldüğünde, hem saldırı silahı hem de politika aracı olarak artan önemlerini inkar etmek mümkün değil.

The Economist insan sonrası savaş hâlinin diğer avantajlarına da değiniyor ve özerk robot askerlerin zarardan çok faydası olacağını iddia ediyor: Kadınlara tecavüz etmez, öfkeyle sivillerin evlerini yakıp yıkmaz veya savaşın duygusal stresi altında dengesizleşmezler. Tıpkı sürücüsüz arabaların sıradan araçlara göre daha güvenli olması, otopilotların uçakları daha güvenli bir hâle getirmesi gibi. Dahası insansız hava araçları, nükleer tesislerde, yolcu uçaklarının kokpitlerinde ve sürücüsüz trenlerde uzun zamandır kullanılagelen robotlar gibi giderek artan oranlarda sivil amaçlarla kullanılıyor. *The*

Guardian (Franklin, 2012) 300 km menzile ve 800 dolardan az bir maliyete sahip bataryayla çalışan bir insansız hava aracının, nasıl da Antartika kıyılarında Japonların balina ticareti faaliyetlerini teşhis etmek ve muhtelemen durdurmak için çevreciler tarafından kullanıldığını açıklıyor. Bir zamanlar İsrail istihbaratına ve ABD Hava Kuvvetleri'ne mahsus bir teknoloji, artık deniz memelilerinin araştırılmasından tutun, mahsüllerin teftişine kadar uzanan misyonlara koşuluyor. ABD'deki Federal Havacılık İdaresi, kısa süre önce bu araçların kullanımı için yeni talimatlar çıkardı.

Okuyucular söz konusu teknolojik başarıların karmaşıklığı hususunda büyülenmeden edemez, ama bir yandan da insanmerkezcilik sonrası cephanenin insan-dışı risklerini merak edeceklerdir. Bu katil robotların geliştirilmesinde, önde gelen üniversitelerin akademik araştırmalarının rolü de çarpıcıdır. Akademiyle ordular arasındaki çok eskiye dayanan bağ, insan sonrası dünyamızda yeni ve son derece üretken bir aşamaya girmiştir.

İnsanmerkezcilik sonrası teknolojiler toplumsal sahada gözetleme pratiğini de yeniden şekillendirmektedir. Göç ve insan kaçakçılığına karşı sınır kontrolü, çağdaş insan-dışı durumun temel vasıfları ve nekro-politikanın temel oyuncularıdır. Diken (2004), göçmenlerin ve sığınmacıların, Agamben'in "*homo sacer*" olarak tabir ettiği elden çıkarılabilir insanlığın mükemmel bir örneği olduğunu ve bu yüzden de nihai nekro-politik özne olarak çağdaş nekro-iktidarın başka bir sembolü hâlini aldıklarını belirtmektedir. Avrupa kentlerinin bir zamanlar sivillere göre düzenlenen mekanlarında, alıkoyma ve yüksek güvenlik kamplarının çoğalması, Kale Avrupa'nın insan-dışı yüzüne bir örnek teşkil etmektedir. "Sterilleştirilmiş, tek-işlevli kapatmalar" olan (Diken, 2004:91) kamplar, insan sonrası insanlık-dışılığın haysiyetsiz abideleri gibi dikilmektedir.

Duffield (2008) nekro-politik ve sosyopolitik analizi daha da ileri taşır ve iyi gelirli veya sigortalanmış insanlarla, dar gelirli veya sigortalanmamış insanlar arasında bir ayrım yapar: "Müreffeh yaşam esasen, tarihsel olarak endüstriyel kapitalizm ve refah devletlerinin büyümesine tekabül eden toplumsal sigorta ve bürokratik koruma rejimlerince sürdürülür" (Duffield, 2008:149). Bu iki kategori ara-

sındaki fark ve gerilimler, "küresel içsavaş" sahasını teşkil eder, ki Duffield'e göre küresel ileri kapitalizmin tanımıdır bu. Sömürgeleşmeyle bağlantısı da açıktır: Sömürgeleşmenin tersine döndürülmesi, bir zamanlar köle ama artık küresel dolaşımda özgür olan halkların ulus devletlerini yaratmıştır. Bu halklara, gelişmiş dünya boyunca baskı ve kilit altında tutulan istenmeyen göçmenler yığını, mülteciler ve sığınmacılar dahildir. Son derece ironik bir çarpıtmayla, göç Avrupa'ya özgü bir tehdit olarak görülür çünkü Avrupa'nın temel toplumsal altyapısını tehlikeye atmaktadır: Refah devleti. Giderek artan yelpazede savaş silahları ve öldürme teknikleri, çağdaş siyasi analizin nesnesi olarak ölümün konumu üzerine mühim sorular ortaya atmaktadır.

Çağdaş nekro-politikada teknoloji dolayımının ölçeği ve incelik düzeyi, bir kavram olarak ölümün çelişkilerle dolu olmaya devam ettiğini gösterdiği gibi, insanın kırılganlığını artıran hızla-genişleyen teknoloji bağlamında da yeni öldürme teknikleri açısından siyasi kuramın ve pratiğin kalbinde yatmaktadır. Ancak ölüm, yine, bir eleştirel kuram ifadesi ve sosyopolitik yönetimsellik ve uluslararası ilişkilerde kurulu bir pratik olarak layığıyla incelenmiyor. Yaşam ve biyoiktidar üzerine siyasi düşünce repertuarı çoğalmaya ve çeşitlenmeye devam ederken, bir kavram olarak ölüm, tekçi ve farklılaşmamış olarak kalıyor.

Neyse ki yeni insan sonrası kuram bu boşluğu doldurarak mühim katkılarda bulunuyor. Örneğin Patrick Hanafin (2010), nekropolitikaya yeni yeni ilgi duyulmaya başlanmasının, insan sonrası öznelliğe dair transversal bir görüyle bir arada, "liberal hukukun dayatılmış, sınırlandırılmış öznesine" siyasi ve etik bir karşı-anlatı sunmaya yardımcı olabileceğini öne sürmektedir (2010:133). Hanafin'e göre, ölümlülüğün varlığın tanımlayıcı, kısmen-metafizik ufku olduğunu öne süren geleneksel görüşten uzaklaşmak gerekir. Çoğunlukçu, eril hukuki toplumsal sözleşme, hayatta kalma arzusu üzerine inşa edilmiştir. Bu bir güçlenme siyaseti olmadığı gibi, disiplin ve bedenlerin kontrolü rejimine dönüşen tahayyül ürünü bir doğal düzende kapana kısılmışlık siyasetidir. Ancak kurban konumları, zayiat, incinme ve ayrıca bunların beraberinde getirdiği telafi biçimle-

ri üzerinden tam vatandaşlar olarak tanındığımız anlamına gelmektedir bu. İnsan sonrası nekro-politik siyasi ve hukuki kuram, olumsuzluklar üzerinden temellendirilmediğimizde siyasi kuramın neye benzeyeceği sorusunu ortaya atar.

Hanafin hukuki öznelliği ölümle-sınırlı olarak düşünmek yerine, birbiriyle ve çevreyle yakinen ilişki içerisinde kimliksiz tekillikler olarak düşünerek nekro-politik boyutu ciddiye almayı önermektedir. Bu da, insan sonrası eleştirel bir hak siyasetine işaret etmektedir. Batı'nın felsefi düşüncesinin bir başka temel ikiliğinin birbirinden nasıl ayrıldığını görüyoruz burada: Ölümlü hâlimize değer veren ve bir hayatta kalma siyaseti yaratan siyasi ve hukuki felsefe karşısında ölümün nitelediği bir siyasi yaşam. Virginia Woolf'un dediği gibi, "sanki çoktan geçip gitmiş gibi" düşünmemizi salık veren, yani ölümün karşısında değil, onunla beraber düşünmeye teşvik eden kimlikçilik sonrası bir konumdur bu. Ölüm-yaşam sürekliliğini vurgulamak, Hanafin'e göre ölümlülük metafiziğinin sınırlandırıcı ufkuna inşa edilen bir hukuki sistemin nihai tehdidi olabilir.

William Connolly'nin "oluş siyaseti" (1999) de benzer bir yaklaşımı savunur: Beklenmedik nekro-politik yıkım karşısında, mevcut koşullarda verili toplumsal ve siyasi şartlarda -ki buna çağımıza özgü dehşetler de dahildir- bir "sorumluluk ethosu" geliştirmek durumundayız. Eleştirel kuram bir yandan zamanın şiddeti, dehşeti ve adaletsizliklerine direnirken, şimdiyle, "zamana değer" oluşla iştigal etmek durumundadır (Braidotti, 2008). Olumlayıcı etik, olumluluğu inşa etme, böylelikle de incinme ve acıdan yeni toplumsal koşulları ve ilişkileri hayata geçirme praksisine dayanmalıdır. Bu deneyimlerin olumsuz yükünü, tahakküm diyalektiğinin işlediği yakın ilişkilerde bile aktif olarak enerjiye dönüştürür (Benjamin, 1988). Deleuze ve Guattari için bu siyasi faaliyetin zamansal çizgisi, oluşun sürekli zaman kipi *Aion*'dur, ki hegemonik siyasi düzenin *Chronos*'u içerisinde veya ona karşı işlemekten farklıdır. Şimdimizin insan-dışı vasıfları olan dehşet ve şiddeti reddetmek üzere aktif ve kolektif olarak çalışmalı ve bunu olumlayıcı alternatiflerin inşasına dönüştürmeliyiz. Böylesi bir nekro-politik düşünce, üretken alternatifleri edimselleştirmek için mevcut anlaşmaları altüst etmek üzere olumlama-

yı işe koşmayı amaçlar. Bölümün geri kalanında bu süregiden iştigal içerisinde yaşam-ölüm sürekliliğini, insan sonrası öznelliğin siyasi hesap verebilirliği üzerinden düşünmeye teşebbüs edeceğim.

Ölüm Üzerine İnsan Sonrası Kuram

Bütün bunlardan elde edebileceğimiz ilk bariz sonuçlar, bir yandan insan sonrası nekro-politika, öte yandan adli toplumsal hassasiyet bağlamında, ölme biçimleri üzerine daha titizlikle düşünmek durumunda olduğumuzdur. Vitalist ve materyalist ölüm anlayışı nasıl işlemektedir? Ölüm insanlara özgü bir imtiyaz değil; bilhassa da "yok olmaya yüz tutmuş" doğa çağında... İnsanın doğadan sorumlu görevli olduğuna dayanan rasyonalist fikrin uçlarına erişmiş bulunan çevresel soru, türün soyunun tükenmesinin nasıl önlenebileceğidir. Bu biyopolitik bir sorudur: Hangi türlerin hayatta kalmasına izin verilecek, hangileri ölecek? İnsan sonrası kuram, uygun kriterlerin belirlenmesi için bu teşebbüsü destekleyecek ve işlevsel kılacak alternatif bir öznellik görüsü geliştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Öldürme biçimlerinin farklı toplumsal dağıtım ve örgütlenme biçimlerini isimlendirerek başlayabiliriz: Şiddet, hastalıklar, yoksulluk, kazalar, savaşlar ve felaketler. Siyasi şiddetin sürekliliği ve "adil savaşlar" mefhumu, tıpkı eleştirel filozofların ölümle başa çıkma biçimlerine dair incelemeleri gibi, bu tartışmanın bir parçasını teşkil etmektedir (Critchley, 2008). Daha sonra, içsel olarak üretilen ve kendi kendine yürütülen ölme biçimlerine bakabiliriz: İntihar, psikolojik yıkım, depresyon ve diğer psikosomatik patolojiler. İnsan sonrası ölüm kuramı neye benzer? "Yeni" savaşların ve uzaktan kumanda edilen tekno-tanatolojik cephaneliğin damgasını vurduğu çağdaş bağlamda, biyopolitikanın gerçekte nasıl işlediğine dair daha tam bir anlayış sunmaktadır. Nekro-politik yaklaşım, çağdaş cisimleşmiş öznelerin birbirleriyle nasıl etkileşime girdiğine ve birbirlerini nasıl öldürdüklerine dair daha doğru bir kartografi üretmektedir. Buna karşılık bu yaklaşım, hem zamanımızın dehşetini ve karmaşasını göz önünde bulunduran hem de olumlayıcı bir biçimde onlarla başa çıkmaya teşebbüs eden yeni analitik araçlar sunmaktadır. Ne

gündem ama! Burada hakkını veremeyeceğime üzülüyorum.

Kişinin ölüm üzerine bakış açısı Yaşam üzerine varsayımlarına dayanır. Vitalist materyalist bakış açımdan Yaşam, eşzamanlı olarak boş bir kaos ve mutlak hız veya hareket olan kozmik enerjidir. Canavarca, hayvani anlamıyla radikal başkalık olması hasebiyle kişisel değildir ve insan-dışıdır: Bütün güçleriyle *zoe*. Bu, *zoe*'nin veya mutlak yaşamsallık olarak yaşamın, incinebildiği için olumsuzluğun üstünde olmadığı anlamına gelmez. *Zoe* her daim, tekil özneleri oluşturan ete kemiğe bürünmüş mevcudiyete ait spesifik dilimden fazlasıdır. İnsan saf yoğunluk veya sanalın kuvvetinden bir adım aşağıdadır. Oraya yükselmek, "zamanımıza layık olmak", bunu yaparken yine onlara karşı direnmek ve böylece olumlayıcı bir biçimde *amor fati*'yi[26] uygulamak her daim karşılaştığımız güçlüktür. Yaşamın yoğunluğunun dalgalanmalarını seküler bir tutumla yakalamak ve ona bağlı kalmak, sınırları veya limitleri aşarken açığa çıkarmak hayli zorlu bir taleptir. George Eliot'un ferasetle gözlemlediği üzere, çoğumuzun bu kozmik enerji kükremesine sırtını dönmesi şaşırtıcı değil. Genellikle yaşamla yüzleşme sürecinde zorlanır ve buna katlanamayız. Ölüm, son olmasa da -ki *zoe* inatla devam etmektedir- nihai aktarımdır.

Ölüm, insan-dışı kavramsal fazlalıktır: Hepimizin korktuğu, temsil edilemez, düşünülemez ve üretken olmayan kara deliktir. Yine de ölüm aynı zamanda akışların, enerjilerin ve her daim oluşun yaratıcı sentezidir. Gilles Deleuze (1983, 1990b, 1995) ölümü anlamak için kişisel ve kişisel olmayan ölüm arasında öncelikli ve temel bir ayrıma dayanan, konvansiyonel olmayan bir yaklaşıma ihtiyacımız olduğunu söylemektedir. İlki bireysel egonun silinmesiyle bağlantılıyken, ikincisi egonun ötesindedir: Her daim önümde olan ve ortaya çıkacak enerjimin eşiğini işaretleyen ölüm. Diğer bir deyişle, insan sonrası bir yaklaşımla yaşamın kişisel olmayışına yapılan vurgu, ölüme dair benzer bir düşünceyle bir aradadır. İnsanlar ölümlü olduğundan, ölüm veya yaşamın faniliği kalbimizde yatmaktadır: Zaman çizgilerimizi yapılandıran ve onları limit olarak değil, gözenekli bir eşik

26- Friedrich Nietzsche'nin eserlerinde sıklıkla kullandığı "kader sevgisi" olarak da tercüme edilebilecek hayatın en üst düzeyde olumlanması, Nietzsche'nin tabiriyle "evet"lenmesidir. -yhn

olarak çerçevelendiren olaydır. Her daim olmuş olan olarak (Blanchot, 2000) psişik ve somatik manzaralarımızda her daim mevcut olduğundan, kurucu bir olay olarak ölüm arkamızdadır; olduğumuz her şeyi inşa eden sanal potansiyel olarak vuku bulmuştur çoktan. Yaşayan her şeyin fani tabiatının farkındalığının yarattığı infilak, mevcudiyetimizin tanımlayıcı anıdır. Özne-oluşumuzu, ilişki kurma kapasitemizi ve güçlerimizi ve etik farkındalık edinme sürecini yapılandırır. Ölümlü olmamız hasebiyle hepimiz "olmuş olanlarız": Ölümümüzün hayaleti, zamansallığımızın senaryosuna dolaylı olarak engel değil, bir imkan koşulu olarak yazılmış durumdadır.

Bu da hepimizin korktuğu şeyin, yani ölü oluşumuzun, ızdırap, terör ve korku kaynağının önümüzde olmadığını, zaten çoktan ardımızda olduğunu, çoktan olmuş olduğunu gösterir. Her daim şimdi olan bir geçmişe ait bu ölüm bireysel değil, kişisel-olmayandır; mevcudiyetimizin, geleceğin önkoşuludur. Bu ölüme yakınlık, zamansallık veya süreklilik ve mekansal çile veya sürdürülebilirlik olarak kelimenin iki anlamıyla da dirayet talep eden yakın ve samimi bir dostluktur. Kişisel-olmayan ölüm gereksinimiyle dost olmak, kişinin kendini fani, hafif yaralanmış bir ziyaretçi olarak yaşama yerleştirmesinin etik bir yoludur. Tabiri caizse evimizi uçuruma inşa ederiz. Oyunun daha başlamadan bittiğine dair şoke edici farkındalık karşısında iyileşmek için yaşarız. Ölüme yakınlık yaşamı askıya alır; aşkınlığa doğru değil, daha ziyade şimdi ve burada "sadece bir yaşamın" radikal içkinliğine doğru, olabildiğimiz ve alabildiğimiz kadar.

Ancak, yaşamın ölümün ufkunda açımlandığı anlamına gelmez bu. Daha önce de iddia ettiğim üzere bu klasik mefhum bilhassa insan bilincinin tanımlayıcı özelliği olarak ölümü kutsayan Heidegger geleneğinde, sonluluk metafiziğinin kalbinde yatmaktadır. Bunun yerine, *zoe*'nin üretken diferansiyel tabiatına, yani yaşam-ölüm sürekliliğinin üretken vasfına değinmek istiyorum. Dehşetlerin gerçekliğini inkar etmez bu görüş, daha ziyade iyileşme ve merhametin yaşamsal güçlerini üstlenmek üzere onları yeniden işler. Çağdaş Spinozacı bir kiplik içerisinde, insan sonrası olumlayıcı etiğin kalbinde bu yatmaktadır (Braidotti, 2011b). Sömürgeleşme ve edebiyat üzerine eserleri, dünya-tarihsel kölelik deneyiminden başlayarak olumlayıcı bir bi-

çimde modernitenin dehşetlerini yeni bir çerçeveye sokan Edouard Glissant (1997) bu hususta aydınlatıcı bir örnek sunmaktadır. Glissant mütehakkim, ulusa bağlı, çokça Avrupamerkezci "anadilleri" eleştirmek üzere göçebe düşünceye başvurur. Küresel ölçekte hibrit çokdilliliği ve melezleşmeyi savunmak, sömürgeci ve emperyal güçlerin dayattığı zorlama tek-kültürlülüğe olumlayıcı bir yanıttır. Üretken olumlayıcılık etiği, acı ve travmalarla farklı bir biçimde başa çıktığı ve *zoe*'nin, egoya tutsak insanın ötesinde, yaşamın üretken kuvvetini açığa çıkardığı aşırı durumlarda işlev göstermektir.

Bu perspektiften ölüm, yaşamın teleolojik istikameti değil, bizi ileri iten bir tür ontolojik mıknatıstır: Ölümün arkamızda kaldığını tekrar ediyorum. Ölüm her daim bilinç düzeyinde çoktan olmuş olandır. Bireysel bir hadise olarak bedenin fiziksel yok oluşu biçiminde gelecektir, ama orada-oluşumun kesintisiz akışına dair sonluluğun farkındalık anlamında bir olay olarak ölüm çoktan olmuştur. Hepimiz ölümle senkron hâlindeyiz, hepimiz ödünç alınmış bir zamanda yaşadığımızdan ölüm, yaşayışımızın zamanıdır. Olay olarak ölümün zamanı, sadece doğrusal ve bireyleşmiş *Chronos* değil, *Aion*'un kişisel-olmayan sürekli şimdisi, sürekli oluştur. Ölümün zamansallığı bizzat zamanın ta kendisidir, ki bundan zamanın toplamını kastediyorum.

Bu görüşlerin bir kısmı, seküler eleştirel kuramcıların genel kanaatine aykırı olabilir. Ancak insan sonrası yaşamı, ölümün eski sınırlarının ötesinde yeniden ele almak gerektiği hususunda ısrarcıyım. Bu noktada bir önceki bölümde altını çizdiğim aşinalığımızın tersyüz edilmesini anımsamak iyi olacaktır. Ölüme farklı yaklaşmak için, kültürümüzde "Yaşama" atfedilen sözde kendinden menkul değerler karşısında eleştirel mesafe alarak işe başlayabiliriz. Kimilerinin kutsal "Yaşam Hakkı" adına öldürdüğü bir dünyada yaşıyoruz. "Yaşamın" içsel, kendinden menkul ve fıtri değeri varsayımından başlamayan ve bu aynı yaşamın travmatik unsurlarına, genellikle fark edilmeyen aşinalıklarıyla beraber vurgu yapan daha berrak bir düşünce geleneğine atıfta bulunmak istiyorum. Diğer bir tabirle "yaşam", edinilmiş bir tat, diğerlerine benzer bir bağımlılık, açık uçlu bir projedir. Bunun üzerine çalışmak gerek. Yaşam akıp gidiyor

ve bizler ona sahip değiliz; sadece onu işgal ediyoruz, tıpkı zamanda paylaşılan bir mevki gibi.

Bir Öznenin Ölümü

Benim vitalist ölüm mefhumum, bizi yaşam içerisinde özgürleştiren içimizdeki insan-dışıdır. Her birimiz fani varlıklar olmamız hasebiyle, her daim çoktan bir "olmuş olan"ızdır. Ontolojik oluş itkisi olarak arzu (*potentia*), yaşamaya devam etmemiz için bizi baştan çıkarır. Yeterince uzun süre idame ettirildiğinde, yaşam alışkanlığa dönüşür. Alışkanlık, kendini tatmin eder hâle gelirse, yaşam bağımlılık verici olur, ki bu da zaruri veya kendinden menkul olanın tam tersidir. "Sadece bir hayatı" yaşama, verili değil, projedir öyleyse, çünkü burada doğal veya doğrudan bir şey yoktur. Kişinin düzenli olarak, arzunun elektromanyetik yükünü yenileyerek yaşama "hızlı bir başlangıca" ihtiyacı vardır; her ne kadar gün boyu otomatik pilotta devam eder hâlde bulsa da kendini. Yaşam, en iyi ifadeyle, zorlayıcı ama zorunlu değildir. Haz ve acının ötesinde yaşam, bir oluş, direnç sınırlarını esnetme sürecidir.

Bu yaşamsal ölüm mefhumu eleştirel kurama ne getirmektedir? Aşinalığımızı tersyüz etme deneyi boşluğun dehşeti karşısında, insan-olmayan zihinsel manzaralar yabanında gözlerimizin önünde salınıp duran ölümün gölgesiyle, sonsuzluğu düşünme teşebbüsünden ibarettir. Düşünce bu durumda, içkin ilişkiler ve zamana bağlı tutarlılığı olumlama jesti ve sürdürülebilirlik ve direnç umudu hâlini alır. Şüphe ve acının felç eden etkilerinin ötesine geçmek, bunlar arasında çalışmak, etiğin cevheridir. İnsan sonrası eleştirel düşünce, üstünlüğü değil olumsuz tutkuların olumlu tutkulara dönüşmesini amaçlar.

Yaşam, esasen kendini ifade etme amacı taşıyan arzudur ve bunun sonucunda entropik enerjiyle işler: Amacına erer ve daha sonra çözülür; tıpkı üremek ve sonra da ölmek için akıntıya karşı yüzen somon balığı gibi. Bu yüzden ölme arzusu, yoğun yaşama arzusunun eşdeğeri ve bir başka ifadesi olarak görülebilir. Gerekçe ise daha neşelidir: Eros ve Thanatos arasında diyalektik gerilim yoktur; bu iki

teşekkül, gerçekten de kendini tamamlamaya erme amacındaki tek bir yaşam-kuvvetidir. İnsan sonrası yaşamsal materyalizm, yaşamla ölüm arasındaki sınırları yerinden eder. "Yaşam" veya *zoe*, esasen, kendini sürdürmeyi ve bir kez amacına ulaştığında da çözülmeyi amaçlar. Bu yüzden *zoe* olarak Yaşamın da "ölüm" tabir ettiğimiz şeyi kapsadığı iddia edilebilir. Sonuç olarak biz insanların en derinden istediği şey, yok olmak değil kendi yaşamımıza ait mekanda kendimizce bunu gerçekleştirmektir (Phillips, 1999). Sanki her birimiz kendimizce ölmek isteriz. En derinlerimizde yatan arzu, kendimize özgü kendimizce bir ölümdür. Bu yüzden de nihayetinde kaçındığımız şeyin peşine düşer ve sanal olarak varoluşsal intiharlar hâlini alırız; nihilizmden değil, ölmek tabiatımızda olduğu ve en derin arzumuz kendi ölümümüzü kendimiz tasarlamak olduğundan.

Elbette bu bir paradokstur; Lyotard'ın da incelediği insan-dışının paradoksu: İnsanın yapısına dair bir şey, ortak insanlığa ait olmayı öylece reddeder ve bunun ötesine uzanır. Ontolojik insan-dışı, kutsal hâlini alır genellikle, ancak benim gibi bir seküler materyalist için bu ikna edici değildir. Kendisine doğru uzandığımız şey, kendini örgütleyen olduğu kadar amansız da olan sonsuz kozmik enerjidir. "Ötesinin" farkında oluş, her daim olmuş olanın deneyimi olarak ölüme ilişkindir, aşkın sana-sahip-olan değil. Bilinçli düzeyde hepimiz hayatta kalma mücadelesi içerisinde olsak da, bilinçdışı yapılarımızın daha derininde aradığımız tek şey sessizce uzanmak ve zamanın yaşam-olmayan sükunetinde bizi alıp götürmesine izin vermektir. Kişinin kendince ölmesi olumlayıcı bir edimdir, çünkü bir yaklaşım geliştirir, hiçbir şeyin beklenmedik kalmasına mahal vermeyen, giderek nihai edim için kiplikleri ve sahneyi durmaksızın sabitleyen bir yaşam "tarzıdır". Ölümsüzlük karşısında bir tür baştan çıkarma peşine düşen etik yaşam, sanal intihar olarak yaşamdır. Sanal intihar olarak yaşamsa sürekli yaratım olarak yaşamdır. Banalliğe götüren atıl tekrarlar döngüsünü kırmak üzere yaşanan yaşam. Ne kadar kendimizi narsist poz kesmelerle kandırsak da, direnci, zaman içerisinde ölümsüzlüğü, yani yaşamda ölümü beslemek durumundayız.

Bu yaşam-ölüm sürekliliğinin üretken kapasitesinin, sadece insan bireye mahkum edilemeyeceğini, onunla sınırlandırılamayacağını

tekrar edelim. Daha ziyade kendi amacının peşinde, yani kudretinin ifadesi olarak kendini-sürdürmek üzere bütün sınırları transversal olarak ihlal eder. Bizi bireysellik-ötesinde, nesiller ötesinde ve ekofelsefi bir biçimde birbirimize bağlar. İçimdeki yaşam, bana ait ve hatta liberal bireyciliğin kattığı sahiplenici, dar anlamıyla bireysel olmadığından, kelimenin son derece kısıtlı anlamı dışında ölüm de benim değildir. Her iki durumda da "benim" umabileceğim tek şey, hem yaşamımı hem de ölümümü, "benin" muktedir olduğu bütün yoğunluğu sürdürebilen bir kipte, hızda ve tarzda işlemektir. Bu jesti otopoietik olarak tasarlayabilirim "ben", böylece onun özünü direnç gösterme yönlü kurucu arzu olarak ifade ederim: buna *potentia* diyorum.

Algılanamaz-oluş

İnsan olarak gerçekte özlem duyduğumuz şey, bu üretken oluş akışıyla kaynaşıp yok olmaktır, ki bunun önkoşulu da bireysel benliğin parçalanmasıdır. İdeal olan, yanına sadece anılarını almak ve arkada sadece ayak izleri bırakmaktır. Aslında en çok arzuladığımız, benliği tercihen esrimenin ızdırabına teslim etmek ve böylece bize uygun yok olma biçimini, kendimize ve kendimiz olarak ölme biçimini seçmektir. Buna aynı zamanda öznenin çileci çözülüş anı da denebilir: Kendini çerçeveleyen insan-olmayan kuvvetler ağıyla, bir bütün olarak kozmosla kaynaşma momenti. Buna ölüm diyebiliriz, ama vitalist materyalizmin monist ontolojisinde bu daha ziyade radikal içkinliktir. En azından en başından beri olageldiğimiz şey, oluş hâlinde, tamamen bedenimize denk düşme ânının temelli bütünlüğüdür: Sanal bir ceset.

İçimizdeki insan-dışı olarak ölüm, yoğun dönüşüm veya oluş süreçlerinin en uzak sınırı olarak öznenin algılanamaz-oluşuna damgasını vurur. Aşkınlık değil, radikal ampirik içkinliktir bu; yani, yaşayanların tamamının oluş haznesini yansıtan "kaosmik" kükremeye dönmesidir. Evrenin muazzam hayvan-makinesi *zoe*'nin bireysel ölümün ötesindeki üretken kuvvetini gösterir. Bunun, bütün maddenin zeki olduğunu ve kendini örgütlediğini düşünen monist bir ontoloji içerisinde doğa-kültür sürekliliğini sonuna kadar düşünmek

isteyen eleştirel bir kuramın ürettiği seküler bir söylem olduğunu anımsayalım. Bu sürekliliği tanımak, başımıza gelen her şeye layık olmamızı sağlar: İnsan sonrası öznenin, ontolojik motor olan *zoe* güdümlü birbirini takip eden oluş dalgalarının ifadesi olduğunun pragmatik kabulü olan *amor fati*. Bu ne insanidir ne de ilahi, amansızca maddidir ve çokyönlü ve türlerarası ilişkiselliğe adanır. Kendisine can veren yaşamsal güç içerisinde amansızca insan-olmayan yaşam devam eder. Algılanamaz-oluş, sınırlı benliklerin tahliye veya gözden kayboluş noktası, ortam ve ortak noktalarla, bizzat yeryüzünün radikal içselliğiyle ve kozmik rezonansıyla kaynaşmasıdır. Algılanamaz-oluş temsili olmayan olaydır, çünkü bireyleşmiş benliğin kayboluşuna dayanmaktadır. Çoktan gitmişçesine yazmak veya sınırlı benliğin ötesinde düşünmek, nihai aşinalığımızın tersyüz edilme jestidir. Bu süreç şimdide, olayın eleştirel kütlesine geçmişi, şimdiyi ve geleceği katan "artık değil" ile "henüz değil" arasında bir yerde sanal imkanları edimselleştirir. Değerlerin olumlamaya dönüşmesini sağlayan yaşamsal enerji, olumluluğun kaotik ve üretken boşluğu aracılığıyla kendini ifade eden her daim oluş olarak yaşamın *potentia*'sıdır. Olay, olumsuzluğun hayali ekonomisinden kopan ve kişisel olmayan ölümle dost olunmasını içeren Yaşam tarafından baştan çıkarılmayı harekete geçirir.

Yaşamsal bir süreklilik olarak insan sonrası ölüm kuramı, maddenin canlı-olmayan ve kayıtsız hâli, bedenin "dönmek" durumunda olduğu entropik hâl olarak ölüm mefhumundan son derece uzaktır. Daha ziyade arzuyu, kayıp olarak değil bolluk ve taşkınlık olarak ele alır. Ölüm insan sonrası öznenin algılanamaz oluşudur ve bu hâliyle oluş döngülerinden biri, başka bir karşılıklı bağlılık biçimi, kişiyi bir başkasına, çoklu kuvvetlere bağlayan yaşamsal ilişkidir. Kişisel-olmayan içimizdeki *bios/zoe* olarak yaşam ve ölüm, bedensel olmayanın sınırı olarak nihai dışarısıdır: algılanamaz-oluş.

"Benin" işgal ettiği spesifik yaşam parçasının ortadan kalkmasıyla veya onun aracılığıyla bile yaşamı *potentia*, yani enerji olarak olumlama paradoksu, hümanizm sonrasını ve insanmerkezcilik sonrasını içpatlama noktasına itmektir. Ölümü her daim değişen prosedürel değişimler hâlinde çözer ve böylece narsizm, paranoya ve olumsuz-

luk sermayesiyle egoyu dağıtır. Egonun spesifik ve son derece kısıtlı bakış açısından bir süreç olarak ölümün hiçbir önemi yoktur. Böylesi bir süreç boyunca "tasarlanan" "benlik" türü Bir-değildir, aynı zamanda anonim bir çokluk da değildir. Benlik diferensiyeldir ve cisimleşmiş ve iliştirilmiş karşılıklı ilişki kümelerince inşa edilir. Bu insan sonrası öznenin içsel tutarlılığı, ifadelerinin, edimlerinin ve başkalarıyla etkileşimlerinin, ayrıca anımsama veya zamanda süreklilik güçlerinin içkinliği sayesinde bir arada tutulur. İçerdiği direnç fikrinin altını çizerek bu süreci, sürdürülebilirlik üzerinden tanımlıyorum. Sürdürülebilirlik geleceğe inancı ve gelecek nesillere, yaşanabilir ve yaşamaya değer bir dünya "bırakma" sorumluluğudur. "Süren" bir şimdi, geleceğin sürdürülebilir bir modelidir. Bu kendini metheden, kurumlu ve benmerkezci, narsist ve paranoyak bilinç imgesi karşısında insan sonrası eleştirel kuram, bilinç şöyle dursun, insana tekabül etmeyen çoklu, dinamik *zoe* kuvvetlerini salıverir. Bu özcü-olmayan vitalizmin kolları, insan sonrası özneyi şekillendirir.

Savunduğum vitalist materyalizm kolu, Yaşamın Hıristiyan olumlanmasından veya aşkın bir biçimde anlam ve değer sisteminin cisimleşmiş benlikten daha üstün kategorilere teslim edilmesinden de son derece uzaktır. Aksine her nefeste, içinizdeki yaşamın herhangi bir temel gösteren tarafından işaretlenmediğini ve kesinlikle sizin adınızı taşımadığım belirten radikal olarak içkin etin zekasıdır. Yoğunlamasına veya bedensel olmayan duygulanımlar ile kişinin tesadüfen etki altında kaldığı spesifik bedenler arasındaki ayrım, olumlayıcı etik açısından mühimdir. Ölüm sürdürülemez olandır, ama edimi oluşturma yönlü üretken kapasitesi sayesinde aynı zamanda sanaldır da.

Sonuç olarak ölüm, yaşamın her vasfında aktif olan ilkelerin, yani *potentia*'nın kişisel olmayan kudretinin sarih dışavurumudur. İnsan sonrası özne bu tarz bir çokluğun olumlanmasına ve kozmik, sonsuz bir "dışarısıyla" ilişkisel bağlantıya dayanmaktadır.

Sonuç: İnsan Sonrası Etik Üzerine

İnsan sonrası durum, yeni analiz çerçeveleri ve yeni normatif değer-

ler gerektiren spesifik insan(lık)-dışı pratikler içermektedir. Bu bölümde, pek çok birbirine bağlı mevzu üzerinden, insan sonrası durumun nekro-politik vasıflarını ele aldım. İlk olarak, ortak küresel risk toplumlarının yarattığı yeni tepkisel ve olumsuz pan-insanlık biçimleri ve yaşayan her şeyin, bizzat Yaşamın bilgi sermayesinin metalaştırılmasına dair siyasi ekonomi tarafından genel olarak kapsanmasının yıkıcı vasıflarını tartıştım. İkincisi, her yere sirayet eden teknolojik dolayım biçimlerine ve küresel iletişim ağlarının ve biyogenetik müdahalenin, doğa-kültür ilişkisini üretken olabildiği gibi yıkıcı da olabilen karmaşık bir süreklilik içerisinde ne ölçüde yeniden yapılandırdığına odaklandım. Bu noktada, yeni savaşlar -ki bunlara hümanist müdahaleler ve insana özgü karar alma yetisine sahip otomatlaşmış cephaneler de dahildir- ele aldığım vakalar arasındaydı. Yaşam-ölüm ayrımını, içsel farklılaşma temelli yaşamsal bir süreklilik üzerinden yeniden ele alma ihtiyacını tartıştım. Bireyciliği karmaşık tekillikler lehine, insanmerkezciliği ise insan-olmayan akış ve montaj çoklukları lehine çifte tersyüz edilişi olarak sundum. Bütün bu vakalarda, zamanımızın insanlık-dışılığını ve şiddetini vurguladım ve içine düştüğümüz nekro-politik ekonomiye karşı duracak olumlayıcı pratikleri savundum.

Bu insan sonrası nekro-politik dönüm noktasının bazı özelliklerini özetleyeyim. İlk nokta, bu yaşam-ölüm yönetimselliği rejiminin siyasi ve hukuki öznesinin, insanmerkezcilik sonrası ekozofik bir teşekkül olmasıdır. Bu *zoe* güdümlü özneye, karmaşık ve yoğunluklu karşılıklı-bağlantılılık şeklinde yapılandırılan karşılıklı akış ve veri aktarımı yapısı en iyi damgasını vurmaktadır.

İkincisi, bu çevreye bağlı özne fani, kolektif bir teşekküldür ve klasik hümanizm ve insanmerkezcilik paradigmalarının ötesine geçmektedir. İnsan organizması bir dizi mümkün kaynak ve kuvvete bağlanmış bir arada-kalandır. Bu hâliyle onu makine diye tanımlamak faydalı olacaktır; ki bu makine, bir aparat veya bilhassa faydacı bir amacı olan herhangi bir şey değil, daha ziyade eşzamanlı olarak hem daha soyut hem de daha maddi olarak iliştirilmiş bir şeydir. Bir beden-makinenin minimalist tanımı, süreçleri ele geçiren ve enerjileri ve kuvvetleri dönüştüren cisimleşmiş, duygulanımsal ve zeki bir

teşekküldür. Çevreye bağlı ve alan temelli bir cisimleşmiş teşekkül, her daim (doğal, toplumsal, insani ve teknolojik) çevresinden beslenir, çevresini bütünleştirir ve dönüştürür. Bu yüksek teknolojili ekolojik cisimleşme, sürekli akış ve dönüşüm alanlarına tam manasıyla dalmayı içermektedir. Elbette bunların tamamı olumlu değildir, çünkü insan-dışı vasıflar her ne kadar böylesi dinamik bir sistemde *a priori* bilinemez ve yargılanamaz olsalar da, çoklu kırılganlık biçimleri içerirler. Bu yüzden, bir önceki bölümde de özetlediğim üzere, farklı oluş çizgilerine ait mümkün anların çokluğuna mahal veren yeni pratiklerle -edimselleşme ve tersine edimselleşme- deneyler yapmamız gerekir.

Üçüncüsü, böylesi bir *zoe*-iktidar öznesi, aciliyeti olan etik ve siyasi sorular ortaya çıkarmaktadır. Değişim süreçlerinin hızı düşünüldüğünde, çeşitli değişim ve dönüşüm akışları arasındaki farkı nereden bileceğiz? Dönüştürücü kaçış veya oluş çizgileri, mümkün diğer oluş güzergahlarının kolektif montajı olarak açıklanmalı ve haritalandırılmalıdır. Hiçbir yekpare veya durağan model münasip bir yanıt veremez: Daha pragmatik bir açık uçluluğa ve mümkün stratejilerin çeşitlendirilmesine ihtiyacımız var. Başlangıç noktası, *zoe*'nin amansızca üretken ama aynı zamanda da yıkıcı kuvveti ve söz konusu stratejilerin insan sonrası etiğin temeli olarak ele alındığı belli bir tür-ötesi eşitlik ayağıdır. Mevzu kuvvetler ve etolojidir.

Dördüncü olarak, insan sonrası öznenin kendine özgü zamansallığı, ölümlülük metafiziğinin ötesinden yeniden düşünülmelidir. Özne hem genetik kodun belli zamanlaması hem de bireyselleşmiş anıların daha jeneolojik zamanı anlamında, kendi cisimleşmiş zamansallığına sahip evrimsel bir motordur. Biyoiktidarın cisimleşmiş öznesi karmaşık bir moleküler organizma, sabit ve atlayış hâlinde genlerden ibaret bir biyokimyasal fabrika, kendi seyrüsefer araçlarına sahip evrimsel bir teşekkül ve yerleşik bir zamansallıksa, o hâlde bu üst düzey zamansal karmaşıklığı yansıtan etik değerlere ve siyasi faaliyet biçimlerine ihtiyaç duyarız. Farklı bir özne görüsü ve bununla beraber doğa-kültür etkileşimine dair yeni bir mefhum benimseyerek, eleştirel kuramın modernist ve son derece indirgemeci insandışı anlayışlarından öteye geçebileceğimizi düşünüyorum.

Beşinci ve son olarak, bu etik yaklaşım iktidar tasarılarından ayrı tutulamaz. Postmodernitenin veya ileri kapitalizmin *zoe*-merkezli teknoloji dolayımındaki özne görüsü içsel çelişkilerle doludur. Bunları açıklamak eleştirel kuramın kartografi ödevidir ve bu projenin ayrılmaz bir parçası da tarihsel olarak konumlanmış özne görüsü açısından içerdiği çıkarımları açıklamaktır (Braidotti, 2002). Mevcut teknolojik dönüşümlerin muhtemelen yansıttığı *zoe*-merkezli eşitlikçiliğin, hümanist özne biçimleri üzerine ağır sonuçları vardır. Diğer bir deyişle *zoe*'nin kudreti, ileri kapitalizmin sömürgeci ve nekropolitik yerçekimini yerinden etmektedir. Tarihsel koşulumuzdan kaynaklanan toplumsal ve sembolik dönüşümler, hem liberal bireyciliği hem de klasik hümanizmi temellerinden sarsmaktadır. Sadece bir değerler krizi olmak şöyle dursun, bizi bir dizi inanılmaz fırsatla karşı karşıya bırakan bu durum, farklı güzergahlardan birleşerek tür olarak insana dair ortak anlayışımızı yeniden oluşturmaktadır. Bunlardan biri, önceki bölümde açıkladığım pan-insan kırılganlığına dayanan olumsuz bir bağdır: Diğer bütün farklar bir yana, "bizim", hepimizin bu *karmaşada* bir arada olduğu hissi. Bana daha yakın duran bir diğer yaklaşımsa, farklı insan sonrası öznellik kiplikleriyle deneyler yaparak, bu mevki farklarından başlamak, bunları hem kısıtlayıcı hem de üretken iktidar (*potestas* ve *potentia*) üzerinden açıklamaktır. Bu güçlük karşısında, insanmerkezcilik sonrası vitalizmin insan sonrası ayağını ele almamız gerektiğini belirttim ve insan sonrası kuramı da buna uygun olarak tanımladım.

Bu kanaat, diyametrik karşıtlık içerisindeki toplumsal etkilerin şizoid tesadüfünün farkına varmamı sağlayan tarihsel ve jeopolitik konumum tarafından desteklenmektedir: Tohum, tahıl, bitki ve su kaynaklarında dünyanın biyoçeşitlilik rezervlerinin aşırı tüketimi ve fakirleşmesi, öyle görünüyor ki sömürü ve bizzat Yaşamın kutsanmasına dair siyasi ekonomiyle bir arada var olabilmektedir. Benzer şekilde, bir yandan anoreksi/bulumia salgını ve yoksulluktan kaynaklanan açlık, dünyanın varlıklı sınıflarında bedenin ağırlığının istikrarsız genişleme ve daralma dalgalarını ve diğer pek çok insanın aktif müdahale veya sadece ihmal üzerinden zayıflatılmasını ve kasten yıkımını ifade etmektedir.

Biyopolitik ve nekro-politik olan, cisimleşmiş öznelliği, yeni bir etik kodlama gerektiren insan sonrası süreklilikte konumlandıracak şekilde bir araya gelmektedir. Bu yüzden üstün teknolojili savaşlarda, gökten bilgisayar güdümlü insansız hava araçlarından bırakılan "akıllı bombalarca" vurulan ve "ek zayiat" hâlini alan cisimleşmiş insanların konumu, NATO bombalaması sonucunda Saraybosna hayvanat bahçesinden zorla özgür bırakılan, yollara dökülen ve dost ateşine yenik düşene değin dehşete düşmüş hâlde insanları korkutan hayvanlara, Cenevre Sözleşmesi'ndeki "savaş zayiatı" tanımından daha yakındır. Biyogenetik kapitalizmin nekro-politik yönetimselliğiyle yüzleşmek ve egzotik kuşların ve kısmen soyu tükenmiş türlerin, küresel seks ticaretinde ve endüstrisinde kadınların, çocukların ve diğerlerinin elden çıkarılabilir bedenleriyle kıyaslanabileceğinin farkındalığı üzerinden düşünüyorum. Joseph Conrad'ın dehşete düşüren "Yabanileri yok edin!" ifadesi günümüzde tür tanımıyor. Benim konumumun insan-dışı yanı, insan sonrası eleştirel kuramı aktif olarak olumlayıcı alternatif arayışı olarak konumlandırdığım şimdi, buradadır. Seküler, özcü-olmayan yaşamsal bir materyalizm ve hepimizi insan kılan, özne içerisinde yerleşik üretken insan-dışı olarak olumlayıcı insan sonrası ölüm kuramı aracılığıyla yaratıcı bir alternatif sunmak istediğim çerçeve de yine budur.

4

İnsan Sonrası Beşeri Bilimler: Kuramın Ötesinde Yaşam

Nasıl olur da beşeri bilimler, insan sonrası durumdan etkilenmez? Sırasıyla hümanizmin infilakı ve insanmerkezciliğin içpatlaması tarafından tetiklenen söylemsel sınırların ve kategorik farkların yerinden edilmesi, beşeri bilimlerde sadece iyi niyetle tamir edilemeyecek içsel bir çatlağa neden olmaktadır. İlk üç bölümde öne sürdüğüm incelemeler temelinde bu hasarı değerlendirelim.

İlk bölümde hümanizm sonrası anlaşmazlıkları ele aldım. Beşeri bilimlerde varsayılan "İnsan" fikri, yani bilen özne için temel referans birimini inşa eden şeye dair örtük varsayımlar, Vitruvius'un modelidir. Dil bahşedilmiş rasyonel hayvan olarak Erkekinsan imgesidir bu. Son otuz yıl boyunca hümanizm karşıtları, hümanist İnsan tanımında varsayılan benlik temsili ve düşünce imgesini, bilhassa da aşkın akıl ve öznenin rasyonel bilince tekabül etmesi mefhumunu sorgulamıştır. Bu "Erkekinsana" dair pohpohlayıcı benlik-imgesi, sorunlu olduğu kadar benmerkezci bir tavrı teşvik ettiğinden kısmidir de. Dahası, farklılıkları, giderek azalan değerlerde hiyerarşik bir ölçekte örgütlediğinden, bu hümanist özne kendini, benlik temsilinde içerdiği kadar dışladığı şey üzerinden de tanımlamaktadır, ki bu da genellikle değersiz kılınmış fark payına sahip cinsiyetlendirilmiş, ırk üzerinden belirlenmiş ve doğal addedilmiş "başkalarıyla" şiddet içeren ve muharip bir ilişkiyi meşru kılan türden bir yaklaşımdır. Ayrıca evrensellik iddiaları da seçkinci, erkek-merkezli ve Avrupa merkezli olmakla eleştirilmiştir. Kültürel özgüllüğü sahte bir evren-

sele ve normalliği de normatif bir ihtara dönüştüren eril, ırkçı veya belli bir ırkın üstünlüğüne dayalı ideolojileri desteklemektedir. Bu düşünce imgesi beşeri bilimler pratiğini, bilhassa da kuramı, hiyerarşik dışlama ve kültürel hegemoniye saptırmaktadır.

Son otuz yıl boyunca yeni eleştirel epistemolojiler toplumsal cinsiyet, feminizm, etnik çalışmalar, kültürel araştırmalar, sömürgecilik sonrası çalışmalar, gazetecilik ve yeni medya çalışmaları, insan hakları çalışmaları gibi kendilerine "çalışmalar" diyen disiplinlerarası alanlar icat ederek alternatif "insan" tanımları öne sürmüştür (Bart vd., 2003). Bu kitapta feminist kuramı, temel kuramsal ve yöntemsel referans olarak öne çıkardım. James Chandler'a göre (2004) karşı-söylemlerin bu şekilde çoğalması, insan sonrası durmun bir belirtisi olan "eleştirel disiplinerlik" hâlini yaratmaktadır. Chandler, Foucault'nun gayet yerinde "Erkekinsanm" ölümü teşhisinden itibaren, üniversitenin geleneksel bölümler üzerinden organizasyonunun bu yeni söylemsel sahaların büyümesiyle tehlikeye atıldığını iddia etmektedir. Söz konusu söylemlerde görülen bu artış, sadece kriz söylemini devre dışı bırakan eleştirel jeneolojik yaklaşım gibi, yöntemsel müdahaleler gerektirdiği ölçüde hem tehdit hem de fırsattır.

2. Bölüm'de özetlediğim insanmerkezcilik sonrası tartışma, beşeri bilimler için farklı bir gündem oluşturmaktadır, ki bu sadece araştırma öncelikleri üzerinden de gerçekleşmemektedir. İnsanmerkezcilik sonrası İnsan tanımında varsayılan düşünce imgesi, öznenin yapıbozumunda daha da ileri gitmektedir çünkü radikal ilişkiselliğe, yani tekçi olmayan kimlikler ve çoklu ittifaklara vurgu yapmaktadır. Bu değişim küreselleşmiş ve ihtilaflarla dolu bir dünyada meydana geldiğinden, çokdillilik ve kültürel çeşitlilik gibi yeni Avrupai boyutlar da dahil, hem sekülerizm hem de milliyetçilik sonrası yaklaşımlar üzerinden yeni güçlüklere gebedir.[27] Artık temel ilke olarak zaman ve mekan birliğine dayanmayan küreselleşmiş ağ kültüründe (Terranova, 2004) beşeri bilimlerin yeri nedir? Vatandaşların bilimi[28] ve

27- Küresel çeşitliliğin bu vasfı aynı zamanda "anadilde kozmopolitanlık" olarak bilinmektedir (Bhabha, 1996b, Nava, 2002; Gunew, 2004; Werbner, 2006).
28- http://www.citizenscienceallianceorg/

vatandaşların gazeteciliği çağında akademik araştırma kurumlarının rolü ne olabilir?

İnsanmerkezciliğin yerinden edilmesi ve tür hiyerarşisinin karışması İnsanı dayanaksız ve desteksiz bırakırken, beşeri bilimler sahasını da ihtiyaç duyduğu epistemolojik temellerden yoksun bırakmaktadır. Beşeri bilimlerin geleceği sorusu, yenilenmeleri mevzusu ve nükseden disiplinlerin ölümü tehdidi, tek bir merkezi unsur üzerinden daha da ciddiye binmektedir: Yeni "insan, insan-olmayan bağlantıları, biyolojik "beyin gücüne dayanan" makine montajları ve biyolojik olmayan "donanım" da dahil karmaşık arayüzler mevcuttur bu bağlantılarda" (Bono vd., 2008:3). 2. Bölüm'de düalist doğa-kültür ayrımının çöktüğünü ve yerine karmaşık veri-geri besleme, etkileşim ve iletişim transferi sistemlerinin geçtiğini gördük. Bu durum iki kültür arası ilişki konusunu yine gündemin merkezine yerleştirmektedir. Kıyamet tellallarına karşı, teknoloji dolayımında insanmerkezcilik sonrasının biyogenetik kod ve telekomünikasyon, yeni medya ve bilgi teknolojileri kaynaklarını, beşeri bilimleri yenileme işine koşulabileceğini iddia ediyorum. İnsan sonrası öznellik, özerklik ve kendine dönük disipliner saflık yerine, heteronomi ve çokyüzlülüğü vurgulayarak hümanist pratiklerin kimliğini yeniden şekillendirmektedir.

Beşeri bilimlerin son derece insanmerkezci çekirdeği, 2. ve 3. Bölüm'lerde iddia ettiğim üzere, bilimsel çalışmalar ve teknolojik bilginin hâkim olduğu bu karmaşık bilgi yapılandırmaları tarafından yerinden edilmektedir. Nihai bir kriz olmayan bu güçlük, yeni küresel ekozofik boyutlar açmaktadır. Sabırsız bir beklentiden tam manasıyla yoksun olmayan bu insan sonrası heves, bana kalırsa hümanizm karşıtı ve feminist arkaplanıma dayanmaktadır. Yine, çağdaş klasik beşeri bilimler sahasıyla enerji verici, eleştirel bir ilişki üretmektedir. Aslında 1970'lerin kültürel devrimi sonrası, en azından akademiye tam da onu içeriden değiştirmek amacıyla giren eleştirel düşünürlerin, yine aynı disiplinleri muhafaza ederek kurumsal gerilemeden kurtarmakla yetindiğini söylemek paradoksal olacaktır. Bir önceki bölümde belirttiğim üzere, tutarlı bir insan sonrası duruş geliştirmeye gelince, işler hiçbir zaman açık seçik değildir ve doğru-

sal düşünce bu yolda en iyi yöntem olmayabilir. Sam Whimster bu açmazı berrak bir biçimde ele almaktadır (2006:174):

> Hiçbir materyalist zemine indirgenemez olan insani duruma övgü ve onun etkileyici bir izahı olan beşeri bilimler, on dokuzuncu yüzyılda Darwinciliğin yaşamda bütün türlerin kökenine ilişkin geçerli bir bilimsel anlatı olarak ortaya çıkması itibariyle gerileme içerisindedir. Öyleyse görünen o ki bilim olarak insan ya insan-dışı olma kapasitesini sergileyecek ya da bunun yerine pek bilimsel olmadan hümanist olacak.

Whimster, Fransız filozof Julien La Mettrie'nin 1748 tarihli çarpıcı eserinde, insanmerkezcilik sonrası beşeri bilimler ve insanın konumu meselesini ele aldığını belirtmektedir (1996). Muazzam Fransız Aydınlanmacı materyalizm geleneğine mensup bir materyalist hümanist olan La Mettrie, beşeri bilimlerin kadim arşivlerinden mühim bir erken dönem modern emsal oluşturmaktadır. La Mettrie'nin insanın içsel olarak "mekanik" veya kendini örgütleyen yapısına dair kuramı çığır açıcıdır ve içinde bulunduğumuz duruma oldukça uygundur.

Günümüzde çevresel, evrimsel, bilişsel, biyogenetik ve dijital disiplinler ötesi söylemsel sınırlar, klasik hümanizmin uçlarında ve disiplinler arasında oluşmaktadır. İnsanmerkezcilik sonrası öncüllere ve *zoe*-merkezli bir türlerin eşitliği sistemi olarak teknolojidolayımlı yaşam vurgusuna dayanmaktadırlar (Braidotti, 2006) ve bütün bunlar sahada yeni araştırmalar için son derece ümit vericidir. İnsanmerkezcilik sonrası beşeri bilimlerin mükemmel esenliğine ilişkin en mühim örnek, belki de "hayvan araştırmaları" ve "ekoeleştirellik" sahalarında görülen yakın zamanlı akademik çalışma patlamasıdır. Hızla değişen engelliler üzerine araştırmalar da yine insan sonrası durum açısından örnek teşkil etmektedir. Bir bedenin neye muktedir olduğunu bilemeyeceğimizi aklında tutan engelliler üzerine araştırmalar, normatif bedensel modellere yönelik eleştiriyi, yeni, yaratıcı cisimleşme modellerinin savunusuyla birleştirmektedir (Braidotti ve Groets, 2012). Bunlar öylesine zengindir ve o kadar

hızla gelişmektedir ki, özetlemek bile mümkün değildir.[29]

Bu gelişmelerin beşeri bilimler sahasında akademik çalışmaları getirdiği yer neresidir? Daha ziyade, bu değişen ufukla insanın ne ilgisi var? Ayrıca bu durum günümüzde beşeri bilimlerin geleceği açısından ne gibi çıkarımlar sunmaktadır? Elizabeth Grosz gibi çağdaş neo-vitalist bir düşünür, Charles Darwin'i yapıbozuma uğratmak yoluyla yeniden değerlendirerek araştırma çizgisini ileriye taşımaktadır. Grosz (2011) evrim kuramının, hümanist savların içini boşalttığını, insana atfedilen "istisnai" konumun, içinde bulunduğu şu anda ayyuka çıkan krizin öncüllerinden olduğunu iddia etmektedir. Grosz buna dayanarak tür eşitliği, genetik olarak kodlanmış cinsel fark vurgusu, cinsel seçilimin önceliği ve diğer bütün türlerin yanı sıra, insanın ereksel olmayan evrimi yaklaşımını benimseyen "insan-dışı beşeri bilimlerin" geliştirilmesi çağrısında bulunmaktadır. Her ne kadar Grosz'un cinsel farklılaşmanın genetik temeli vurgusunu akışkan göçebe özne görüm açısından fazlasıyla katı bulsam da, mühim bir noktada kendisiyle hemfikirim. Vitalist ve kendi kendini örgütleyen bir "madde" mefhumu ön plana çıktığında, beşeri bilimlerin mutasyon geçirmesi ve insan-sonralaşması, yahut acı çekmenin giderek daha da manasızlaştığını kabul etmesi gerekir.

Bu insanmerkezcilik sonrası güçlükler yetmezmiş gibi, bir de işin içine diğer meselelerin yanı sıra, 3. Bölüm'de tartıştığım tarihsel durumumuzun insan(lık)-dışı vasıfları girmektedir. Klasik hümanizmin ilkeleri uyarınca beşeri bilimler toplumsal davranışımızı, değerlerimizi ve sivil etkileşimimizi insanileştirme kapasitesi üzerinden tanımlanmıştır. Bu da akademisyenlerin, öğrencilerin ve vatandaşların topyekûn refahına dair örtük bir ahlaki misyon ve endişe ima etmektedir. Kitlesel göç, terörle savaş, teknoloji dolayımındaki ça-

29- Kısa süre önce bir *Animal Studies* [Hayvan Çalışmaları] rehberi basıldı (Gross ve Vallely, 2012); bir süredir eksiksiz bir ekoeleştiri seçkisi mevcut (Glotfelty ve Fromm, 1996). *The Journal of Eco-criticism* [Eko-eleştiri Dergisi] oldukça oturmuş durumda; saygın PMLA yazılarının (2009) son sayılarından biri hayvan sorununa adandı. Muazzam bir tarihi inceleme için bkz. Joanna Bourke (2011). Daha genç akademisyenler nesli söz konusu olduğundaysa hayvan *par excellence* (mükemmel, daha üstünü olmayan) insan sonrasına dair bir sorundur. Üç aylık bir dergi çıkaran ve eksiksiz bir seçki basmış olan oturmuş bir uluslararası Engelli Çalışmaları Toplumu'na sahip engelli çalışmaları sahası da hakkıyla özetlenemeyecek kadar geniştir (Lenard, 1997).

tışmalarda kullanılan robotlaşmış silahlar ve insansız hava araçlarının insan sonrası ve insanmerkezcilik sonrası çağında, bu iddia ne anlama gelmektedir?

Zamanımızın insan(lık)-dışı yapılarına net bir kurumsal yanıt, modern ve çağdaş tarihin felaketleriyle iştigal eden disiplinlerarası çalışma sahalarının oluşması ve çoğalmasıdır. Toplumsal cinsiyet, feminist ve sömürgecilik sonrası araştırmalar hem araç hem de yaratıcı kavram olarak bize bunca şey sunan yeni deneysel sahaların prototipleridir. Daha da spesifik olarak, zamanımızın dehşetleriyle başa çıkabilmek üzere yeni çoklu-disipliner araştırma sahaları oluşturulmalıdır: Yahudi soykırımı araştırmalarından kölelik ve sömürgecilik araştırmalarına, çoklu kimlik-kaynaklı soykırımlara dair travmatik anılar üzerine çalışmak için. J. F. Lyotard'ın "differend" (ihtilaf) fikri (1983) -adaleti tesis etmek için münasip bir yolu, telafisi, cezası olmayan bir suç veya ahlaki kusur- çağımızın felaket ölçeğiyle başa çıkmak üzere uygun bir terimdir. "Differend", hoşgörülemezin veya telafisi mümkün olmayanın trajedisine verilen etik yanıttır, ama bu dehşetin büyük bir kısmının ifade edilemez olduğu düşünüldüğünde, beşeri bilimler onu ne ölçüde inceleyebilir? Yine, bir yandan kadın, toplumsal cinsiyet, *queer* ve feminist çalışmalar gibi radikal epistemolojiler, öte yandan sömürgecilik sonrası çalışmalar ve ırk araştırmaları bu açıdan mühim bir rol üstlenmiştir. Böylesi dehşetlere dair epistemik patlamayla başa çıkmak üzere konular ve yöntemler öne sürmekte, eleştirel kuram açısından sonuçları üzerine çalışmaktadırlar. İçerdikleri acı ve incinme mirasına dair iyileştirici bir işlev üstlenmektedirler.

İhtilaf Çalışmaları ve Barış Araştırmaları Merkezleri, İnsani Yönetim, İnsan Hakları Odaklı Tıp, travma ve travmayla uzlaşma çalışmaları, Ölüm Çalışmaları'nın ortaya çıkışına tekabül eden Soğuk Savaş sonrası yeni söylemsel sahalar çoğalmaya devam ederken bu liste giderek uzamaktadır. Bunlar tarihsel dehşetlerin insanlık dışı ve acı verici vasıflarıyla başa çıkmak üzere, manevi ve fiziksel sağaltıcı unsurları bir araya getiren kurumsal yapılardır. Beşeri bilimlerin dönüştürücü etkisini insanlık-dışı bir bağlamda sürdürüp güncellerken, bunu da klasik beşeri bilimler disiplinlerinin sınırlarını keşfede-

rek gerçekleştirirler.

Bu çoklu domino etkilerinin sonucunda, İnsana ve insanileşme sürecine dair klasik varsayımlara bel bağlayamadığımızda beşeri bilimlere ne olacağı sorusu, toplumsal ve akademik gündemlerin üst sıralarında yer almaktadır. Daha önceki bölümlerde incelediğimiz üzere insan sonrası eleştirel düşünürlerin seslendirdiği eleştirinin yanı sıra, çağdaş beşeri bilimlerde farklı yeni-hümanizm dalları işbaşındadır. Örneğin feminist kuramları ve ırk kuramlarını referans alırsak, Simone de Beauvoir'nın sosyalist hümanizminin süregelen mirası, ilerici hümanizmi üçüncü milenyuma taşımada merkezi bir rol üstlenmektedir. Diğer feminist hümanistler de -Seyla Benhabib'in Habermas felsefesinden uyarlanan yeni-Kantçı modeli ve Hannah Arendt'i yeniden değerlendirmesi gibi (2002)- değerler krizine sağlam alternatifler sunmaktadır. Çoktan Batılı-olmayan varsayımlardan, kültürel geleneklerden ve değerlerden haberdar olan tortul yeni-hümanizm biçimleri, 1. Bölüm'de gördüğümüz üzere sömürgecilik sonrası kuram üzerinden taşınmaktadır (Hill Collins, 1991; Said, 2004). Çağdaş bilim araştırmaları, hem diğer türler üzerine çalışmalar (de Waal 1996, 2006, 2009) hem de çevre sorunlarının siyasi analizlerinde (Shiva, 1997) telafi edici hümanizmi benimsemektedir.

Çağdaş beşeri bilimlerde liberal hümanist görünün en çok ses getiren savunucusu Marta Nussbaum, 1. Bölüm'de gördüğümüz üzere, sahanın her türlü eleştirisini ve yapıbozumunu katı bir biçimde reddetmekte ve klasik hümanizmi, gelmekte olan ütopik bir projeye çevirmektedir (1999, 2006, 2010). Nussbaum'un coşkulu klasik hümanizm savunusu *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities* [Mesele Kâr Değil: Demokrasinin Beşeri Bilimlere İhtiyacı Vardır], bu bağlamda asil ama bir o kadar da gerçekdışı bir eski statüko müdafaası olarak öne çıkmaktadır. Kantçı rasyonel aklın özerkliği mefhumu ve buna eşlik eden belli etik ve estetik kriterlere dayanan liberal eğitim vahası olarak beşeri bilimler fakültesi görüsünün, en hafif deyimiyle modası geçmiştir. Dahası, özel olarak finanse edilmesi hasebiyle, Avrupa Birliği'nin kamusal eğitim modeline bile uymamaktadır. Pratik düzeyde beşeri bilimler fakültesinin aslında ne ölçüde kâr odaklı olduğunu, genellikle yüksek öğrenci harçları

ve yoğun eğitimle, üniversitelerine ne kadar çok para kazandırdığını görememektedir.

Ayrıca tarihsel cephede, Soğuk Savaş döneminde bilhassa ABD' de ama dünyanın geri kalanında da üniversite artık bu felsefi görüye uymayı bırakmıştır. 3. Bölüm'de gördüğümüz üzere ulusal güvenlik, jeopolitik ihtilaflar ve uluslararası prestij endişeleri, üniversiteyi orduya, böylece hükümet kontrolüne yakınlaştırmıştır. 1960'ların kültürel ayaklanmaları sonrasında üniversite hem ulusal kültürün standartlaşmış referansı hem de temel araştırmalar üzerine tekel sahibi olarak hegemonik işlevini kaybetmiş ve bu işlev özel sektöre geçmiştir. Nussbaum liberal eğitim lehine risalesini yazdığında, üniversite önemli -ama tek değil- bir şirket yapısı olarak çoktan piyasa ekonomisine dahil olmuştu (Readings, 1996).

Öyleyse evrensel aşkın aklın ve içsel ahlaki iyiliğin muhafazası ve idarecisi olarak nostaljik bir beşeri bilimler görüsüne dönmektense, çoklu insan sonrası geleceklere yüzümüzü dönmeyi öne sürüyorum. Beşeri bilimler akademik sahasını yeni küresel bağlam içerisinde yeniden icat etmek ve insan sonrası zamanlara layık bir etik çerçeve geliştirmek üzere aktif bir çaba göstermeliyiz. Nostalji değil, olumlama yolunu takip etmeliyiz: Felsefi meta-söylemin idealleştirilmesi değil, daha pragmatik mütevazı deneyler aracılığıyla kendini dönüştürme ödevi. Bir sonraki kısımda bu konuyu açacağım.

Kuramsal Uyumsuzluk Modelleri

Beşeri bilimlerde kendini-tanımlama ve kamusal algıya dair krizler, 1970'lerin sonundan itibaren sarih siyasi unsurlarca şekillenen kurumsal bir tartışmaya doğru evriliyor. Kısa süre önce Kuzey Amerika'dan bir çalışma durumu açıkça değerlendiriyor:

> Federal finansmanın gerilemesine, giderek küçülen iş piyasasına ve küreselleşmenin yeni baskılarına ek olarak beşeri bilimleri bekleyen en mühim iç mesele, tekno-bilimin hegemonyası, "yeni medya" devriminin etkisi, bir yandan uzman kültürlerin yükselişi, öte yandan toplumsal cinsiyet, etnik çalışmalar, engelli çalışmaları ve Afrika kökenli

> Amerikalılar üzerine çalışmalar, Avrupalı-olmayan kültürler üzerine çalışmalar gibi yeni disiplinlerarası sahaların demokratik bir biçimde beklenmedik artışı, beşeri bilimlerin geleneksel ölçütlerinin ve "ortak" görevinin sorgulanmasına yol açmaktadır. (Bono vd., 2008:2)

Bu yüzden, kurumsal kriz benlik temsili mevzularının ötesine geçmiş, en hafif tabiriyle değişip duran üniversite yapısı içerisinde çağdaş beşeri bilimlerde neyin bilimsel bilgiyi oluşturacağını belirleyen başat paradigmanın sorgulanmasına varmıştır.

Çatışmalarla dolu 1990'lar boyunca Kuzey Amerika kampüslerinde "kuram" veya "kültür" savaşları diye de bilinen "bilim savaşları" patlak verdi (Arthurve Shapiro, 1995). Tartışmanın özünde, tam da beşeri bilimler ve doğa bilimleri arasındaki paradigma farkları meselesi yatıyordu. Fransız felsefesine, bilhassa postyapısalcılara, genel anlamda "siyasi doğruculuk" adına düşmanlık besleniyordu (Bérubé ve Nelson, 1995). Socal ve Bricmont (1998) gibi militan postyapısalcılık karşıtları, beşeri bilimleri sahada felakete varan ahlaki etkiler doğuracağını iddia ettikleri bilimsel yetersizlik ve düpedüz cehaletle suçluyordu.

Entelektüel tembellikten muzdarip ahlaki ve bilişsel görecelilik aracılığıyla beşeri bilimlerin azli karşısında artık aşina olduğumuz tepkiyi teşvik edegeldiler. Günümüzde iki kültür arasındaki ilişkinin gelebileceği en düşük seviyeydi bu kesinlikle.

Yine de bu ucuz basitleştirmelere karşı, postyapısalcılığın ve diğer eleştirel kuramların, beşeri bilimler sahasının yenilenmesine üretken katkılarını teslim etmenin önemli olduğunu düşünüyorum. Daha 1970'lerde Foucault, bildiğimiz hâliyle beşeri bilimlerin evrensellik iddialarına rağmen, "Erkekinsana" dair tarihsel olarak şekillenmiş ve bağlamsal olarak belirlenmiş bir dizi hümanist varsayım tarafından yapılandırıldığını iddia etmişti. Bir "aşkın-ampirik çiftleme" olarak Erkekinsan, her daim inşa aşamasında olan Yaşam, Emek ve Dil yapıları tarafından şekillendirilmiştir. Bu görecelilik manifestosu değil, Rabinow'un (2003:114) belirttiği üzere "*antropos*'un yeniden sorunsallaştırılmasına" yönelik bir çağrıdır.

Tarihselliğimizin değişen koşulları, hümanist "Erkekinsamn" ge-

rilemesinden sorumludur. Kötü haberi yaydığı için postyapısalcılığı suçlamak, haberden ulağı sorumlu tutmak olacaktır. Foucault'nun (1970) ironik ifadesiyle, bu "ölüm" bir tür soyun tükenmesi değil, 2. Bölüm'de incelediğimiz antropolojik sürgünün ardından "eski-Erkekinsan" nezdinde tarihsel olarak özgül bir direnç biçimidir. Her zamanki içgörüsü ve zekasıyla Gayatri Spivak (1987) bu "ölümün", Avrupa merkezli "eski-Erkekinsanın" zayıflamış olsa da yine de hegemonik olmayı sürdüren *modus vivendi*'si [yaşama biçimi] olduğunu ifşa etmektedir. Bu zamandan itibaren eleştirel kuramın, Erkekinsanın ölümünden evrenselin, ulus devletin ölümüne, tarihin ve ideolojinin sonundan basılı kitabın ortadan kaybolmasına değin sonsuz ölümlerle uzlaşmaya çalışması da Spivak'ın ifadesinin bilgeliğini göstermektedir.

Girişte atıfta bulunduğum dördüncü çerçevede düşmancıl meslektaşımın belirttiği üzere, beşeri bilimlerin kalbinde ölümcül olması muhtemel bir hata gibi beliren, yapısal insanmerkezcilikleri ve kesintisiz yöntemsel milliyetçilikleri yatar (Beck, 2007). İlki, bilim ve teknoloji kültürü, pratiği ve kurumsal mevcudiyetine dönük süregiden bir düşmanlığa veya bunlarla hakiki bir uyumsuzluğa tercüme edilir. İkincisi, beşeri bilimlerin zamanımızın iki ayırt edici özelliğiyle başa çıkma kapasitesini zora sokar: İlk olarak, "Yaşam" bilimlerinin ve teknoloji dolayımında iletişim ve bilgi transferinin yükselişi ve ikinci olarak, bilhassa farklı jeopolitik bölgelerde ama yine bunların her birinin içinde kültürel çeşitliliği hesaba katmak.

Eleştiri, bilhassa da siyasi bağlam göz önünde bulundurulduğunda can yakar. Avrupa Birliği şu anda hem neoliberal iktisadın sağkanat gündeminin, hem de yabancı düşmanlığı ve popülist toplumsal ve kültürel gündemlerin hâkimiyeti altında. Bunun sonucunda, bir kurum olarak üniversite ve bilhassa da beşeri bilimler saldırı altında. Yaklaşımlarında narsist, eski kafalı ve üretken olmamakla ve ayrıca çağdaş bilim ve teknoloji kültüründen bihaber olmakla suçlanıyorlar. Beşeri bilimler, genellikle kurumsal üniversite ortamında marjinalleştirilen postyapısalcılar, feministler ve sömürgecilik sonrası disiplinlerarası "çalışmalar" gibi radikal felsefelerce kuramsallaştırılan "Erkekinsanın" kirizini tam da ilk elden deneyimliyor. Be-

şeri bilimler genellikle savunmacı bir konuma itiliyor.

Yöntemsel milliyetçilik konusu mühimdir; öyle ki Avrupa beşeri bilimlerinin benlik temsiline yerleşiktir. Edward Said hümanizmin kendini beğenmiş Avrupamerkezciliğini bir tarafa kaldırıp, fark ve alternatif kültürel gelenekler içerisinde bir macera hâline gelmesi gerektiğini hatırlatmıştır. Bu bakış açısı değişimi, beşeri bilimler akademisyenleri nezdinde öncelikle bir bilinç yükselmesini gerektirmektedir: "Beşeri bilimler kimlik siyasetinin ve milliyet üzerinden temellenmiş eğitim sisteminin, değişen sınırlara ve araştırma nesnelerine rağmen, çoğumuzun aslen yaptığı şeyin merkezinde yer aldığını biraz da panik içerisinde fark etmelidir" (Said, 2004:55). İlerleyen sayfalarda, çağdaş üniversitenin değişen kurumsal yapısının ulus devletin gerilemesine dayandığını ve milliyetçilik sonrası bir perspektife katkıda bulunma potansiyeline sahip olduğunu göreceğiz.

Mevcut argümanımın esas noktasına dönersek; beşeri bilimlerin kendi bilgi üretim süreçlerini açıklamalarını -ve bunun sonucunda diğer bilimlerin de kendi üretim süreçlerini açıklamaya yardımcı olmak için daha iyi donanmalarını- sağlayacak epistemolojik bir değişim çağrısına tamamen katılıyorum. Ancak bu kıymetli projenin önünde bir takım ciddi engeller var. Bunlardan ilki, sahada kendi üzerine epistemolojik düşünme geleneğinin olmayışı. Buna bağlı olarak, Avrupamerkezciliği ve insanmerkezciliği düşünmeyen içe dönük bir disipliner tecrit hâlinin elim bir biçimde devam etmesi. Beşeri bilimlerin bu kurumsal alışkanlıklarının çok azı gerçekten de epistemolojik olarak kendi kendini sorgulamaya yol açıyor. Dahası saha, hümanizme doğru çekime kapılmanın ölümcül cazibesine dayanamıyor sanki. Öyleyse ancak ciddi bir mutasyon beşeri bilimlerin kemikleşmiş kötü alışkanlıklarının bazılarından kurtulmasına yardımcı olabilir. Bunun için de bir dizi yeni perspektif lazım, ama bu formal kriterlerin ötesinde beşeri bilimlerin, ister hümanist ister insanmerkezci Erkekinsan olsun, insana dönük sınırlı kaygının ötesine geçecek ve daha gezegene özgü entelektüel güçlükleri kucaklayacak şekilde ilham verici bir cesaretle donanması gerek.

Yirmi Birinci Yüzyılda Beşeri Bilimler

Bir önceki bölümde, çağdaş beşeri bilimlerde görülen kimlik krizinin yüksek teknoloji dolayımına ve küreselleşmiş dünyanın çokkültürlü yapısına bağlı olduğunu iddia etmiştim. Bu da iki kültür, yani Beşeri Bilimler ile Pozitif Bilimler arasındaki ilişkiyi tartışmanın merkezine yerleştirmektedir.

Mevcut durumu eleştirel bir biçimde değerlendiren Roberts ve Mackenzie (2006), üçüncü milenyumda Beşeri Bilimlerle Pozitif Bilimler arasındaki çokça çözümsüz ve ihtilafla dolu ilişkiye bir dizi sağlam ve yapıcı kurumsal alternatif getirmektedir. Faydalı stratejilerden biri de iki kültür arasındaki birbirine uygun noktaları teşhis etmeyi amaçlamaktadır ve kültürel temsil, imgeler ve edebi araçların -ki hepsi "incelikli" (alçaltıcı "hafif" terimi karşısında çok daha tercih edilebilir olduğunu düşünüyorum) bilimlerden elde edilmektedir- kamu nezdinde kabul edilebilir olan bilimin yapılmasında üstlendiği role değinmektedir. Örneğin Gillian Beer'in (1983) evrimsel anlatılar üzerine çalışması, bu açıdan olumlu anlamda çığır açıcıdır ve edebi Darwinizm çalışmaları da bunu ustalıkla ileri taşımaktadır. Bilimsel kültür içerisinde çalışmalar yürüten Evelyn Fox Keller (1995, 2002) beşeri bilgi ve ampirik bilimin birbirini tamamlayan tabiatını gösteren bir dizi temel metin üreterek başka bir türün öncüsü olmuştur. Barbara McClintock'un yaşamı ve eserleri üzerine çalışması (Keller, 1983), kültürel içgörüler, manevi kaynaklarla deneysel bilim arasındaki ilişkiyi kanıtlaması açısından konumuza bilhassa uygundur.

Günümüzde iki kültür sorununa dair bir başka bakış açısı da bilimde görselleştirmenin işlevine odaklanmaktadır. Stephen Jay Gould ve Rosamand Purcell (2000), imgeler ve bilimsel bilginin sofistike karşılıklı etkileşimi aracılığıyla sanat ve bilim arasındaki diyaloğa öncülük etmektedir. Carrie Jones ve Peter Galison'un (1998) bilimi resmedişi ve sanat üzerine disiplinlerarası eserleriyle bu gelenek daha da ileri taşınmaktadır. Saha, son derece geniş ve bilimsel bakışın siyasi analizinden (Keller, 1985; Jordanova, 1989; Braidotti, 1994), fotoğraf ve yeni medyanın kültürel tarihine uzanan (Lury, 1998; Zylinska, 2009) yeteneklerle kuşanmış durumda. Fizik ve biyoloji

bilimleriyle görsel sanatların ilişkisine dair çapraz çalışmalar da, Barbara Stafford'un ustalıkla kanıtladığı üzere (1999, 2007) mühimdir.

Marilyn Strathern (1992) gibi gündemi belirleyen öncülerden, Paul Rabinow'un Foucaultcu "Yaşam" bilimleri yaklaşımına (2003) ve Rayna Rapp'ın biyoteknolojiler incelemesinde siyasi ve epistemik unsurları birleştirmesine (2000) kadar, antropoloji de bilim çalışmalarında ilham veren rolünü üstlenmektedir. Henrietta Moore'un özne oluşumları incelemesi, bedenlerin, psişik manzaraların, kültürlerin ve teknolojilerin dolaşıklığına dair en tutarlı görüşleri sunmak üzere onyılların postyapısalcı geleneği boyunca uzanmaktadır (1994, 2007, 2011).

Feminist epistemoloji ve toplumsal bilimler de, Donna Haraway (1988), Sandra Harding (1991, 1993), Isabelle Stengers (1987, 2000), Lisa Cartwright (2001), Mette Bryld ve Nina Lykke (1999) ve Annemarie Mol (2002) gibi entelektüel öncülerle beraber feminist kuramı, bilim çalışmaları ve epistemolojik siyasi öznellik arasındaki kayıp bağlantı olarak ele almaktadır. Toplumsal bilim çalışmaları da Fraser vd. (2006), Maureen McNeil'in teknoloji üzerine akıllıca analizleri (2007) ve Sarah Franklin'in koyun Dolly üzerine çığır açan eserinin de gösterdiği üzere ne kadar yenilikçi olduğunu kanıtlamıştır. Jackie Stacey'nin toplumsal ve terapötik kanser kültürleri (1997) ve genetiğin sinematik yaşamı (2010) üzerine ustalıklı analizlerinde görüldüğü üzere mühimdir.

Jonathan Crary'nin (2001) eserlerinin ve Fransız kuramını ve felsefesini geniş bir Amerikalı okura taşıyan Zone Kitap serisinin de gösterdiği gibi, medya çalışmaları sahası da bilim ve teknoloji üzerine şaşırtıcı oranda kaliteli araştırmaya imza atmaktadır. Jose van Dijck'in dijital kültür üzerine analizleri çığır açıcıdır (2007) ve Smelik ile Lykke (2008) sahaya, çağdaş bilimin ve buna içkin kültürel ve toplumsal vasıfların disiplinlerarası yapılarına dair çok çeşitli orijinal müdahalelerde bulunmaktadır.

Öyleyse, pozitif bilimler ve beşeri bilimler arasındaki mevcut ilişkiye dair yeni söylemlerin zenginliği karşısında bir tür utançla karşı karşıyayız; yukarıda özet geçtiğim sahalara dair daha ayrıntılı bir inceleme sunamadığım içinse üzgünüm.

Şimdilik bu yeni akademik sahalar yelpazesini ve bunların niteliğini övmenin yanı sıra çıkaracağım bir iki sonuç var. İlkin, beşeri bilimler içerisinde ve boyunca bu yenilikçi disiplinlerarası akademik çalışmaların zenginliği, sahanın krizinin değil canlılığının göstergesidir. İkinci olarak, bu yeni araştırmaların çoğu bu kitap boyunca temel ilham kaynağı olarak vurguladığım disiplinlerarası "çalışmalar" sahasında yürütülmektedir. Üçüncü olarak, bunlar epistemolojik olarak temellenmiştir ve bu yüzden de çağdaş beşeri bilimlerin kendi bilgi üretim yöntemlerini ve mekanizmalarını açıklamasını sağlamaktadır. Ancak bu yeni araştırma sahalarının tam da disiplinlerarası tabiatı, sahaya yeni bir sentez sunmasını hiç de kolaylaştırmamaktadır. Öyleyse bu yaklaşım zenginliği, bir disiplin olarak beşeri bilimlerin jenerik kimliği sorusunu yeniden ortaya atmaktadır.

Rabinow beşeri bilimlerin söylemsel pratiğinde görülen bu birlik yoksunluğu üzerine şöyle demektedir (2003:4):

> Beşeri bilimlerde ilkeler, yöntemler ve sorun belirleme biçimleri veya... ilkeleri ya da anlatı biçimleri üzerine hiçbir fikirbirliğine varılamamıştır.

Ancak birlik-olmayışın eksiklik değil, aşırı bolluğa işaret ettiğini vurgulamak önemlidir. Sonuç olarak, "*Antropos*, çok fazla *logos*'tan muzdarip o varlıktır" (2003:6). Daha da heterojen söylemlere katkıda bulunagelen çağdaş bilimsel ve teknolojik ilerlemeler bağlamında bu bilhassa geçerlidir. O derece heterojendirler ki, her şeyi kapsayan bir teknolojik benlik temsili kuramı sunamazlar. Sonuç olarak *antropos*'un söylemsel birliğinin parçalanmasını daha da öteye taşırlar; ki bu durum söz konusu bilimsel coşkunluğa uyum sağlama hususunda son derece yaratıcı olmuştur. Belki de beşeri bilimlerin karmaşıklıkla ilişkisi doğa ve yaşam bilimlerinden farklıdır.

Lorraine Daston (2004) bu kaynaklar ve disipliner öncüller yelpazesini ve onların kalitesini teslim etmektedir. Bilim yaparken kültür ve yorumun önemini de vurgulamaktadır. Daston yorumbilimci çerçevelerin, beşeri bilimlere yakın her tür disiplinde -bilhassa sosyal bilimler, hukuk ve Yaşam bilimleri- saklı olmakla kalmadığını ve

daha geniş anlamda toplumda bunların mühim bir rol üstlendiğini ve bütün karar alma mekanizmalarında mevcut olduklarını göstermektedir. Daston böylece, hümanistlerin dış dünyaya, bildiğimizi nasıl bildiğimizi açıklamasını teşvik etmektedir. Epistemoloji ve bilim felsefesinde yürütülen akademik çalışmaların doğa bilimleri lehine meyletmekte olduğunu belirten Daston, hümanistler için bilgi epistemolojisi çağrısında bulunmaktadır. Bu da sürece ve praksise dikkat ederek sadece bilgi nesnelerine yönelmek yerine, neyin beşeri bilimler için bilimsel "keşif" veya sadece "bulgu" sayılacağının açıklanmasına neden olacaktır.

Her ne kadar bu çok mühim ve zaruri olsa da, bana kalırsa beşeri bilimlerde veri toplamanın tabiatı, doğa veya "Yaşam" bilimlerinin yöntemleriyle çatışmaktadır; öyle ki ikincisi yaşanmış deneyime dayanmaz ve nicelleştirmeye değil, karmaşıklığa meyleder. Dahası, Avrupalı bağlamda, beşeri bilimlerde araştırma ve düşüncenin çokdilli yapısı gibi diğer unsurlar da işin içine dahil edilmelidir. Bu da araştırma pratiğinin sadece coğrafi olarak değil, aynı zamanda Avrupa boyunca ve ötesinde zamansal mevkiler üzerinden de son derece değişiklik gösterebileceği anlamına gelmektedir. Öyleyse bu zengin ve içsel olarak farklılaşmış sahadan, farklı bir araştırma paradigmasına tabi olmasını beklemek adil midir?

Her ne kadar beşeri bilimlerin, biraz "biyo-okuryazarlık" ve siberseyir yeteneği geliştirmesine dönük çağrılar kuvvetlense de, hem beşeri bilimlerde hem de daha geniş bilimsel toplulukta direnç hâlâ yoğundur. Bu arada eski alıntı dizinleri artık yerini süratle Google aramalarına bırakırken, beşeri bilimlerde araştırma kültürüne uygun bir metrik sistem geliştirme yönünde sonsuz teşebbüsler daha da aciliyet kazandığı gibi hiç olmadığı kadar sorunlu hâle geliyor. Sanat ve pozitif bilimler arasında yeni bir ilişki kurulurken, mesele, sunacak onca şeye sahip beşeri bilimlerin, bu yeni kuramsal oyunun kurallarını belirleme yetkisine sahip olup olmadığı veya kendi çıkarlarına en uygun olacak şekilde tasarlanmamış kurallara uymasının beklenip beklenmediğidir.

Bu diyaloğun kayıp bağlantıları çok çeşitlidir ve bizzat insan sonrası tanımında birbirleriyle çakışır. "İnsanmerkezcilik sonrası, hü-

manizm sonrası" bizler (doğal addedilmiş vatandaşlardan olmayanlar ve tekçi özneler olmayanlar), her iki bilimsel toplulukta da yankısını bulacak bir nota çalmak istiyorsak, karşılıklı saygıya dayalı bir kültür üzerine ısrarcı olmalıyız. Kültürel ve toplumsal bilim çalışmaları, özne kuramlarına karşı geliştirdikleri dirençlerin üzerinde durmalı, özne felsefeleri de biyobilimlere duydukları güvensizlik ve yanlış-bilişsellikle yüzleşmelidir. İnsan sonrası zamanlar, insan sonrası beşeri bilim çalışmalarını gerektirmektedir.

Bu tartışmada kuramın konumu meselesi örtük olarak yer almaktadır. Peter Galison (2004) çağdaş iki kültür tartışmalarına cevaben büyük sistematik kuramsal söylemin sona erişini hoş karşılarken, Lyotard'ın hâkim anlatıların gerilemesine dair fikrine benzer şekilde "özgül kuram" çağrısında bulunmaktadır. Evrenselci zaman ve mekanın dışında durma iddialarıyla dar ampirizm arasında bir konumdur bu. Özgül kuram temellidir; hesap verebilir ama aynı zamanda paylaşılabilir, bu yüzden de jenerik uygulamalara açıktır. Bu yaklaşım, hemen iyi niyetli kullanıma sokulabilen epistemik ve etik avantajlar sunmaktadır. Örneğin çağdaş beşeri bilimler akademisyenlerince geliştirilen en verimli stratejilerden biri, bilim aracılığıyla ve onunla beraber bizatihi kuramlar geliştirmektir. 1970'lerin göstergebilim ve dilbilimsel "dönüm noktasının" ortaya attığı -o zamandan beri de muhafazakar akademisyenleri şoke eden ve canını sıkan- metinsel eşitlikçilik, "incelikli" ve "katı" bilimler arasında yeni diyaloglara ve müdahalelere yol açmıştır.

Bunun ardından, 2. Bölüm'de "madde-gerçekçi" eğilim olarak tabir ettiğim yeni bir bilim kuramı gelişmiştir.[30] "Madde-gerçekçiler" postyapısalcı hümanizm karşıtlığının mirasıyla, klasik "materyalizm/idealizm" karşıtlığının reddini, çağdaş vitalizmin özcü-olmayan bir kolu ve karmaşık bir sistem olarak "Yaşama" doğru ilerlemek için birleştirmektedir. Beşeri bilimlerin, bizzat materyalizmin değişen yapısına, bilhassa da yeni bir "madde" kavramı üzerine temellendiğine ve hem duygulanımsal hem de otopoietik olduğuna, yani kendini-

30- Bu eğilim Ansell Pearson (1997, 1999), Massumi (2002), De Landa (2002), Barad (2007), Grosz (2004), Colebrook (2000, 2002), Bennett (2001, 2010), Clough (2008), Protevi (2009) ve Braidotti (1994, 2011b) gibi düşünürleri içermektedir.

örgütlediği gerçeğine uyum sağlaması gerektiğini iddia ediyorum.

Karel Barad'ın "faile dair realizm" (Barad, 2003, 2007) üzerine eseri, bu eğilimin önde gelen örneklerinden biridir. Maddi ve kültürel ikiliği bir tarafa kaldırmayı tercih eden faile dair realizm, etkileşim sürecine odaklanmaktadır. Maddi-kültürel süreçlere odaklanmak, ikisi arasındaki sınırı daha iyi sorgulamamızı sağlamaktadır. Bu da karmaşıklığı yansıtan ve ona saygı gösteren bir etiğin vurgulanmasını sağlamış ve ayrıca eleştirel kendi üzerine düşünme pratiğini yenilemiştir.

Luciana Parisi (2004), Felix Guattari'nin eserleri temelinde karmaşıklık kuramına dair yenilikler yapmaktadır. Vitalist monizmin muazzam avantajının, doğa-kültürüyle farklılaşma ekolojisi üzerinden evrilen bir süreklilik olarak tanımlanması olduğunu vurgulamaktadır. Göstergesel olmayan kodlar (bütün genetik maddenin DNA'sı), duygulanımlar, cisimleşmiş pratikler ve dilsel sahayı içeren ama onunla sınırlı olmayan diğer performanslardan ibaret karmaşık montajlarla kesişir. Parisi, otopoiesis gibi, yaratıcı bir evrim biçimine işaret eden endosimbiyoz kavramı aracılığıyla Margulis ve Sagan'ın (1995) yeni epistemolojisine çapraz atıflarda bulunarak bu iddiasını kuvvetlendirir. Bu da genetik maddenin ontolojik fark temellerinden azade oluş süreçlerine maruz kaldığı, ama toplumsal inşacılıkla da sınırlanamayacağı anlamına gelmektedir.

"Madde-gerçekçi" beşeri bilimler araştırmalarında terimler karşısında ilişkiye öncelik verilir; bu da insan-olmayan Yaşamı içeren maddi ve sembolik, somut ve söylemsel teşekküller veya kuvvetler arasındaki transversal bağlantıları öne çıkarır. İşte bizzat *zoe* dediğim şey de budur (Braidotti, 2006; 2. ve 3. Bölüm), ki insan sonrası bilimsel pratiğin öznesinin ne olduğuna dair transversal bir yeniden tanımlama getirecek şekilde her iki sahayı da aşarak bilime hümanist bir çalışma, tersine de bilimsel bir çalışma olarak yaklaşmamıza mahal verir.

Madde-gerçekçi monist ve vitalist yaklaşımın kuramsal avantajı, yine bilgi ve ağ toplumu olarak da bilinen ileri veya bilişsel kapitalizmin akışkan iktidar işleyişlerini, bunları özgül mevkilerde ve içkin ilişkilerde temellendirerek açıklama kabiliyetidir. Bu da yine aynı

araçlarla onlara direnmemize mahal verir. İnsan sonrası düşünürler, bilişsel paniğe sürüklenmeden kendi tarihselliğimize özgü güçlüğü yaratıcı bir biçimde kucaklar. Argüman apaçıktır: Beşeriyete mahsus çalışma Erkekinsan olmuşsa ve insanlığa mahsus çalışma da insandıysa, insan sonrası duruma mahsus çalışma da, görünen o ki bizzat insan sonrasıdır. Bu bilen yeni özne, karmaşık bir insan, insan-olmayan, gezegene ait olan ve kozmik, verili ve imal edilmiş olanın montajıdır ve düşünme biçimlerimizde temel yeniden düzenlemeler gerektirmektedir. İlk bakışta göründüğü kadar soyut değildir bu; birkaç somut örnek vereyim.

İlki, insan faaliyetinin jeolojik etkisi üzerine farkındalıktan ilham alan ve süratle büyüyen çevreci beşeri bilimler sahasıdır. Sürdürülebilir beşeri bilimler (Braidotti, 2006) ve "insan sahnesinde beşeri bilimler" olarak da bilinen[31] bu disiplinlerarası araştırma sahası, temel metodolojik ve kuramsal yenilikler getirmektedir. İlkin, çevresel ve organik temellerinden kopuk doğallıktan-muaf bir toplumsal düzen fikrinin sona erdiğini ilan etmekte ve içinde yaşadığımız çok katmanlı karşılıklı-bağımlılık biçimini anlamak üzere daha karmaşık şemalar aramaktadır. İkincisi, beşeri bilimlerin söz konusu mevzuların kamusal temsilini sağlayan toplumsal ve kültürel unsurların incelenmesi aracılığıyla, iklim değişimi üzerine kamusal tartışmalara kendine özgü katkısını vurgulamaktadır. İklim değişiminin ölçeği ve sonuçları, temsile kafa tutacak kadar mühimdir. Bu toplumsal imgelem yoksunluğunu telafi etmeye ve düşünülemeyeni düşünmemize yardımcı olmaya en mazhar olan yine beşeri bilimler ve bilhassa da kültür araştırmalarıdır.

Çevreci beşeri bilimlerin etkisi daha da öteye uzanmaktadır. Tarih disiplini açısından iklim değişiminin çıkarımlarına dair incelemelerinde Dipesh Chakrabartry (2009), "Derin Tarihe" yönelik daha kavramsal bir değişim iddiasında bulunmaktadır. Bu, yüzbinlerce yıl içerisinde insanlığı ortaklaşa oluşturan, hem gezegene ve yeryüzüne ait unsurlara hem de kültürel değişimlere odaklanan jeolojik ve toplumsal-ekonomik tarihin disiplinlerarası bir bileşimidir:

31- Bu isabetli formülasyonu Debjani Ganguly ve Poul Holm'a borçluyum.

Tarihsel öznellik kuramlarıyla "tür düşüncesini" birleştirmektedir. Bana kalırsa yeryüzüne, üzerinde yaşayan insanlarla aynı rolü ve failliği veren insanmerkezcilik sonrası bir bilgi yapılandırmasıdır. 2. Bölüm'de belirttiğim üzere bu durum, tarihin zamansallığı üzerine anlayışımızda değişimleri beraberinde getirir, çünkü insanın ve diğer türlerin soyunun tükenmesi, böylece tarihsel insan zamanının sonu ve yine geleceğin de sonu üzerine tefekkür ederiz. İnsan tarihi ve doğal tarihler arasındaki ayrımın çöküşü son derece yakın zamanlı bir olgudur; bu temel değişim öncesinde, en azından tarih disiplini içerisinde, jeolojik zaman ve insanların kronolojisi bağlantısızdı. İşin aslı, tarihçiler ve iklim değişimi araştırmaları, gerçek disiplinlerarası alışverişler olmaksızın birbirine paralel tartışmalar yürütüyordu. Bütün bunlar gözlerimizin önünde değişiyor.

Bu zihinsel değişimlerin ölçeği, yukarıda da önerdiğim üzere temsile kafa tutacak boyutlardadır. Chakrabarty "küreselleşmenin mevcut tarih yazımı ve insan kökenli iklim değişimi kuramlarının talep ettiği tarih yazımı arasındaki fark" üzerine eleştirel düşünceyi ilerletmeyi önermektedir (2009:216). Bu da, şu ana kadar sadece disiplinlerarası sınırlardan değil (örneğin yerbilimleri, edebiyat, tarih), aynı zamanda beşeri bilimlerde süregelen insanmerkezci ayrımcılık yüzünden de ayrı duran düşünce kategorilerini bir araya getirmeye zorlar bizi. Kriz yaratmak şöyle dursun, bu yeni gelişme saha açısından muazzam ilham vericidir. Soyun tükenmesi ihtimali karşısında ortak kırılganlık üzerinden bir araya gelen yeni bir "'insan olma' hissinin" olumsuz inşasına dair mevcut fikirlerden bir kısmını da sorgulamaktadır. Chakrabarty'nin iklim değişimi güdümünde eleştirel Derin Tarihe dair görüşleri de, Batılı evrensel-sömürgecilik sonrası eleştirilere ilişkin kimi verili sayılan varsayımlara kafa tutmaktadır. Ne program ama!

Bilimsel bir insan sonrası konumun avantajlarına dair yolumuzu aydınlatan bir diğer örnek de, kamu sağlığına ilişkin görevini şu şekilde tanımlayan "Tek Sağlık İnisiyatifi"dir (One Health Initiative)[32]:

32- http://www.onehealthinitiative.com/mission.php; meslektaşım Anton Pijpers'e teşekkürler.

İnsan sağlığı (insan-hayvan bağı olgusu aracılığıyla zihin sağlığı da dahil olmak üzere), hayvan sağlığı ve ekosistemin sağlığının birbirinden ayrı tutulamaz biçimde bağlı olduğunu dikkate alan Tek Sağlık, doktorlar, veterinerler, diğer bilimsel sağlık ve çevre uzmanlarıyla işbirliği ve dayanışmayı güçlendirmek, ayrıca bu amaçlara ulaşmak üzere önderlik ve idare mukavemeti düzenleyerek bütün türlerin sağlığını ve refahını teşvik etme, geliştirme ve savunma amacını taşımaktadır.

Söz konusu hareket, hayvan ve insan tıbbı arasında ayrıştırıcı çizgiler olmaması gerektiğini iddia eden ve bu amaçla "zoonosis" terimini sözcük dağarcığına katan Rudolf Virchow'dan (1821-1902) ilham almıştır. Bu duruş son on beş yıldır ivme kazanmaktadır. Tek Sağlık İnisiyatifi, doktorları, kemik uzmanlarını, veterinerleri, dişçileri, hemşireleri ve diğer bilimsel sağlık ve çevreye ilişkin disiplinleri, basit bir hipotez olan bağışıklık bilimi, bakteriyoloji ve aşı geliştirmede insanlar ve hayvanlar arasındaki yapıların eşbiçimliliği temelinde bir araya getiren son derece cesur bir disiplinlerarası ittifaktır.

Bu da insanların hayvan türleriyle paylaştıkları kuş gribi ve diğer salgınlar gibi yeni hastalıklara hem maruz kaldıkları hem bunlar karşısında kırılgan oldukları anlamına gelmektedir. Belli ki sığır sponjiform ensefalopatisi (BSE) yahut halk arasında bilinen adıyla deli dana hastalığı gibi, küresel çağda ortaya çıkan yeni pandemilere cevaben kurulan Tek Sağlık İnisiyatifi, insanlarla hayvanları birbirine bağlayan ortak hastalıkların çeşitliliğini vurgulamaktadır. Örneğin hayvanlar da insanların muzdarip olduğu kalp krizi, kanser, diyabet, astım ve arterit gibi pek çok kronik hastalıktan muzdariptir. Hastalıklar türler arasında ilerlediğine göre, hastalık çalışmaları da karşılaştırmalı tıp disiplinlerini geliştirmelidir; böylece ister terapötik ister araştırma temelli olsun, gündelik pratiklerinde doktorlarla veterinerleri bir araya getirmeliyiz. Çevresel kaygılara sahip Tek Sağlık İnisiyastifi hem ekolojik hem de toplumsal sürdürülebilirliğin peşindedir ve geniş toplumsal etkilere sahiptir.

İnsanlarla hayvanlar arasında kamu sağlığına dair ortak kaygılar, hem hayvan hem insan sağlığı açısından yeni tehditler doğuran kentleşme, küreselleşme, iklim değişimi, savaşlar ve terörizm, top-

rağın ve su kaynaklarının kirlenmesi ve kimyasal atıklar sonucunda yoğunlaşmaktadır.[33]

Hekimler ve veterinerler patlak veren hastalıklarla başa çıkmak, kimyasallara maruz kalındığında oluşan kronik hastalıkları engellemek ve daha sağlıklı yaşam alanları yaratmak için çevre sağlığı uzmanları ve uygulamacılarıyla güçlerini birleştirmelidir. Tek Sağlık, insan sağlığı hizmetleri uygulamacıları, veterinerler ve kamu sağlığı uzmanlarını, çevresel, toplumsal ve bireysel sürdürülebilirlik için bir araya getiren mükemmel bir insan sonrası kavramdır.

Bir başka önemli örnek de Katherine Hayles öncülüğünde zengin bir tematik ve yöntemsel gündeme sahip, giderek büyüyen Dijital Beşeri Bilimler alanıdır. Bu gündemlerden biri de, Gutenberg'den 3D baskıya kadar insan bilgisinin şekillendirilmesinde, metin biliminin süregelen geçerliliği ve basının rolüdür. Nasıl ki on sekizinci yüzyılda matbaa Batı dünyasına girdiğinde bu tartışmaları yürüten beşeri bilimler olduysa, şimdi de düşüncenin çağdaş sınırlarının ön saflarında yine beşeri bilimler yer almaktadır. Bir tek onlar da değil.

İnsan sonrası beşeri bilimler, küreselleşmiş insanlığın etkilerinin gezegen ölçeğine varan boyutları, ahlakın evrimsel kaynakları, türümüzün ve diğer türlerin geleceği, teknoloji aparatının gösterge sistemleri, dijital beşeri bilimleri destekleyen tercüme süreçleri, insan sonrası duruma girişi dizinleyen unsurlar olarak toplumsal cinsiyet ve etnisitenin rolü ve bütün bunların kurumsal çıkarımlarına dair yeni bir anlatı dizisi yaratabilir ve bunu ileriye taşıyabilir. Bu, hümanizm ve insanmerkezcilik üzerine inşa edilen ama bunlardan hiçbiriyle sınırlandırılamayan yeni ve yenilikçi bir gündem, yirminci yüzyılda beşeri bilimler için hakikaten yeni bir programdır.

Deneysel düzeyde, önemli üniversiteler arasında insan sonrası çalışmalara dair pek çok yeni, disiplinlerarası araştırma platformları kurulmuştur ve elinizdeki kitap basılırken çığır açan deneyler yürütmektedirler.[34] Kuramsal düzeyde ve araştırmalarda görülen

33- Kaynak: Wikipedia; One Health Initiative, 26 Nisan 2012'de araştırılmıştır.

34- Örneğin bkz. Linköping Üniversitesi'nin İsveç hükümeti tarafından finanse edilen Beşeri Bilimler Sonrası Buluşması: http://www.tema.liu.se/tema-g/Posthuman/Network?l=en; İsviçre Bern Üniversitesi Beşeri ve Sosyal Bilimler İleri Düzeyde Ça-

zenginlikler karşısında bu şaşkınlığa cevaben bir diğer soru da şudur: Beşeri bilimler, insan sonrası düşüncede ve yeni insanmerkezcilik sonrası araştırmalarda yaşanan bu deneylerden ne şekilde ilham alabilir?

İnsan Sonrası Eleştirel Kuram

Beşeri bilimler, bu yeni disiplinler ötesi düşünce modellerinden ilham alabilir. Benim için her şeyin özü metodoloji, bu yüzden oyunun yeni kurallarını ortaya koymak üzere insan sonrası kuram için esas kriterleri açıklayacak ve bunları beşeri bilimlere uygulamaya çalışacağım. Altın kurallarım: Doğru kartografi, bunu takiben etik hesap verebilirlik; disiplinler ötesilik; eleştiriyi yaratıcı tasvirlerle birleştirmenin önemi; doğrusal-olmama ilkesi; bellek ve tahayyül güçleri ve aşinalığımızın tersyüz edilmesi stratejisi. Bu metodolojik ilkeler, sadece insan sonrası eleştirel kuramın yapıtaşları olarak değil, aynı zamanda karşılıklı saygı temelinde beşeri bilimler ve yaşam bilimleri arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlayabileceklerinden değerlidir.

Doğru kartografiden başlayalım. Kartografi şimdinin kuram temelli ve siyasi bilince sahip bir okumasıdır. Kartografiler özne konumumuzu yapılandıran iktidar mevkilerini göstermek yoluyla epistemik ve etik hesap verebilirlik amacı taşır. Bu hâliyle hem uzay (jeopolitik veya ekolojik boyutu) hem de zaman (tarihsel ve jeneolojik boyut) üzerinden kişinin mevkilerini açıklar. Bu, eleştirel kuramın kurulu yapısını vurgular ve her türlü bilgi iddiasının kısmi veya sınırlı tabiatını varsayar. Bu nitelikler hem evrenselcilik hem de liberal bireycilik eleştirisini desteklemek için elzemdir.

Ancak iktidar mevkilerine dair eleştiriler yeterli değildir. Bunlar, söz konusu mevkiler için kısıtlayıcı olduğu kadar (*potestas*) güçlendirici veya olumlayıcı güç (*potentia*) üzerinden alternatif tasvirler veya *kavramsal persona*lar arayışıyla bir arada işler. Örneğin feminist/kadıncı/*queer*/siborg/diyasporik, yerli, göçebe özneler, Onko-

lışmalar Enstitüsü'nde yürütülen deneyler ve Hollanda Utrecht Üniversitesi Beşeri Bilimler Merkezi'nde yürüttüğüm çalışmalar.

Fare ve koyun Dolly sadece metafor değil, belli jeopolitik ve tarihsel mevkilerin işaretçisidir. Bu hâliyle karmaşık evrensel iddiaları değil, karmaşık tekillikleri ifade ederler (Braidotti, 2011a).

Bir tasvir, dinamik ve üniter-olmayan bir teşekkül olarak öznenin alternatif temsillerinin ifadesi, oluş süreçlerinin dramatizasyonudur. Bu süreçler, özne oluşumunun doğa/teknoloji, dişi/erkek, siyah/beyaz, yerel/küresel, şimdi/geçmiş arasında, akış hâlindeki ve ikilikleri birbirine bağlayan alanlarda vuku bulduğunu varsayar. Bu ara hâller, kurulu kuramsal temsil kipliklerine kafa tutar, çünkü doğrusal değillerdir; zikzaklar yapar ve süreç odaklıdırlar, kavram güdümlü değil. *Kavramsal persona* veya tasvir pratiğini edimselleştirme aşamasında, eleştiri ve yaratım, başat özne görülerine olumlayıcı aktif alternatifler arayışı olarak yeni bir anlaşmaya imza atarlar.

Zikzak yapmak, gerçekten de insan sonrası eleştirel kuramın bir sonraki yapıtaşı olan doğrusal-olmama açısından işlevsel bir sözcüktür. Çağdaş bilimin karmaşıklığını ve küresel ekonominin doğrusal değil ağımsı, dağınık ve çokmerkezli işleyişini düşündüğümüzde, otomatik olarak doğrusal düşünceyi benimsemek yoluyla geleneksel görselleştirme kuralına bağlı kalmak, beşeri bilimlerin kendi önünü tıkamasına neden olacaktır. Karşılaştığımız verilerin çok dilliliği, çokyönelimli ilişkisellik tarafından yapılandırılan bir özne için karmaşık bilgi topolojileri gerektirmektedir. Sonuç olarak, insan sonrası çağın paradokslarını açıklayabilmek için iktidar kartografileri geliştirmek üzere doğrusal-olmamamız gerekmektedir.

Zaman söz konusu olduğunda mevzu daha da karmaşıklaşır. 2. Bölüm'de gördüğümüz üzere oluşun veya *Aion*'un dinamik ve daha döngüsel zamanına karşın, doğrusallık *Chronos*'un başat zamanıdır. *Chronos*, kurumsal zamanın ve pratiklerin -"asil" bilimin- bekçisiyken, *Aion* marjinal grupların, "minör" bilimin olmazsa olmazıdır. Resmi *Chronos* güdümlü "asil bilim", farklı bir zamansallığa dayanan bilimin "minör-oluş" sürecine karşıdır. Biri protokole bağlıdır, diğeri merak güdümlü ve yeni kavramların yaratımı olarak bilimsel girişimi tanımlar. Göçebe kuram başat doğrusal bellek sistemlerinin beşeri ve sosyal bilimler üzerine uyguladığı iktidara bir eleştiridir. Doğrusal olmayan bir tahayyül olarak bellek ve oluş hâlinde yaratı-

ma dayanan olumlayıcı alternatifler arayışında yaratıcılık ve eleştiri bir arada ilerler. Geçmişin otoritesine itaat yerine, sabit kimlikleri harekete geçiren ve yersiz yurtsuzlaştıran, zamansal doğrusallığı parçalayan çoklu zaman alanlarının anlık bir arada mevcudiyetine sahibiz (Deleuze, 1988). Bu dinamik zaman görüsü, tahayyül etmenin yaratıcı kaynaklarını, geçmişi yeniden bağlantılandırma ödevine koşmaktadır.

Doğrusal-olmayış aynı zamanda beşeri bilimler disiplinlerinde akademik pratiği de etkilemektedir. Doğrusallık yerine rizomvari düşünme biçimini koyan bir yöntem, metni illaki pek çok "dışarısına" bağlantılandıran çoklu bağlantılar ve çizgilere mahal verir. Bu yöntem, metnin "hakikatinin", kitabın göstergeleştiren mekanı şöyle dursun, gerçekten de asla hiçbir yerde "yazılı" olmadığı inancını ifade etmektedir. Bir özel ismin, imzanın, geleneğin veya belli kriterlerin otoritesi veya bir akademik disiplinin prestiji de söz konusu değildir. Bir metnin "hakikati", ortaya çıkardığı etkilerin transversal tabiatında, yani oluşturduğu veya sürdürdüğü dışa bağlı karşılıklı bağlantılar ve ilişkilerde yatan bambaşka bir hesap verebilirlik ve doğruluk gerektirmektedir. George Eliot Yaşamın sürdürülmesini sağlayan enerjinin kükreyişine kulaklarını ve zihnini açık tutup yazarak bu güzergahı bizlere göstermiştir. Virginia Woolf yazar bakışını, sürekli akış olarak tanımlanan Yaşamın sükunetine yönelterek yine aynısını yapmıştır. Kozmik yoğunluğu, sürdürülebilir varlık kısımlarına deşifre etmenin bir yöntemidir.

Bunun, eleştiri üzerine ciddi çıkarımları vardır. Postyapısalcıların öğrettiği üzere (Barthes, 1975) "metne sadakat" ve atıf yöntemi, fark olmaksızın düz bir tekrardan fazlasıdır. Asıl öne çıkan şey, anımsama ve olay olarak metinlerin duygulanımsal yüküne katlanma kudretinin içerdiği yaratıcı kapasitedir.

Bunu gerçekleştirmek için, sadakat hiçbir biçimde metnin sahte derinliğine ve yazarının örtük veya sarih yönelimselliğine dönük olmadığı gibi faillik temel gösterenin egemenliğine dönüktür. Bir metin, ister kuramsal ve bilimsel ister edebi olsun, uzay ve zamanda farklı anlar, düşünce süreçlerinin farklı düzeyleri, biçimleri ve yapılandırmaları arasında bir aktarma noktasıdır. Hareketli bir teşekkül,

bir hız motorudur. Düşünme ve yazma, tıpkı nefes almak gibi doğrusallık kalıbına sokulamaz veya basılı sayfaya sığdırılamaz; dışarı taşar, sınırlardan öteye, fikirlerle, başkalarıyla, metinlerle karşılaşılan ağlara çıkar. Dilbilimsel gösteren, etkiler zincirinin bir noktasından ibarettir, onun merkezi veya nihayeti değil. Entelektüel ilham kaynağı, metinler ve çoklu "dışarılar" arasındaki hiç bitmez bağlantılar akışından kaynaklanmaktadır. Yaratıcılık her daim bir geçmiş deneyim bloğunun, anıların ve duygulanımların sanal toplamına yeniden bağlanır ve monist bir oluş felsefesinde, şimdide edim ve praksis şeklinde yeniden bir araya getirilir. Bu yaklaşım eleştirel düşüncenin sanal yoğunluğunu somut veya edimsel hâle getirerek, "şimdi burada", faaliyeti sürdürülebilir kılan senkronizasyon alıştırması olarak ele almaktadır. Bu yoğunluk mutasyon, farklılaşma veya oluş akışı veya süreci içerisinde eşzamanlı olarak önümüzde ve ardımızdadır. Eleştirel düşüncenin "madde-gerçekçi" özü işte budur.

Göçebe düşünce, "kaozmos" boyutunun (Guattari, 1995) jeofelsefi veya gezegene özgü boyutuna yönelik duygulanımsal bir açılmayı teşvik eder. Düşünen özneyi, dönüştürücü oluşun (doğrusal-olmama ilkesi) yaşamsal enerjisini ifade eden nedensiz (kâr-gütmeme ilkesi) ve amaçsız (hareketlilik veya akış ilkesi) edimler eşiğine dönüştürmek demektir bu. Metne sadakat, daha ziyade bir metnin -veya kavramın veya kuramın- neye muktedir olduğunu, ne yaptığını, kişinin benliği ve başkaları üzerine ne etkilerde bulunduğunu açıklamak üzere bir metni veya kavramı teşekkül eden duygulanımsal kuvvetlere yöneliktir. Pek çok birimin veya verinin kendi üzerine duygulanımsal etkilerini açıklamak, anımsama sürecidir. Deleuze'de olduğu gibi Bergson'da da kronolojik olarak önce gelenin, kaydedilenin ve böylece yeniden elde edilebilen deneyimlerin edilgin tekrarından öte, çokça tahayyülle veya yaratıcı yeniden işlemeyle ilgilidir bu.

İnsan sonrası kuramın bir sonraki mühim kriteri, yani belleğin rolü, bu süreçte varsayılmaktadır. İnsan sonrası zamanın karmaşık ve doğrusal olmayan, içsel olarak parçalı ve pek çok zaman-ardışıklığında çoğalmış bir sistem olduğunu düşünürsek, duygulanım ve bellek mühim unsurlar hâlini almaktadır. Kronolojik doğrusallıktan ve *logos* mantığına özgü yerçekiminden muaf, insan

sonrası göçebe kiplik içerisinde bellek, yas içerisinde bir tutarlılık karşısında neşeyle süreksiz bir benliğin aktif yeniden yaratısıdır. Anılar, öznede sanal imkanların edimselleşmesine mahal versin diye tahayyüle ihtiyaç duyar, ki özne de vitalist ve çokyönelimli bir belleğin ikamet ettiği transversal ve ilişkisel teşekkül hâlini alır (Rothberg, 2009). Bellek, göçebe yerdeğiştirmeler şeklinde, yani farklı birimler veya teşekküller arasında genişleme ve ilişki imkanlarını karıştıran ve eşleştiren, iç içe geçiren ve çoğaltan yaratıcı ve son derece üretken karşılıklı bağlantılar şeklinde işler (Braidotti, 2006).

Bir sonraki metodolojik işaret de, 2. ve 3. Bölüm'de ele aldığım aşinalığımızın tersyüz edilişidir. Bilen öznenin, insan sonrası bir referans çerçevesine evrilmek üzere aşina olduğu başat, normatif benlik görüsünden kopardığı kendine getiren bir süreçtir bu. Vitruvius çerçevesini geri dönmemecesine bırakan özne, karmaşık bir biçimde ilişkisel hâle gelir ve böylece çoklu başkalarına bağlanır. Bu şekilde inşa edilen bir özne, hümanizm ve insanmerkezciliğin sınırlarını keşfeder. Bir önceki bölümde, başat özne oluşum modelleriyle özdeşleşmeyi tersyüz etmenin, feminist kuram üzerinden -ki başat kadınlık ve erkeklik temsillerinden ve kurumlarından radikal bir kopuş içermektedir- üretken ve yaratıcı olabileceğini görmüştük (Braidotti, 1991; Butler, 1991). Sömürgecilik sonrası ve ırkçılık karşıtı söylem, insan özneyi teşekkül eden şeyin ne olduğuna dair, beyaza ayrıcalık tanıyan ve diğer ırksal varsayımlara sahip görüşleri kesintiye uğratmaktadır.[35]

Bu şekilde özdeşleşme rejimlerinin tersine çevrilmesi, kadın-oluş (cinsiyetlenme) ve öteki-oluş (ırk üzerinden belirlenme) eksenlerinde meydana gelir ve bu yüzden de insan-biçimlilik sınırları içerisinde kalmaktadır. Yine de bu sonuncusundan kopmak ve insanmerkezcilik sonrası özdeşleşme biçimleri geliştirmek için daha radikal bir değişim gerekmektedir. *Zoe*'yle, insan-olmayan yaşamla koşmaya başladığımızda, varlığın dayanılmaz hafifliği çöker üzerimize. Göçebe kuramın yaşamsal jeomerkezciliği, yani *zoe* sevdası, aynı yönde paralel bir çabadır. Yeryüzü-oluş veya algılanamaz-oluş, kurulu düşün-

35- Bkz. Gilroy (2000), Hill Collins (1991), Ware (1992) ve Griffin ve Braidotti (2002).

ce şablonlarından (doğal addedilme) daha radikal bir kopuştur ve radikal biçimde içkin bir gezegen boyutunu ortaya atmaktadır. Bu antropolojik sürgün, hem duygusal hem de metodolojik olarak bilhassa güçtür, çünkü bir kayıp veya acı hissini beraberinde getirebilir. Özdeşleşme rejimlerinin tersyüz edilmesi, sevilen düşünce ve temsil alışkanlıklarının yitirilmesini içermektedir ve korku, güvensizlik hissi ve nostalji de üretebilen bir hamledir.

Aşinalığımızın tersyüz edilmesi, metodoloji cephesinde insanolmayan başkalarıyla ilişkimizi değiştirir ve insanmerkezci düşüncenin ve hümanist kibrin yüzyıllardır süren alışkanlıklarıyla özdeşleşmemeyi gerektirir; ve bunun da beşeri bilimlerin kabiliyetini ve hevesini sınama ihtimali vardır. Derin Tarih ve Tek Sağlık hareketlerinde gördüğümüz üzere "katı" veya deneysel bilimler, elbette bu insanmerkezcilikten uzaklaşma hamlesini nispeten daha kolay gerçekleştiriyor. Beşeri bilimlerin karmaşıklığa doğru gelişiminin pratiğine destek olan insanmerkezcilik tarafından engellenebileceğini ifade eden eleştirel yükü ciddiye almak faydalı olabilir. Eleştirel kuram, gelişen zengin ve karmaşık beşeri bilimler sonrasıyla bağlantı kurabilecek mi?

Beşeri ve yaşam bilimlerinde insan sonrası bir bilimsel yöntem tanımım, gerçek yaşamda, içinde bulunduğumuz dünyanın karmaşıklıklarına saygı gerektiren etik bir sorgulamadan ayrı tutulamaz. İnsan sonrası eleştirel kuram, hâlâ tipik Avrupalı vatandaş olarak modası geçmiş hümanist "Aklın Erkekinsanı" modeline bağlı kalan bilim insanı pratiğine ve bunun kamu nezdindeki algısına yeni bir öznellik görüsü geliştirmelidir (Lloyd, 1984). Bu modeli aşmaya, yoğun bir disiplinlerarasılığa ve transversalliğe ve bir dizi söylemler yelpazesinin sınırlarını aşmaya ihtiyacımız var. Bu disiplinler ötesi yaklaşım, bizzat düşüncenin yapısını etkilediği gibi, akademik araştırmalarda kavramsal çeşitliliğin rizomvari kucaklanmasına da mahal vermektedir. İnsan sonrası yöntem, disipliner hibritleşme içermektedir ve kurumsal aklın protokollerinin düz bir biçimde tekrarlanmasını sarsan karşılaşmalara doğru aşina olduğumuz düşünce alışkanlıklarımızın tersyüz edilmesine bel bağlamaktadır.

Beşeri Bilimlerin "Asıl" Konusu "Erkekinsan" Değildir

Bu kitap boyunca insan sonrası kuramının, geleneksel öznellik eşittir rasyonel bilinç fikrine, aynı zamanda bunların her ikisinin de nesnelliğe ve doğrusallığa indirgenmesine karşı çıkan bir süreç ontolojisine dayandığını iddia ettim.[36] Zamanda süreklilik ve kolektif bir montaj olarak göçebe insan sonrası bilen özne görüsü, bir yandan değişim sürecine, öte yandan güçlü bir ekozofik topluluk hissine dayalı etiğe çifte bağlılık gerektirmektedir. Bir arada varoluş, yani dünyada bir arada var olmanın eşzamanlılığı, insan olan ve olmayan başkalarıyla etkileşim etiğini tanımlamaktadır. Buradan da kolektif olarak dağıtılmış bilinç ve bizi birbirimize bağlayan ilişkisel bağa dair transversal, sentetik olmayan bir anlayış çıkmaktadır. Bu da karmaşıklık ilişkisini ve mefhumunu, hem etiğin hem de epistemik yapıların, bir yandan da insan sonrası özne stratejilerinin merkezine yerleştirmektedir (Braidotti, 2006).

Bu görüşün, bilimsel bilginin üretimi açısından mühim çıkarımları mevcuttur. Bilimsel girişime dair başat görü, bilimsel araştırma pratiğini disiplin altına alan ve neyin saygıdeğer, kabul edilebilir ve finanse edilebilir bilim olduğunu belirleyen tematik ve yöntemsel sınırları kontrol eden bir dizi yasanın kurumsal olarak uygulanmasına dayanmaktadır. Bu şekilde, bilimsel pratiğin yasaları, bir zihnin ne yapmaya izinli olduğunu düzenleyerek düşünme yapılarımızı kontrol eder. İnsan sonrası düşünce, hem düşünen özne ve gezegen sahnesinde öznenin evrimine hem de gerçek düşünme yapısına dair alternatif bir görü öne sürmektedir.

Deleuze ve Guattari'nin düşüncenin ödevinin yeni kavramlar yaratmak olduğunu öne süren fikri, beşeri bilimler için muazzam bir ilham kaynağıdır, çünkü felsefe, bilimle sanat arasındaki paralelliğe dayanmaktadır. Söz konusu entelektüel arayışlar arasındaki farkların düzlenmesi anlamına gelmez bu; daha ziyade üç bilgi sahası arasındaki amaç birliğini vurgulamanın yoludur. Deleuze ve Guattari felsefe, bilim ve sanatın kendi payına cisimleştirdiği özgün

36- Nesnellik mefhumuna dair mükemmel bir eleştirel anlatı için bkz. Daston ve Galison (2007).

tarz arasındaki farkları vurgulamaya özen gösterirken, ortak bir yoğunlamasına benliği dönüştüren yaşam enerjisi düzlemine endekslendiklerini de iddia ederler. Bu süreklilik, insan sonrası göçebe düşüncenin kavramsal motorunu oluşturan oluş ontolojisinin devam etmesini sağlar. Bilim edimselleşmiş ve tanımlanmış bir dünyanın gerçek fiziksel süreçleriyle uzlaşmak durumunda olduğu müddetçe, Deleuze'ün monist ontolojisini niteleyen oluş veya farklılaşma süreçlerine daha az açıktır. Felsefe bu açıdan avantajlıdır çünkü sanal içkinlik düzlemine, insan-olmayan ve sürekli akış hâlindeki üretken evrenin veya "kaozmos"un üretken kuvvetine daha uygun, tecrübe eden entelekt için daha incelikli bir araçtır. Düşünme, ilişki kipliklerine dahil olma, etkileme ve etki altında kalma kabiliyetinin kavramsal muadilidir ve bunu takiben niteliksel değişimler ve yaratıcı gerilimleri sürdürülebilir kılar, ki bu yine sanatın da ayrıcalığıdır. Eleştirel kuram bu yüzden temel bir rol oynamaktadır.

Manuel De Landa (2002), Deleuze'cü bilimin yoğunluk kipliğini ustaca incelemekte ve sanal imkanların edimselleşme süreçlerinin, evrensel öz ve doğrusal gerçekleşmelere nazaran kritik öneminin altını çizmektedir. De Landa, göçebe bilimin, özcülük-karşıtlığının yanı sıra tipolojik düşünceden de kaçınma amacı taşıdığını belirtmektedir. Deleuze "böylesi yargılarda bulunmamıza veya bu ilişkileri kurmamıza mahal veren şeyin ne olduğunun hesabını vermemizi" talep etmektedir (De Landa, 2002:42).

Göçebe vitalizmin mühim vasfı, organikçi veya özcü değil pragmatik ve içkin oluşudur. Diğer bir tabirle yaşamsal materyalizm, her şeyi kapsayan bir yaşam kavramı değil sadece pratikler ve oluş akışları, karmaşık montajlar ve heterojen ilişkiler öne sürer. 2. Bölüm'de iddia ettiğim üzere idealleştirilmiş aşkın yoktur, sanal çokluk vardır. Vitalist, kendini örgütleyen madde olarak yaşam görüsünü sürdürülebilir kılan monist ontoloji aynı zamanda eleştirel düşünürün felsefe, bilimler ve sanatların farklı dallarını yeni bir ittifak içerisinde bir kez daha birleştirmesine mahal verir. "İncelikli" (beşeri bilimler) ve "katı" (pozitif bilimler) bilimlerden ibaret iki kültür arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamak için bunun çağdaş, dinamik bir formül olduğunu düşünüyorum. Hem öznelliğin hem de bunun gezegene

özgü ve kozmik ilişkilerinin cevherini oluşturan yaşamsal maddeye yaklaşan farklı çizgilerdir bunlar.

Bonta ve Protevi (2004), Deleuze'ün "jeofelsefesinin" beşeri bilimleri, çağdaş biyoloji ve fizikle son derece yaratıcı biçimlerde iştigal etmeye teşvik ettiğini vurgulamaktadır. Edimselleşmiş durumlar ve sanal oluşu, otopoietik madde görüsü uyarınca birbirinden ayırırken vurgulanmak istenen karmaşıklıktır. İlki "Asil Bilimin" nesnesiyken, ikincisi "minör bilimin" çerçevesidir; her ikisi de zamanın farklı noktalarında zaruridir, ama sadece "minör bilim" etik olarak dönüşüme açıktır ve ileri kapitalizmin ve bunun yaşamsal maddeye bilişsel gezintilerinin ekonomik buyruklarına bağlı değildir. Bunun sonucunda bunlardan biri, insan sonrası eleştirel kuramın bilim pratiği açısından esas çıkarımının, bilimsel yasaların, bilen öznenin karmaşık bir tekillik, duygulanımsal bir montaj ve ilişkisel, yaşamsal bir teşekkül olduğu görüşüne uygun olacak şekilde yeniden ayarlanması ihtiyacı olduğu sonucuna varabilir.

Bütün bunların sonucunda insan sonrası insan sahnesinde, beşeri bilimlerin esas araştırma nesnesi olarak "Erkekinsan" şöyle dursun, İnsana takılıp kalmaması fikrine varılmaktadır. Aksine alan, bilimsel ve teknolojik ilerlemeler, ekolojik ve toplumsal sürdürülebilirlik ve küreselleşmenin pek çok güçlüğü gibi dışsal ve hatta gezegene özgü mevzulara, insanmerkezcilik sonrası bakış açısını benimseyerek erişim sağlayabilmek üzere, hümanist Erkekinsan imparatorluğundan azade olmanın keyfini çıkarmalıdır. Odak noktasında böylesi bir kayma, aynı zamanda diğer toplumsal ve bilimsel aktörlerin de yardımını gerektirmektedir.

Mevzu, beşeri bilimlerin, çağdaş bilim ve teknolojiyle ilişkisinde kendi gündemini belirleme iznine sahip olup olmadığı, bulunmayı tercih etmedikleri mekanlarda mahsur kalıp kalmadığıdır. Örneğin iklim değişimi veya biyoteknolojilere ilişkin kamusal tartışmalarda, bu meselelerin insani yönüyle alakalı her şeyin kurumsal olarak yeterince finanse edilmeyen beşeri bilimlere havale edilmesi eğilimi vardır. Bu eğilim, çağımızın ikilemlerine uygun meta söylemler ve normatif ihtarlarda bulunması beklenen ve genellikle de bu konuda ayrıcalıklı olduğunu iddia eden etiğin kurumsal talihini teşkil edegel-

miştir. Ancak bu meta söylem geliştirme iddiası asılsızdır. Dahası, felsefeyi egemen kuram olma rolüne yükselten, kurumsallaşmış, tepkisel ve yerleşik düşünce alışkanlığına neden olmaktadır. Bilgiye dair yasa koyan ve hakikatin yargıcı olarak filozof imgesi -ki kökleri Kantçı ekole dayanmaktadır- insan sonrası eleştirel kuramın iddia ettiği şeyin tam tersidir: İnsan ve insan olmayan başkalarıyla ilişkiler temelinde özdeşleşme sonrası, tekçi olmayan ve transversal bir öznellik.

Sık sık beşeri bilimlerin tek sorumluluğuymuş gibi ele alınan bir başka söylemsel alan da iklim değişimi veya biyoteknolojilerin etkisi gibi karmaşık meselelerin "toplumsal ve kültürel vasıflarına" dair ihtilaflı mevzulardır. Diğer bir tabirle beşeri bilimler, aktif bir biçimde insanmerkezci bir köşeye sıkıştırılırken, bir yandan da bu sınırlamayla suçlanmaktadır. Whimstar'ın (2006:174) belirttiği paradoksun mükemmel bir örneğidir bu: "Bir insan bilimi, ya insan-dışı olma kapasitesine sahip olmalıymış ya da hem insancıl hem de güç bela bilimsel olmalıymış gibi görülür." Olsan da başın belada, olmasan da.

Demek istediğim, beşeri bilimlerin insan sonrası durumun sunduğu pek çok fırsatı kucaklaması gerektiği. Beşeri bilimler, insana ve bunun hümanist türevlerine dair geleneksel veya kurumsal ödevlerden azade, kendi sorgulama nesnelerini belirleyebilir. Artık beşeri bilimlere, teknoloji ve günümüzün diğer muazzam olanaklarıyla, orijinal ve zaruri tartışmalar yürütmeye muktedir kılan yöntemsel ve kuramsal kaynaklarla donatılmış, çoklu imkanlardan ibaret bir arşivin bahşedildiğini biliyoruz. Öyleyse soru, insan sonrası çağda ve "Erkekinsanın" ve *antropos*'un üstünlüğünün gerilemesinin akabinde beşeri bilimlerin ne olabileceğidir.

Küresel "Çoklu"versite

Artık soru, insan sonrası eleştirel kurama ve yirmi birinci yüzyılda beşeri bilimlere en uygun kurumsal pratiğin ne olduğudur. Beşeri bilimlerin üçüncü milenyumun güçlükleriyle başa çıkma kabiliyetine sahip olup olmadığına dair tartışmalar, bir fikir ve temsil olarak üniversitenin içinde bulunduğu krizin sorunsallaştırılmasını gerektirmektedir.

Üniversite fikri üzerine tartışmalara dair kısa bir tarihsel araştırma, bu krizin boyutlarına dair bir fikir verebilir. Akademisyeni, sanatçı veya uzun bir zaman içerisinde kendi araştırmasını sabırla ve hiçbir kısıtlama olmaksızın yontan zanaatkar olarak resmeden hümanist Rönesans modeli sona ermiştir. Bunun yerini, kitlesel olarak akademik iyiyi seri olarak üreten modern "Fordist" üniversite modeli almıştır. Nussbaum'un, bu modelin günümüzde hâlâ Amerikan Temel Bilimler kolejlerinde benimsendiği iddiası (1999), 2. Bölüm'de belirttiğim gibi elitist ve nostaljiktir. Immanuel Kant'ın ilkin 1789'da basılan "Fakültelerin İhtilaflarına" dair klasik metni (Kant, 1992), endüstriyel üretim modeline dayalı bir modern üniversite şablonunu sunmaktadır. Kant üniversiteyi pratik odaklı "üst" fakülteler, yani Hukuk, Tıp, Teknoloji ve eleştiriden sorumlu, böylece piyasalardan ve pratik kaygılardan uzak Sanatlar, Beşeri Bilimler ve Pozitif Bilimler'den ibaret "alt" fakültelere ayırmıştı.[37] Bu şablon, pek çok tarihsel değişikliğe rağmen hâlâ oldukça geçerlidir. Muhtemelen bunlar arasında en önemlisi, on dokuzuncu yüzyılda von Humbolt'un oldukça seçkin ve kısa bir süre öncesine kadar da erkek elitleri, lider ve akıllı vatandaşlar olarak eğiten bir mekan olarak üniversite modelidir. Bu model Avrupa'da hâlâ geçerlidir.

Bill Readings (1996) ise ufuk açan, zaman zaman da yıkıcı çağdaş üniversite anatomisinde, kurumun "post-tarihsel" bir hâl aldığını, "kendini aştığını, artık kendisini tarihsel kalkınma, ulusal kültürün olumlanması ve telkini projesi üzerinden tanımladığı çağın felaketzedesi olduğunu" iddia etmektedir (1996:6). Yukarıda bahsettiğim bütün üniversite modelleri, yani Kantçı, von Humboltçu ve kardinal Newman'ın savunduğu İngiliz sömürgecisi (1907), küresel ekonomi tarafından yerinden edilmişti. Bu açıdan, ulus devletin gerilemesinin bir bütün olarak üniversite ve bilhassa da beşeri bilimler açısından olumsuz sonuçları vardır. Readings'e göre, günümüzde akademik yaşamın merkezi figürü profesör değil idarecidir ve üniversite artık ulusal kimliğin direği veya ulus devletin ve devlet aygıtının ideolojik silahı değildir:

37- Kant'ın üniversite fikrinin çağdaş eleştirel bir güncellenmesi için bkz. Lambert (2001).

> Artık üniversite, tıpkı borsanın veya sigorta şirketlerinin endüstriyel üretimin tahliye kanalı olması gibi, kaynakların asalakça akıtılmasından başka bir şey değil. Tıpkı borsa gibi üniversite de sermayenin benlik-bilgisi, sadece risk ve çeşitliliği idare etmekle kalmayıp bu idareden artı değer elde etme kabiliyetidir. Üniversite söz konusu olduğunda bu çıkarsama, bilgi diferansiyelleri üzerine spekülasyonun sonucu olarak meydana gelmektedir. (1996:40)

Bu bağlamda, çokça övünülen "mükemmeliyet" mefhumu somut bir şey ifade etmez; akademik sermayenin ulus ötesi değiş tokuşundaysa elzem bir unsurdur. Sadece "tekno-bürokratik bir ideal" olan (Readings, 1996:14) bu mefhumun atıfta bulunduğu bir içerik yoktur. Akademik standartların bu şekilde "atıftan azade kılınmasının" olumsuz ve olumlu sonuçları vardır.

Olumsuz cephede, belli referansların olmayışı, "mükemmeliyetin" paraya, piyasaların taleplerine ve tüketicilerin tatminine endekslendiği anlamına gelir. Olumlu alandaysa "referanstan azade kılınma", "ülke ve topluluk mefhumları üzerine farklı düşünebilmeyi sağlayan" yeni alanların imkanını yaratır (1996:124). Peki günümüzde bu üniversite modelleriyle ne yapabiliriz?

Beşeri bilimlerde araştırmanın temel değerleri olarak Batılı akılcı geleneğin temel fikirlerini savunurken, John Searle'ün örneklendirdiği klasik muhafazakar modelle başlayalım (1995). Sıkı sıkıya gerçekçi bir hakikat pratiğine dayanan akılcı gelenek, metin temellidir ve kuramı kendi kendini eleştirme biçiminde konuşlandırır. Doğrusal düşünceye dayanmaktadır, çünkü dilin işlevinin verimli bir biçimde iletişim kurmak olduğunu varsayar. Sonuç olarak hakikat, önermeleri gözlemlenebilir fiili gerçeklikler üzerine temellendiren gerçekliğe dair mütekabiliyet kuramına uygun olarak, temsilin doğruluğuna dair bir meseledir. Bunun sonucunda bilginin nesnel olması beklenir çünkü bağımsız olarak var olan bir gerçekliğe dair temsillere dayanmaktadır, öznel yorumlara değil. Akılcılık, pratik akıl karşısında üstün ve formel akla hükmederken, kanıt ve geçerlilik standartları sunan kendine ait bir mantığa sahiptir. Sonuç olarak akılcılık, üzerine müzakere yürütülemeyen entelektüel standartlar ve

nesnel mükemmeliyet kriterlerine dayanmaktadır.

Geleneksel üniversite fikrinin, bu kriterleri cisimleştirmesi ve desteklemesi gerekmektedir. Searle buna karşılık, akademik pratiğin bilimselliğine zarar veren gerçekçi olmayan ithal hakikat kuramlarından etkilenen "postmodern" üniversiteyi koymaktadır. Müfredatın toplumsal cinsiyet, ırk ve etnisite üzerinden temsil edilebilir olması -ki Searle için hayıflanacak bir şeydir bu- hakikat değerinden daha mühim hâle gelir ve çok kültürlülük adı altında sığ bir entelektüel eşitlikçilik ortaya atar. Bu da, üzerine çalışılması gereken bir sahayla savunulması gereken davanın birbirine karıştırılmasına neden olurken, geleneksel beşeri bilimlerin yöntemlerinin ve pratiklerinin uygulanmasına mâni olur ve beşeri bilimlerin özgüvenini zedeler.

Searle'e etkili cevabında Richard Rorty (1996), akılcılığa bunca vurgu yapılmasını "Batılı tektanrı geleneğinin seküler bir versiyonu" olarak eleştirir (1996:33). Gerçekçilik ve gerçeğe mütekabiliyet oldukça anlamsız kavramlar, hatta "içeriği olmayan terimlerdir" (1996:26). Çokça övülen "bilimin nesnelliği", Rorty'ye göre aktif öznellikler-arasılığa ve toplumsal etkileşime dayanmaktadır.

Anlamların ve hakikatlerin şekillendirilmesinde sosyopolitik unsurların önemine vurgu yapan Rorty, daha pragmatik bir not düşmektedir:

> Sağlıklı ve özgür bir üniversite, nesiller arası değişimi, radikal dini ve siyasi anlaşmazlıkları ve yeni toplumsal sorumlulukları mümkün mertebe uzlaştırır. Bunlarla cebelleşir. (1996:28)

Kuram ve "kuram savaşları" sonrası sorusu, yine bu tartışmaya musallat olmaktadır. Searle'in muhafazakar ifadeleri, beşeri bilimlerin özsavunmasına duygusal bir biçimde dahil oluşunun ifadesi olmaları hasebiyle doğrudur. Yine de, bu durumdan dolayı postmodern kuramları suçlamasıysa acımasızlıktır. Kolaycı postmodernizm karşıtı yaklaşımının aksine, bu yaklaşımın beşeri bilimlere kazandırdığı ciddi metodolojik güçlükleri vurgulamak istiyorum. Gerçekten de hümanist anlatıların başının belada olduğu mesajını taşıdıkları için postmodern ulakları suçlamak, günümüzde beşeri bilimler davası-

na faydası olmayan bir el çabukluğudur. Hümanist yüksek eğitimin geleceğine dair ciddi tartışmanın, 1990'ların "kuram savaşları" mirasına ve feminizm, postmodernizm, çok kültürlülük ve Fransız felsefesine dair polemiklere sıkışıp kalması yazık olmuştur. Joan Scott bunu çok güzel ifade etmektedir:

> Sanki akademisyenlerin şu anda karşı karşıya kaldığı disipliner belirsizliğin yol açtığı bütün sorunların nedeni postmodernlermiş gibi, sömürgeci varsayımlar karşısında sömürgecilik sonrası eleştirilerin ortaya çıkması, en azından on dokuzuncu yüzyıla dek uzanan felsefe tarihindeki gelişmeler, daha yakın zamanlı Soğuk Savaş'ın son bulması ve son yıllarda yaşanan inanılmaz ekonomik kısıtlamalar sonrasında üniversite nüfuslarında görülen demografik değişimlerin dayattığı farka dair sorular, onlar kovuşturulduğunda ortadan kalkacakmış gibi... (Scott, 1996:171)

John Dewey'nin[38] disipliner bir topluluk olarak üniversite mefhumuna atıfta bulunan Scott, "bizzat fikirlere değil de, kişinin akademik fikirlerinin farz olunan siyasi çıkarımlarına" aşırı odaklanan, postmodernizm ve bilgiye yönelik siyasileşmiş itirazlara karşı çıkmaktadır. Louis Menand (1996) daha da ileriye giderek, muhafazakar siyasi kuvvetlerin, üniversitenin içişlerine müdahale etmeye bahane olsun diye "kuram savaşlarını" manipüle ettiğini iddia ederken, bilhassa feminizme, çok kültürcülüğe ve sömürgecilik sonrasına dönük saldırıların da buna örnek teşkil ettiğini öne sürmektedir. Bu eleştirel görüşü Edward Said de benimser ve beşeri bilimlerde görülen kimlik krizini, ABD üniversitelerinde Avrupamerkezci müfredatların yerinden edilmesine bağlar ve son derece ironik biçimde şunları ekler:

> Bazı eleştirmenler, bizzat üniversitenin ve akademik özgürlüğün tabiatı sanki layıkıyla siyasileşmediği için tehdit altındaymış gibi yanıt veriyor. Daha ileri gidenler de var: Onlara kalsa, muhaliflerinin Ölü

38- Dewey 1915 yılında, Amerikan Üniversite Profesörleri Derneği'nin kurulmasında önemli bir rol üstlenmiştir.

> Beyaz Avrupalı Erkekler olarak tabir ettiği şeyle kuşanmış Batılı ilkelerin eleştirisi... beklenmedik bir biçimde, yeni bir faşizmin peydah oluşuna, bizzat Batı medeniyetinin ölümüne ve köleliğin, çocuk evliliklerinin, çokeşliliğin ve haremin devrilmesinin sonuna işaret ediyor. (Said, 1996:214-15)

İroniyi bir tarafa bırakırsak, muhafazakarların öfkesinin esas hedefinin, bu yeni çalışma alanlarının iki açıdan kurumsal disiplinlere zarar vereceğinden korkmaları olduğu açıktır: Radikal epistemolojileri ve yöntemsel disiplinlerarasılıkları... Disipliner sınırların erimesi ve bunu takiben eski disiplinlerin kurumsal gücünün kaybı, kuramsal bir krizden ziyade, idari bir krizdir. Menand'ın yerinde bir biçimde gözlemlediği üzere, disiplinlerin zamansız teşekküller değil, tarihsel olarak olumlu oluşumlar olduklarını göz önünde bulundurduğumuzda, yeniden birleşmeleri de bazıları bizzat bu sürece önayak olan akademisyenler açısından başlı başına kaygı nedeni değildir. Ancak bu durum, "harcamaları azaltmak ve zoraki personel kısıntılarını artırmak için bu akışkan durumdan faydalanmaya" çalışan beşeri bilimlerin kendini idare etme düzeneğinden sorumlu idareciler için ciddi bir başağrısıdır (1996:19). Peki insan sonrasının bütün bunlarla ilgisi nedir?

Bu polemiği devam ettirmek yerine, bir yandan zamanımızın şiddetine, adaletsizliğine ve bayalığına direnen "zamanımıza layık" bir insan sonrası pratiği edimselleştiren bir kuramsal çerçeve geliştirmek üzere, küresel düşünme ama yerel eyleme zorunluluğundan başlamak istiyorum (Braidotti, 2011b). Durumumuzun tarihselliğiyle yüzleşmek, mevkimizi tanımlayan koşulların sorumluluğunu üstlenmek üzere düşünce faaliyetini dışarıya, gerçek dünyaya yönlendirmek demektir. Üçüncü milenyumun karmaşık manzaralarında, epistemoloji ve etik el ele yürümektedir. Üstesinden gelebilmek için kavramsal yaratıcılığa ve entelektüel cesarete ihtiyacımız var; öyle ki geri dönüş yok artık.

Her ne kadar manevi destek ve nesiller-arası adalet mevzuları akademi sınıflarında hiç olmadığı kadar güncel olsa da, Soğuk Savaş çağından beri üniversitenin işlevinin genellikle askeri, ama onunla

da sınırlı olmayan toplumsal kalkınma, endüstriyel büyüme ve teknolojik ilerleme uğruna araştırma ve geliştirme olduğu da vakidir. Bu bilhassa ABD için geçerlidir, ama Avrupa ve Asya'nın geniş kesimleri de bu modelin bir parçasıdır. Wernick'e göre 1960'lardan beri üniversite, genellikle Soğuk Savaş'a özgü toplumsal mekanın ve jeopolitik ihtilafların askerileştirilmesine bağlı olarak, "çoklu-versite" hâlinde mutasyona uğramıştır. "Çoklu-versite" terimi, 1963'te California Üniversitesi sisteminin şansölyesi Clark Kerr (2001) tarafından belli başlı üniversitelere yüklenen ödev ve talep patlamasına atıfta bulunmak için ortaya atılmıştır. Üniversite mutasyona uğramaya devam etmiştir; öyle ki sonraki yirmi yıl içerisinde "üniversiteler ticari, performans odaklı ve gelenekten koparılmış duruma geldi. Profesyonel idareciler himayesinde, belleği olmayan tarihsellik sonrası kurumlar hâlini aldılar (Wernick, 2006:561). Öğretim görevlileri ve öğrencileri temsil eden organlar, idare gücünü neoliberal ekonominin mantığına teslim ettiğinden, beşeri bilimler bir tür lüks entelektüel tüketim malı hâline gelecek şekilde kurumsal değerini yitirdi.

Bu eğilim tersine çevrilebilir mi? Küreselleşmiş çağa en uygun üniversite modeli nedir? İnsan sonrası durumun, aynı zamanda üniversitenin sivil sorumluluğu kadar elzem bir mevzuyu da etkilediğini iddia etmek istiyorum. Küreselleşmiş, teknolojinin dolayımındaki dünyamızda, akademi ve sivil mekan nasıl etkileşim hâlinde olabilir? Dijital devrim hiç yoktan kısmi bir cevap veriyor: Yeni kampüsler sanal ve böylece tanımı gereği küresel olacak. Bu da Searle'ün savunduğu evrensel aşkın değerler idealinin sona erdiği anlamına geliyor. Hem yerel bilgi üretimi hem de bilişsel verilerin küresel düzeyde aktarım merkezi olarak altyapısal üniversite görüsü hızla bunun yerini alıyor. Bu illaki üniversitenin insanlıktan çıkması veya cisimselliğinden uzaklaşması değil, daha ziyade yeni, yeniden temellendirme ve hesap verebilirlik biçimleri anlamına geliyor. Bu yüzden, isabetli bir biçimde "Yirmi kilometre üniversite" ismi verilen bir makalede, disiplinlerarası bir takım (Phillips vd., 2011) Çin'de üniversiteyle çağdaş küresel kent arasındaki değişen ilişkiyi inceliyor ve günümüzde akademi kurumunun misyonuna ilişkin ilham veren sonuçlara varıyor.

Küresel kent mekanı, yüksek teknolojili etkileşimselliğin akıllı mekanlarına bağlıdır ve bu yüzden de yoğun teknolojik altyapıya sahip "akıllı" kent olarak tanımlanabilir. Kentlerin teknoloji ortamları altyapı ağlarına dayanmaktadır ve hiyerarşik ve kullanıcı dostu olduğundan, hem bilgi üretiminin hem de bilgi aktarımının geleneksel örgütlenmesini yener. Kimi açılardan teknolojik akıllı kent mekanları, bilgi ve dolaşımı toplumsal düzenin kalbine yerleştirip üniversiteyi yerinden ederek onun yerine geçer. Daha önce birbirinden ayrı duran ve en azından Avrupa'da son derece kutsal bir konum atfedilen akademik mekana bu durumda ne olmaktadır? Araştırmacılar, akademinin kökten ve yeni bir biçimde sivil olana doğru açımlanması ve kent ortamına teneffüs etmesi gerektiğini iddia etmektedir. Kent bir bütün olarak geleceğin bilim parkıdır. Bunun sonucunda üniversitenin kendisini, "kent yaşamını sürdürülebilir kılan ve akışını sağlayan araçlar aracılığıyla ortak bir ekonomik ilerleme amacına sahip kolektif bir komünal zeka yaratmak üzere" (Phillips ve diğerleri, 2011:299) kent mekanıyla etkileşim kurma kapasitesine sahip "çoklu-versiteye" dönüştürmesi gerekmektedir (Wernick 2006:561). Soğuk Savaş çağında başgösteren kentleri ve üniversiteleri markalaştırma girişimi, piyasa pratiklerini ve tanıtım çabalarını yoğunlaştıran ve içerik oluşturan gerçek maddeyle genellikle alakası bulunmayan özel ve kamusal yatırımlara dönük finansal bir kültür üreten yeni bir evreye girmektedir.

Küresel çoklu-versite, teknoloji ve metafiziğin, infilak etmeye hazır ama bir o kadar da heyecan verici sonuçlar üretecek şekilde kavuştuğu yerdir. Bu küreselleşmiş, teknoloji dolayımındaki "çoklu-versite" yeni bir teşekküldür: "Vatandaş-biçimlendirme ve *bildung*'la ilişki söz konusu olduğunda üstlendiği rol silinip gitmektedir" (Phillips vd., 2011:300). Stefan Collini (2012:13), on dokuzuncu yüzyıl Avrupa idealleri üzerinden düşünmeyi bırakmamız gerektiğini ve "bunun yerine, teknoloji, tıp ve işletme okullarını öne çıkaracak şekilde, Avrupa modelinin Amerikanlaşmış hâlinin Asya'da cisimleşmesinin nasıl olup da yirmi birinci yüzyıl üniversite idealinin en iyi örneği olduğuna odaklanmamız" gerektiğini iddia etmektedir.

Diğer bir tabirle çağdaş üniversite, konumlandığı küresel kent-

le yeni bir ilişki üzerinden insan sonrası, gezegenin tümüne yayılan misyonunu yeniden tanımlamalıdır. Bu da kentsel mekanın gözden geçirilmesini ve sivil sorumluluğun yeniden tanımlanmasını gerektirmektedir. Hele bir de Birleşmiş Milletler'e göre 2015'e gelindiğinde dünya üzerinde 22 mega-kent olacağını, 2050'ye gelindiğindeyse dünya nüfusunun üçte ikisinin kentlerde ikamet edeceğini düşündüğümüzde. 2012'de dünya nüfusunun yüzde ellisinin kentlerde yaşadığı resmi kayıtlara girdi. İnternet destekli interaktiflik arttıkça, vatandaşlar kentsel ortamlarının her türlü planlama, idare ve değerlendirme biçimine dahil olabilecek. Burada anahtar kelimeler: Kamunun her türlü bilimsel ve idari veriye serbest erişim sahibi olmasını temin eden açık kaynak, açık yönetimsellik, açık veri ve açık bilimdir. Çağdaş yirmi birinci yüzyıl şehirleri, yukarıda atıfta bulunduğumuz Çin menşeli araştırma örneğinde olduğu gibi sadece yayılan veya "taşan" kentsel mekanlar değildir. Bunlar aynı zamanda en iyi hâliyle, teknoloji dolayımında "akıllı" kentsel yüzeylerdir. Geçmişte olduğu gibi Avrupa'da üniversiteler ve kentleri beraber büyür; karmaşık kentsel, toplumsal, ekonomik, siyasi ve sivil ağlar oluştururlar; öyle ki günümüzde yeni bir ilişkiler ağı ortaya çıkmaktadır. Çağdaş ağ toplumlarına yönelik teknolojik müdahalenin yüksek düzeyli olmasından dolayı bu yeni kent mekanı, insanmerkezcilik sonrası ve hümanist bir ölçekte Vitruvius'un referans sisteminin çok ötesine geçmiş görülebilir. Yerel kaygılara ve küresel güçlüklere yanıt veren çağdaş "multi-versite", rekabetçi bir emek piyasasının, küresel kültürün ve şirketleşmiş bir dünyanın talepleriyle yüzleşirken, bir yandan da yüzyıllık bilimsel mükemmeliyet ve aydınlanmış vatandaşlık misyonlarını takip etmektedir. Yarının kentleri, yoğun bir sosyal ağ temelinde yaşayan öğrenme, bilgi alışverişi ve ortak bilişsel pratik merkezleri olacaktır. Askeri limanlar ve havaalanlarının ardından internet limanları, üçüncü milenyum kentlerinin seyrüsefer kapıları olacaktır.

Bu da üçüncü milenyumda, kent ve üniversite arasındaki yeni mukavelenin ikinci vasfına geçmemi sağlıyor: sivil boyut. Üniversitenin, daha önce hiç olmadığı kadar bağımsız araştırma, yapıcı pedagojik pratik ve eleştirel düşünceyi temin etme amacını gütmeye ihti-

yacı var. Çağdaş üniversiteler, bilgi aktarımı için teknolojik ve küresel merkez olma rolüyle bir arada ele alındığında yenilik ve geleneğin karışımı, çağdaş dünyada üniversite kurumunun anlamlı olmaya devam etmesini sağlayabilir. Teknik yeteneklerle sivil sorumluluğun birleşimi, toplumsal ve çevresel sürdürülebilirlik kaygısı ve tüketicilikle izan sahibi bir ilişki, çağdaş multi-versitenin temel değerleridir. Bill Readings (1996) çağdaş üniversitenin, bir yandan klasik milliyetçilikten, öte yandan kaba tüketicilikten uzak topluluğuna ve ait olmayı yeniden tanımlama imkanına atıfta bulunurken buna işaret ediyordu. Blanchot'nun eserine atıfta bulunan Readings, kimlikçilik sonrası, insan sonrası öznelerden ibaret bir topluluk olarak yeni bir üniversite modeli çağrısında bulunmaktaydı. Bu, gelecek toplumlar ve çoklu-versiteler için, durağan bir kimlik ve sabit bir birlik içermeyen bir topluluk modeli olacaktır.

Bunun, kuramın rolü ve yerine dair derin çıkarımları vardır. Bu fikrin aklıma düştüğü günü hatırlıyorum da, 1980'lerin sonunda Paris'te bir Laurie Anderson konserindeydim. Zamanımıza özgü dönüşümlere dair akustik ve estetik çıkarımlarda bulunan, görünen o ki kamuya mâl olmuş bir entelektüele dönüşen kavramsal sanatçılardan biridir kendisi. "Oh Superman" dünya çapında hit olmuş ilk siber şarkıdır, ki gelmekte olan insan sonrası şeylerin bir belirtisidir bu; "Strange Angels" ise Walter Benjamin'in "Tarih Üzerine Tezler"inin eleştirel bir okumasıdır ve geçmişte kalanın anımsanması ve bunların gelecekte devamı arasında yeni bir sürekliliğe işaret etmektedir. Bu konserde, yakında NASA'nın misafir sanatçısı olmak üzere uzaya çıkacak olan Anderson, kendilerine bir zamanlar "entelektüel" diyen insanların işini artık "içerik-sağlayıcılık" olarak tanımladı. 1980'lerin sonunda oluyordu bu. Geçen hafta, Avrupa'da eğitimin geleceği üzerine, bir panelinin de "fikir aracılığı" üzerine makalelere ayrıldığı büyük bir konferans tanıtımı elime ulaştı. Akademisyenlere sadece fikirlere aracılık etmek kaldı; bilgi ağları içerik sağlamayı üstleniyor ve karar almakta giderek daha da özerkleşiyorlar. Her yerde, taşmış ve yayılmış "akıllı" kent mekanı, altyapısal bilgi üretimi hususunda okuma-yazma sahibi öğrenci-kullanıcılara bilgi ürünleri dağıtıyor. Geleceğe hoşgeldiniz!

Çağdaş akademik dünyaya musallat olan, bilhassa beşeri bilimlerde kronikleşmiş sonu gelmez organizasyonlar ve maddi kesintilerle bu gelecek çoktan başgöstermişti. Louis Menand, modern araştırma üniversitesinin, ne ebedi hakikatlerin ve evrensel fikirlerin vücut bulmuş hâli ne de hakikat, güzellik ve erdem örneği olduğunu iddia etmektedir. Aslında, çokça hantal ve pahalı bir bürokrasiden ibarettir:

> Felsefi olarak zayıftır ve entelektüel öngörülebilirliği, profesyonel yalıtılmışlığı ve toplumsal olarak karşılığı olmayan işlerin yapılmasını teşvik eder. Hak ettiği, yerini başka bir şeye bırakmaktır. Ancak bu gerçekleşecekse, aynı işlevi üstlenecek yeni bir kurumsal yapı tasarlayacak şekilde eğitim ve sorgulamanın süregiden bütüncüllüğüne kıymet veren herkesin çıkarına olmalıdır. Aksi takdirde akademik özgürlük, Amerika'nın en hızlı ve kesin ölüm kaynağı tarafından yok edilecektir: Kötü fikirler değil, parasızlık. (Menand, 1996:19)

Maddi kıtlığın sebebiyet verdiği bu olumsuz toplumsal ve ekonomik bağlam, dünya çapında ortalama neoliberal üniversitelerde personelin çalışma koşullarında ciddi bir kötüleşmeye neden olmuştur. Stefan Collini her zamanki nüktedanlığıyla mevzuyu şu şekilde açıklamaktadır: "Akademinin çoğu bölümünde günümüzde görülen telaşlı, sayılara boğulmuş, denetimlerden deliye dönmüş, hibe peşinde koşmaktan ibaret durum, klasik düşünsel yaşam ideallerinden çok uzaktır" (Collini, 2012:19). İşin aslı, akademisyenler daha ziyade, kendini örgütleyen bir toplulukta bağımsız araştırmacılardan çok muhasebeciler ve mali danışmanlar tarafından idare edilen bir şirketin orta hâlli yöneticileri işlevini görmektedir. En başarılıları, hibe ve finansman sağlamakta en yetenekli olanlar hâlini almıştır. Bunlar aynı zamanda "teklif" girişimcileri olarak da bilinir. Rosalind Gill (2010) ise akademik dünyada çalışma koşullarını eleştirmekle kalmaz, stresin ve rekabetçiliğin hâkim olduğu yerde, söz konusu çalışma koşullarının bireyler ve kurumlar üzerindeki hasarını da değerlendirmeye çalışır. Genç personelin güvencesizliği bilhassa kaygılandırıcıdır. Collini şu sonuca varmaktadır: "Ayrıcalıklı olma-

yan kimi kurumlarda, genç ve geçici personelin çalışma koşulları, en uç hâliyle, çağrı merkezi personelinin durumuyla kıyaslanabilir" (2012:19).

Yine de, eski dünyanın kalbinde, kadim Utrecht kentinde kendi konumum üzerinden bütün bunlar üzerine düşünmem hafif yersiz geliyor. Yüzyılların ardından burada kent ve üniversite o derece iç içe girmiş durumda ki, akademik boyut olmaksızın kentli, sivil yapıdan bahsetmek güçtür. *Civitas* ve *universitas*, madalyonun iki yüzüdür ve insan sonrası durum namına, ikisi arasındaki etkileşimin temellerini değiştirmek kolay olmayabilir. Geleceğin prototipi neye benzeyebilir? Son profesörlerin felaketvari görülerine karşı çıkmak istiyorum (Donoghue, 2008). Sanatla bilim arasında yeni bir ittifakın damgasını taşıyan, kadim Avrupalı akademik ve sivil geleneğin zenginleştirdiği insan sonrası Beşeri Bilimler, çoklu mensubiyetleri ve yeni aidiyet ekolojilerini teşvik edebilir. Tarihsel ve ahlaki olarak, kendi tarihinin eleştirel bir biçimde yeniden ayrıntılandırılmasının mekanı olarak, insan sonrası Avrupa tanımının altını dolduracak şekilde kozmopolitliği yeniden tanımlayabilirler.

Dolayısıyla, hem yansıttığı hem de hizmet ettiği, yani küreselleşmiş teknoloji dolayımında, hâlâ temel toplumsal adalet, çeşitliliğe saygı, yeni fikirlere açık olma ve sosyallik ilkelerine sahip etnik ve dilsel olarak çeşitli bir topluma benzeyen bir üniversiteye ihtiyacımız var. Böylesi özlemlerin taşıdığı hümanizm kalıntısının farkındayım ama bunu umursamıyor, hiç olmadı, üretken bir ihtilaf olarak görüyorum. Kasti unutkanlığın ve ham cehaletin toplumsal inşası karşısında, insan sonrası bağın kapsayıcı ilkelerine dönük temel bir özlemi savunuyorum. Günümüz dünyasının, teknoloji dolayımındaki bir dünyada bilgi üretimini, sanat ve bilimler arasındaki yeni ilişkiyi, küreselleşmenin yarattığı çokdilli gerçeklikleri keşfedecek disiplinler ötesi alanlar açarak bu mevzularla başa çıkma ihtiyacını temsil etmeye ciddi bir biçimde kendini adayacak bir üniversitedir bu. Yeni bir entelektüel yaratıcılık taşkını içerisinde bulunan küresel çoklu-versitede insan sonrası beşeri bilimler şunları içerecektir: İnsani enformatik veya dijital beşeri bilimler, bilişsel veya sinirsel beşeri bilimler, çevresel veya sürdürülebilir beşeri bilimler, biyoge-

netik ve küresel beşeri bilimler. Bunlar aynı zamanda edebi ve sanatsal pratiklerde ne tür araştırma yöntemlerinin ve içgörülerin geliştirildiğini inceleme olanağına da sahip olacaklardır. Aynı zamanda beşeri bilimlerin esas misyonu olan "insan zihninin, daha tam bir anlayışa dönük onulmaz arayışını" (Collini, 2012:27) desteklemeye devam edeceklerdir.

Diğer bir deyişle beşeri bilimlerin, insan sonrasına yönelik temel bir dönüşüm sürecinden geçme kabiliyeti ve isteği gösterdiği ölçüde hayatta kalıp zenginleşeceğine ve buna da muktedir olduğuna inanıyorum. Zamanımıza layık olmak için pragmatik olmalıyız: Şu anda yaşanmakta olan değişimler ve dönüşümleri, güçlendirici terimler üzerinden açıklamamıza imkan veren düşünce ve tasvir şemalarına ihtiyacımız var. Zaten, kurtuluşa ulaşmış (postfeminist) çoklu-etnisiteye mensup toplumlarda, üst düzey teknolojik müdahale altında kalıcı geçiş, hibritleşme ve göçebe hareketlilik hâlleri içerisinde yaşıyoruz. Bunlar basit ve doğrusal olaylar değil, çok katmanlı ve içsel olarak çelişkili olgulardır. Ultra-moderniteye özgü unsurlarla yeni-arkaizm parçalarını bir araya getirmektedirler: Üçüncünün olmazlığı mantığına kafa tutan üstün teknolojik ilerlemeler ve yeni-ilkelcilik.

Çağdaş kültür ve kurumsal eğitim, genellikle bu gerçeklikleri doğru bir biçimde temsil edememektedir. Bunun yerine "yeniye" yönelik bir savunmayla birlikte, ideolojilerin sonuna dair tahmin edildiği üzere sızlanıp duran nakaratları tercih ederler. Nostalji ve aşırı tüketimcilik, neoliberal korumacı bireyciliğin restorasyonuna sadık kalacak şekilde ele ele yürür. Hümanist özneye dönük bu tekçi görüyse, çağımıza damgasını vuran parçalanma, akışlar ve mutasyon süreçlerine verimli bir deva olamaz. Cisimleşmiş ve cisimde gizli insan sonrası mevkilerimizin doğru kartografilerinden yola çıkarak, kendimiz ve değer sistemlerimiz üzerine farklı düşünmek için tekçi olmayan, ilişkisel özne konumlarından işe koyulmalıyız.

Günümüz dünyasına benzeyen bir üniversite ancak bir "çokluversite" olabilir: Kurucu bir insanlık sonrasını olumlayacak, genişlemiş bir kurum. Bu hâliyle, sadece emek piyasasına hizmet eden bir eğitimi destekleyemez; salt kendisi için de eğitim vermelidir. Çağdaş bilgi üretiminde kâr amacı gütmeme ilkesini benimsemelidir, ama

bu alicenaplık, toplumsal umut ufuklarının inşasına bağlıdır ve bu yüzden de sadece geleceğin sürdürülebilirliğine güvenoyudur (Braidotti, 2006). Gelecek, nesillerarası dayanışma ve gelecek kuşaklar karşısında sorumluluktan ne fazlası ne azıdır, ama aynı zamanda ortak rüyamız veya üzerine mutabık kaldığımız halüsinasyonumuzdur da.[39] Collini bunu çok güzel bir biçimde ifade etmektedir (2012:199): "Bizzat yaratmadığımız ve yok edilmesi de bize düşmeyen karmaşık bir entelektüel mirasın mevcut neslinin vasilerinden başka bir şey değiliz." İnsan sonrası beşeri bilimler, sadece soyun tükenmesini savuşturmak değil, aynı zamanda da sürdürülebilir insan sonrası gelecekleri edimselleştirmek için de küresel çoklu-versitede çoktan işe koyulmuş durumdadır.

39- William Gibson'un siber-uzay tanımı.

Sonuç

Öyle ya da böyle, kendinden emin bir biçimde gerçekten de insan sonrası oldum veya sadece ondan ibaretim, diyemez hiç kimse. Bazılarımız, tür olması hasebiyle gezegen ölçeğinde bir mevcudiyet ve kültürel bir oluşum olarak belli aidiyet biçimlerini telaffuz eden, bilinmez zamanlardan beri bize aşina olan o yaratığa, "insana", son derece bağlı hissetmekte ısrarcı. Ne de, biraz olsun doğruluğundan emin bir biçimde, hangi tarihsel koşullar, hangi entelektüel değişimler veya kaderin hangi cilveleri sayesinde, insan sonrası evrene giriş yaptığımızı açıklayabiliriz. Yine de insan sonrası fikri, insan sahnesi olarak bilinen çağda, şu ana değin yaygın bir geçerlilik kazanmış durumda. Kaygı kadar coşku da uyandırıyor ve ihtilaflı kültürel temsillere sebebiyet veriyor. Daha da önemlisi, bu kitabın amaçları söz konusu olduğunda, insan sonrası durum insanın konumu, buna müteakip öznelliğin yeniden sahnelenmesinin önemi ve zamanımızın karmaşasına değer etik ilişki biçimleri, normlar ve değerler icat etme ihtiyacının önemi hususunda tekrar ve daha da çok düşünme ihtiyacını pekiştirmektedir. Bu da eleştirel düşüncenin amaçlarının ve yapılarının yeniden tanımlanmasını gerektirmektedir ve nihai olarak, çağdaş üniversitede beşeri bilimler sahasının kurumsal konumuna gelip dayanmaktadır.

Bu kitap, zamanımızın heyecan veren yanlarını olduğu kadar korkularını da yansıtan dört çerçeveyle açılmıştı: Hoşgörüsüzlük ve yabancı düşmanlığından el alan şiddeti besleyen elektronik bağlara sahip bir pan-insanlık gibi bir dizi paradoksa imza atacak şekilde, doğa-kültür ayrımının altüst edilmesi ve üst düzey teknoloji dola-

yımı. Genetiği yeniden oluşturulan bitkiler, hayvanlar ve sebzeler, bilgisayar ve diğer virüslerle birlikte çoğalmaya devam ediyor; öte yandan, insansız hava ve kara araçları, yeni ölme biçimleriyle çıkıyor karşımıza. İnsanlık, ortak kırılganlık ve soyun tükenmesi ihtimali üzerinden bir araya gelen olumsuz bir kategori olarak yeniden yaratılırken, sonsuz "yeni" savaşlar, ıslah evleri ve göçmen akını içerisinde yeni ve eski salgınların saldırısı altında. Yeni kozmopolitan ilişki türleri veya küresel *ethos* çağrıları, genellikle, Pekka Eric Auvinen veya Anders Behring Breivik gibilerinin öldürme eylemleriyle yanıt buluyor.[40]

Bu kitap, insan sonrası durumun uyandırdığı cazibe ve insan-dışı ve dahi insanlık-dışı vasıflarının yarattığı endişe gelgitine peş peşe değinerek inceleme girişiminde bulundu. Başından beri yeni, temel biçimlerde şimdiyle uzlaşmayı zaruri kılan eleştiri ve yaratıcılık karışımı anlamında eleştirel kuramın önemini vurguladım. Temel dertlerim şunlardır: Yaşanan koşullarımıza uygun kuramsal ve imgesel temsilleri nasıl bulmalı ve alternatif insan sonrası öznellik biçimleriyle nasıl deneylerde bulunmalıyız? En başından belirlediğim dört temel soru bu kitabı, çokkatmanlı insan sonrası manzaraya bir seyahat olarak yapılandırdı: Bizi insan sonrasına götürebilecek olan entelektüel ve tarihi güzergahların hakkını nasıl verebiliriz? İkincisi, insan sonrası durum, insanlığı ne noktaya taşıyor ve daha da spesifik olarak ne tür yeni öznellik biçimleri yaratabilir? Üçüncüsü, insan sonrasının, insan(lık)-dışı olmasına nasıl mâni olabiliriz? Bu sorular doğrusal değil birbiri içine girmiş durumdadır ve karmaşık bir manzarada zikzaklar çizen bir rotayı takip ederler. Sadece zorlu geçişlerin değil, aynı zamanda mevcut durumumuza içkin çelişkilerden bir kısmının da açıklamasını yapabilmek üzere bir iz sürücünün ve kartografın konuşan duruşunu ve yazan konumunu üstlendim. Bu seyahat sonucunda nasıl bir yol katettiğimize bakalım.

40- Anders Behring Breivik 2011'de Oslo ve Utoya adalarında, genellikle sosyalist gençliğe mensup sırasıyla sekiz ve altmış dokuz kişiyi öldüren saldırıların, suçunu itiraf etmiş Norveçli toplu katliam sanığıdır.

İnsan Sonrası Öznellik

İnsan sonrası özne postmodern değildir, çünkü temelcilik-karşıtı öncüllere bel bağlamaz. Postyapısalcı da değildir, çünkü dilbilimsel dönüm noktasında veya diğer yapıbozum biçimlerinde iş görmez. Anlamlandırmanın kaçınılmaz güçleri tarafından çerçevelendirilemeyen insan sonrası özne, sonuçta, yapısal olarak layıkıyla tanınmayı temin edemeyen bir sistem içerisinde varoluşunun doğru temsilini aramaya mahkum değildir. Eksiklik ve Yasa temelli dilbilimsel gösteren, en iyi ihtimalle, kısıtlanmayı yayar ve güçlenmeyi esirger. Egemen gücü, yarattığı olumsuz tutkulara dayanır; haset ve hadım edilme aracılığıyla en çok tatmin ettiği yerde aç bırakır ve maddi, söylemsel ve kültürel metaların bağımlılığa dönük tüketim şablonlarını teşvik eder.

İnsan sonrası göçebe özne, materyalist ve vitalisttir; cisimleşmiş ve iliştirilmiştir; kitap boyunca vurguladığım üzere, "mevkiler siyasetine" özgü radikal içkinlik uyarınca sıkı sıkıya bir yerde konumlanmıştır. Çokyüzlü ve ilişkisel bir öznedir bu; Spinoza'nın, Deleuze ve Guattari'nin, ayrıca feminist ve sömürgecilik sonrası kuramların aracılığıyla, monist bir ontoloji içerisinde kavramsallaştırılmaktadır. Bizzat insan sonrası düşünceye damgasını vuran ilişkisel yaşamsallık ve temel karmaşa aracılığıyla edimselleştirilen öznedir.

Yaşamsal siyaset, postyapısalcılık ve psikanaliz tarafından ilkeselleştirilen kültürün ve anlamlandırmanın, özne oluşumuna önceliği mefhumundan kati bir biçimde ayrılır. Sözde "işaretlenmemiş" bir öznenin, ister Fallus, ister Logos, ister Avrupamerkezci aşkın akıl veya heteroseksüel normatiflik olsun, iktidar matriksince orijinal veya ölümcül kapılması diye bir şey yoktur. İktidar, tek bir egemen sahip tarafından işletilen durağan bir mevki değildir. Monist siyaset, diferansiyel iktidarın dağılım mekanizmalarını öznelliğin merkezine yerleştirir. Çoklu kapılma mekanizmaları aynı zamanda çoklu direniş biçimleri de yaratır. İktidar oluşumları zamana bağlıdır ve bu yüzden de toplumsal edim ve etkileşim üzerinden geçici ve olumsaldır. Hareket ve hız, tortullaşma çizgileri ve kaçış çizgileri, tekçi olmayan, insan sonrası özne oluşumunun temel unsurlarıdır.

Göçebe öznellik görüsü, iyi bir başlangıç noktasıdır, lakin bunu

daha ileri taşımamız, diğer iki mühim fikirle bağlantılandırmamız gerekir: Çokluk olarak arzu ve insan sonrası etik. Eksiklik değil, çokluk olarak arzu fikri, göçebe ilişkisel özneye dair, örneğin psikanalizin bölünmüş öznesinin tanıdığı imkandan, daha olumlu ve dönüştürücü bir yaklaşım olanağı sağlar. Göçebe özne, karmaşıklık kuramının bir dalıdır ve radikal dönüşüm etiğine vurgu yapılmaya devam edilmesini teşvik eder. Bu, özne oluşumunda tarihsel olumsallığın ve kültürel kodların rolünün reddi değil, bizzat bu unsurları, kendi değişen yapıları ve bileşenleri ışığında ciddi bir güncellemeye tabi tutmak demektir. Deleuze ve Guattari'nin psikanaliz eleştirisinde vurguladığı üzere (1977) Jacques Lacan'ın sembolik kavramının, değişimini sürdüren dünyada polaroid fotoğraf kadar modası geçmiştir. İleri kapitalizmin, tam manasıyla yıkıcı bir tornadan geçirerek bunlara yatırım yaptığı bir tarihsel zamanda, aile ve diğer öznellikler-arası ilişkileri donmuş bir çerçevede yakalamaktadır. Bu sistemin biyopolitik tabiatı, 1970'lerden itibaren katlanarak artmış, yeni ve radikal öznellikler-arası ilişkilenme biçimlerine yol vermiştir. Bunun aksini söylemek, psikolojik özcülüğü kucaklamak ve psişik yaşamımızı tarihin ve toplumsal dönüşümlerin dışına çıkmakla suçlamak olacaktır. Psişemiz, öyle olsaydı, duygulanımsal, fantezi-yüklü, arzu güdümlü karmaşalarıyla, despot bir egemen gösterenin kendini çoğaltan iktidarmca şekillenen tarihsel olmayan bir libido içerisinde sonsuza kadar durağan olurdu. Bütün vitalist "maddegerçekçiler" için kendi kudretsizliğinin koşullarına çaresizce bağlı böylesi matemli bir özne imgesi, sadece olma hâlinde olduğumuz şeyin yanlış bir temsilinden ibarettir. "Şimdiye layık olmalıyız" ve bu sebeple tam da bu dünyanın öznesini cisimleştiren ve iliştirilmiş olmasını sağlayan çağdaş kültürün bir parçası olmalıyız. Gerçekten kaçış şöyle dursun, insan sonrası düşünce, çağdaş özneyi kendi tarihselliğinin koşullarına kaydeder.

Bu açıdan yaşam, ne metafizik bir mefhum ne de semiyotik bir anlamlar sistemidir; kendini ampirik edimler çokluğu üzerinden ifade eder. Yaşam, sadece yaşam olmaklığıyla, karmaşık somatik, kültürel ve teknolojik ağ sistemleri boyunca yaşamsal bilgi kodları üzerinden enerji akışlarını edimselleştirerek kendini ifade eder. İşte bu yüzden,

amor fati fikrini şimdi, burada, çoklu başkalarıyla paylaştığımız bir hayatın yaşamsal süreçlerini ve ifadesel yoğunluğunu kabul etme biçimi olarak görüyorum.

İnsan Sonrası Etik

Her türden çoklu ilişki kabiliyetlerimiz ve dilbilimsel göstergeyi pek çok güzergahta aşarak, onun ötesine geçen kodlar aracılığıyla iletişim kiplikleri üzerinden insan sonrası etik özne oluş hâlindeyiz. Kolektif tarihimizin bu tikel noktasında, ete kemiğe bürünmüş benliğimizin, zihinlerimizin ve bedenlerimizin, tek elden gerçekten neye muktedir olduğunu bilmiyoruz işte. Yoğunlukla deney etiğini kucaklayarak bulmalıyız bunu. İnsan sonrası öznelerde, ontolojik ilişkisellik biçiminde etik tahayyül canlı ve iyi durumdadır. Tekçi-olmayan özneler için sürdürülebilir bir etik, insan-olmayan "yeryüzü" ve insan-olmayan başkaları da dahil olmak üzere, bir yandan benlik-merkezli bireycilik engelini, öte yandan olumsuzluk bariyerlerini aşarak benlik ve başkaları arasında genişleyen bir karşılıklı bağlılık hissine dayanmaktadır.

Diğer bir tabirle insan sonrası olmak, insanlara karşı kayıtsız olmak veya insanlıktan çıkmak demek değildir. Aksine etik değerleri, kişinin alanıyla veya çevresel karşılıklı bağlarını da içeren genişlemiş bir topluluk hissinin refahıyla birleştirmek üzere yeni bir yol demektir. Bu, klasik hümanizmin standart çizgilerinin tanımlandığı hâliyle bireysel bir öznenin çıkarlarından veya Kantçıların ahlaki evrenselliğinden ve insan haklarını bütün türleri, sanal teşekkülleri ve hücre bileşenlerini içerecek şekilde genişletme dertlerinden (Nussbaum, 2006) tamamen farklı bir etik bağ biçimidir. İnsan sonrası kuram, aynı zamanda etik ilişkiyi, ortak projelerin ve faaliyetlerin olumlu zemininde temellendirmektedir, ortak kırılganlığın olumsuz veya tepkisel zemininde değil.

Bu özneye yönelik proje odaklı görü, her ne kadar ahlaki ve bilişsel evrenselciliği reddetse de evrenselliğe ulaşabilir. Tekil öznelerde yeni bir topluluk ve aidiyet iddiasına neden olan kuvvetli bir kolektif oluş ve ilişkisellik hissine dayalı temellendirilmiş, kısmi bir hesap ve-

rebilirlik ifadesidir. Bu yerelde konumlanmış mikro-evrenselci iddialara, Lloyd "işbirliğine dönük ahlak" demektedir (Lloyd, 1996:74). Bu yeni etiğin kriterleri şunlardır: Kâr amacı gütmeme; kolektife vurgu yapma; ilişkiselliğin ve viral bulaşmaların kabulü; potansiyel veya sanal seçeneklerle deneyler yapma ve bunları edimselleştirmeye dair çabalar; yaratıcılığın merkezi rolünü kabullenerek kuram ve pratik arasında yeni bir bağlantı. Bunlar ahlaki emirler değil, yoğunluklarla süregiden deneylere dönük dinamik çerçevelerdir. Kolektif olarak sahnelenmeleri gerekir ki, bedenlerin ne kadarını kaldırabileceğine dair üretken kartografiler yaratılabilsin. Bunlara, "sürdürülebilirlik eşikleri" dememin nedeni de budur (Braidotti, 2006). Kolektif bağlar, yeni bir duygulanımsal topluluk ve idare şekli yaratma amacını taşırlar.

İnsan sonrası göçebe etiğin mühim bir mefhumu da olumsuzluğun aşkınlığıdır. Bunun somut anlamı, yeni bir siyasi ve etik failliğin koşullarının, içinde bulunulan bağlamdan veya sahanın mevcut hâlinden koparılamayacağıdır. Mümkün gelecekler yaratmaya dönük çabalar tarafından daha önce dokunulmamış kaynakları ve görüleri harekete geçirmek ve başkalarıyla gündelik karşılıklı bağlantı pratiklerinde edimselleştirilerek olumlayıcı ve yaratıcı bir biçimde üretilmelidirler. Bu proje, görüsel bir güç veya peygambervari bir enerji gerektirmektedir, ki bunlar akademik çevrelerde ne pek öyle revaçta ne de bu zorlama küreselleşmiş "mükemmeliyet" arayışı zamanlarında bilimsel olarak çokça değer gören niteliklerdir. Bu görüşlerin artış göstermesi çağrısında bulunma hususunda, feministlerin uzun ve zengin bir jeneolojisi vardır. İlk günlerden beri Joan Kelly (1979), güçlü bir eleştirel ve eşit derecede güçlü bir yaratıcı işleve sahip çift-taraflı bir görü olarak feminist kuramı örneklendirmektedir. Bu yaratıcı boyut, o günden beri merkezi bir rol edinmiştir (Haraway, 1997, 2003; Rich, 2001) ve radikal feminizm, toplumsal cinsiyet, ırk ve sömürgecilik sonrası çalışmaların olumlayıcı ve yaratıcı özünü oluşturmaktadır. Tahayyül etmenin yaratıcı güçlerine inanç, feministlerin yaşayan, cisimleşmiş deneyimi ve öznelliği, bedensel köklerini takdir etmelerinin bir parçasını teşkil etmektedir ve feminist cisimleşmiş dişilerin olageldikleri karmaşık tekillikleri ifade

eder. Kavramsal yaratıcılık, biraz da görüsel teşvik olmaksızın hayal bile edilemez.

Peygambervari veya görüye dayalı zihinler, geleceğin düşünürleridir. Aktif bir arzu nesnesi olarak gelecek, bizi ileri taşır ve hem direnç hem de alternatiflerin tersine-edimselleşmesi çağrısında bulunan süreklilik arz eden bir şimdide, şimdi burada, aktif olmak üzere bizleri motive eder. Sürdürülebilir gelecekler özlemi, yaşanabilir bir şimdi inşa edebilir. Bu gözünü karartmak değil aktif bir yer değiştirme, derinlemesine dönüşümdür (Braidotti, 2006). Sürdürülebilir oluş veya olumsuzluğun ve şimdinin adaletsizliklerinin nitel dönüşümlerine dönük bir engel olarak şimdiye olumlayıcı bir biçimde tutunmak için peygambervari veya görüsel bir boyut gerekmektedir. Gelecek, şimdinin olumlayıcı vasfının sanal açımlanmasıdır ve gelecek nesillere yönelik yükümlülüklerimizi onurlandırır.

Olumlayıcı Siyaset

Gündelik hayatın sıradan mikro pratiklerine dayanan, umudun olumlanmasını amaçlayan kolektif projelerin peşine düşülmesi, sürdürülebilir dönüşümler belirleme, bunları devam ettirme ve planlama stratejisidir. Umudun toplumsal inşasının arkasında yatan motivasyon kaynağı, sorumluluk ve nesiller arası hesap verebilirlik hissinde temellenmektedir. Asli bir alicenaplık ve umut hissi, bunun bir parçasıdır. Umut mümkün gelecekler hayal etme biçimidir: Yaşamlarımıza nüfuz eden ve onları harekete geçiren öngörü erdemidir. Sadece toplumsal imgelemi değil, bunları destekleyen arzuların, duygulanımların ve yaratıcılığın siyasi ekonomisini de yeniden inşa etmeyi amaçlayan projeler üzerine temellenen güçlü bir motivasyon kaynağıdır.

Çağdaş insan sonrası öznellik pratikleri, eleştirel kurama daha olumlayıcı bir yaklaşıma doğru ilerlemektedir. Benliğe yönelik tekçi görülerin ve özne oluşumu süreçlerinin ereksel yorumlarının ötesinde insan sonrası düşünce çağdaş öznelerin, olumlu bir fark yaratmaya çalıştıkları değişen dünyayla senkron içerisinde olma çabalarında devam etmelerini sağlayabilir. Örneğin kurulu yöntemsel milliyetçi-

lik geleneği karşısında, Avrupa evrenselciliğini reddeden ve bunun yerine gezegen ölçeğinde çeşitliliğin sahip olduğu güce bel bağlayan farklı bir düşünce imgesi harekete geçirilebilir. Yine duygulanımsallığı, belleği ve tahayyülü, olageldiğimiz karmaşık öznelere dair yeni tasvirler ve yeni temsiller icat etme doğrultusunda göreve koşmalıyız. İnsan sonrası yeryüzü ölçeğinde bilim, milliyetçi eksene değil bağlantıların göçebe ağına toplumsal olarak kaydedilmiş ve ekolojik olarak bütünleşmiştir.

Öyleyse insan sonrası oluş, kişinin kendi bağlılık hissini ve ortak bir dünyaya, bölgesel bir mekana bağını yeniden tanımlama sürecidir: Kentsel, toplumsal, ekolojik ve gezegen ölçeğindedir. Çoklu aidiyet ekolojilerini ifade etmektedir ve kişinin duyusal ve algısal koordinatlarının, hâlâ benlik tabir ettiğimiz şeyin kolektif tabiatının ve dışa dönük yöneliminin tanınması amacıyla dönüşümünü sahnelemektedir. Bu esasen, öznenin ne hükmettiği ne de sahip olduğu, her daim bir topluluk, sürü, grup veya yığın içerisinde işgal etmekle, katetmekle yetindiği ortak bir yaşam-mekan dahilinde hareket hâlindeki bir montajdır. İnsan sonrası kuram için özne, insan-olmayan (hayvan, bitki, virüs) ağına tamamen karışmış, ona içkin transversal bir teşekküldür. *Zoe*-merkezli cisimleşmiş özne, kendisini çevre veya eko-başkalarından başlayarak, teknolojik tertibat da dahil olmak üzere, başkalarından ibaret bir çeşitliliğe karşılıklı bağlayan bulaşıcı/viral ilişkisel bağlantılarla çevrilidir.

Bu özcü-olmayan vitalizm dalı, dikey bir aşkmlık edimi olmak şöyle dursun, radikal içkinliğe mahsus temellendirme alıştırması uyarınca yeniden sahnelenen ve aşağı çekilen akılcı bilincin kibrini azaltır. Peki ya bilinç, kişinin çevresiyle ve başkalarıyla ilişkilenmesinin bilişsel bir kipliğinden ibaretse? Hayvanların içkin teknik bilgisine nazaran, ya bilinçli benlik temsili, narsist sanrılar ve buna bağlı olarak da kendi şeffaflık özlemleri tarafından köreltilmişse? Ya bilinç, nihayetinde, kendi belli belirsiz hastalığına, bu yaşama, bu *zoe*'ye, hiç izin istemeden bizi harekete geçiren kişisel olmayan kuvvete çare bulmaya muktedir değilse? *Zoe*, yaşamın ötesine geçen, ölümü kişisel olmayan bir olay olarak ele almanın yeni, vitalist bir biçimidir. Yaşama odaklanan süreç ontolojisi, insan sonrası öznenin, ne

ahlaki paniğe ne melankoliye ödün vermeden bu konumla berrak bir biçimde yüzleşmesini sağlar. Kişinin, transversal ve tekçi-olmayan öznelerin ne olmaya muktedir olduğuna dair sınırlarını yenileme ve genişletme kabiliyetini kuvvetlendiren ve sürdürülebilir kılan ilişki kipliklerine girme yönlü seküler bir etik dürtü olması iddiasındadır. Etik ideal, kişinin başkalarıyla, kendi çoklukları içerisinde, karşılıklı bağlantılarını daha çok güçlendirme ve olumlamasını sağlayacak duygulanımsal ve duyusal araçları edimselleştirir. İnsan sonrası oluş sürecini tetikleyen duygulanımsal kuvvetlerin seçimi, olumsuz tutkuların olumlu tutkulara dönüşümü aracılığıyla işleyen neşe ve olumlama etiğince düzenlenmektedir.

Dışarının, açık alanların ve cisimleşmiş sahnelemelerin felsefesi olan göçebe insan sonrası düşünce, günümüzün teknoloji dolayımındaki dünyasında, tarihsel mevkimizin açtığı dokunulmamış imkanlara bel bağlayarak, aşina olunandan uzağa nitel bir sıçrayış arayışındadır. Zamanımıza layık olma, özgürlüğümüzü artırma ve ne insanmerkezci ne de insan-biçimli olmadan, jeopolitik, ekofelsefi ve onurla *zoe*-merkezci olan bir dünyada yaşadığımız karmaşıklıklar karşısında özgürlüğümüzü ve anlayışımızı artırma biçimidir.

İnsan Sonrası, Pek İnsanca

Girişte, kişinin insan sonrasına dair hislerinin büyük ölçüde, öncelikle insanla nasıl ilişkilendiğine bağlı olduğunu söylemiştim. Bu kitap boyunca dürüstçe hümanizm karşıtı eğilimlerimden bahsettim; insan sonrasıyla alakam insanca, pek insanca, kolektif ve kişisel yoğunluğumuzu çerçevelendiren kaynaklar ve sınırlamalar karşısında hissettiğim hüsran hissiyle doğrudan ilişkilidir. Bu kitapta, yazmaya çalıştığım şeye dair bir öngörü ve sabırsızlık var. *Zoe*'nin vitalist eşitlikçiliğinin siyasi sol, feminizm ve sömürgecilik sonrası kuramın kalıntılarında bile görülen, hümanist düşünce üzerine inşa edilen insanmerkezciliğin büyüsünden kopanları etkilemesi muhtemeldir. Biyoiktidarın ucunda yaşıyorum; yani yaşayan her şeyin amansız nekro-politik tüketiminin ortasında. Buradan başlamaya kararlıyım; her şeyi kapsayan aşkın bir modelin, romantize edilmiş bir marjın

veya bütüncül bir fikrin nostaljik bir biçimde yeniden icadından değil. Şimdi, burada, kızkardeşim Dolly ve totem mabutum OnkoFare, kayıp tohumlar ve ölen türler üzerinden ve aynı zamanda hiçbir çelişkiye yer vermeksizin, *bios* ve *zoe* olarak yaşamın sersemletici, beklenmedik ve amansızca üretken biçimde direnmeye devam etme hâlleri üzerinden düşünmek istiyorum. Beni, kalpten insan sonrası bir düşünür ve uygulama hâlinde bulunan çoklu yoldaş türlerin neşeli bir üyesi kılan türden bir materyalizmdir bu (Haraway, 2003). Sözde, her şeyin veya icat ettiği bilgi ve benlik temsili biçimlerinin ölçüsü olan o "Erkekinsan" karşısında hiç mi hiç nostalji beslemiyorum. Erkekmerkezci ve Avrupamerkezci Hümanizmin tarihi gerilemesinden itibaren açılan çoklu ufukları kucaklıyorum. 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 olumlayıcı bir biçimde yeniden icat etmek için eşsiz bir fırsat olarak görüyorum. Gezegen ölçeğinde direnme ve güçlenme fırsatlarını belirleme şansıdır bu.

Bu çalışmanın son satırlarını, 2012 Londra Olimpiyatları'nın en civcivli zamanlarında yazıyorum. Bu oyunların heyecan uyandıran anlarından biri de, erkekler 100 metreyi ortalama 38 km/s hızla, 9.36 saniyede, erkekler 200 metreyi 19.32 saniyede ve takım arkadaşlarıyla beraber 4x100 metrelik bayrak koşusunu nefes kesen bir dünya rekoruna imza atacak şekilde 36.84 saniyede koşan atlet Usain Bolt'a aitti. Kavrayışımıza kafa tutacak kadar süratliydi; küresel olarak birbirine bağlı dünyanın hayal gücünü ateşledi. Her ne kadar bu olağanüstü koşucunun kişisel rekorunu birkaç saniye artırması beklense de, Usain Bolt'un "insan-üstü" performansının, şu noktada, insan bedeninin muktedir olduklarının sınırlarını aştığı genel olarak kabul görmektedir. Bu sınır, aşılamaz bir fizyolojik limit mi, kolektif olarak tepeden dayatılan bir sınırlama mı, gelmekte olan yeni bedenlerin muhtemel sömürüsünün eşiği mi, göreceğiz.

Yine aynı olimpiyat oyunlarında Güney Afrikalı atlet Oscar Pistorius yarışlara katılan ilk ampute kişi olarak tarih yazdı. Bu hakkı elde etme mücadelesi uzun ve ihtilaflı olsa ve nihayetinde hiçbir ma-

dalya alamasa da, Pistorius karbon elyaflı transtibiyal suni organlar üzerinde koşan[41] ilk geliştirilmiş insandı ve doğuştan müşkülpesent iki ayaklılar karşısında cesurca davasını savundu. Pistorius'un "başka biçimlerde insani" performansının, gelmekte olan insan sonrası şeylerin gidişatını ne ölçüde belirlediği ucu açık bir soru. Öncülük ettiği şeyin bir geleceği olup olmadığını ve ne tür senaryolara yol açabileceğini göreceğiz.

Bu büyüklükte dönüşümler karşısında yeni bir insan sonrası gündem oluşturmak aciliyet kazanmaktadır. İnsan sonrası bedenlerin sınırları ve kısıtlılıkları, hümanist ilkeler ve insanmerkezci varsayımlar, evrensellik şöyle dursun, merkeziyet dahi kazanmadan, yönetimlerin ve sivil toplumların çoklu bileşenleri boyunca kolektif karar alma ve tartışma nesnesi hâline gelmelidir. Kendimiz üzerine farklı düşünmeyi ve insan için ortak referans noktasının ana biriminin ne olduğuna dair temel düşünce şemalarımızla deneyler yapmayı artık öğrenmek durumundayız. İşte bu yüzden bu kitap boyunca öznellik mevzularında ısrarcı oldum: Şahit olduğumuz sarsıcı dönüşümleri açıklayabilmek için ortak referans noktalarımızın ve değerlerimizin belirlenmesinde yeni çerçevelere ihtiyacımız var. Bu kitap, çoklu ve diferansiyel mevkilerimizde, biz üçüncü milenyumun insan sonrası öznelerinin, zamanımızın doğurduğu güçlüklerle başa çıkma kabiliyetine tamamen sahip olduğu yönünde kuvvetli bir inanca dayanmaktadır; yeter ki bunu kolektif bir girişim ve ortak bir proje hâline getirelim. Kolektif olarak sürdürülen toplumsal ve bilimsel ilerlemelerimizin sonucunda, gözlerimizin önünde açımlanan sanal imkanlarla başa çıkmak için en iyi yol somut, edimselleştirilmiş praksistir.

İnsan cisimleşmesi ve öznelliği şu anda yoğun bir mutasyondan geçmektedir. Geçiş çağında yaşayan diğer bütün insanlar gibi bizler de nereye yöneldiğimiz hususunda her zaman berrak ve net değiliz; hatta başımıza tam olarak ne geldiğini, etrafımızda ne olup bittiğini açıklamaya bile muktedir değiliz. Bu olaylardan bazıları, dehşet ve korku içinde kalmamıza neden olurken, diğerleri keyifle sarsıyor biz-

41- Ossur şirketinin Cheetah Flex-Foot aletleridir bunlar.

leri. Sanki içinde bulunduğumuz bağlam, kolektif algı kapılarımızı çarparak açmaya devam ediyor; bizleri sessizliğin öte yanındaki kozmik enerji kükremesini duymaya, mümkün hâle gelenin ölçüsünü esnetmeye zorluyor. Hemen hemen her gün, ne de olsa rüyaların yapıldığı şeyden ibaret olduğumuzun ve yeni ihtimallerin muazzam olduğunun anımsatılması, hem heyecan verici hem de huzursuz edici. Çoğumuzun buna sırtını dönmesine, George Eliot'un da peygambervari biçimde belirttiği üzere, ahmaklığa gömülü dolanıp durmayı tercih etmesine şaşmamak lazım.

Gelin görün ki koyun Dolly bir bilimkurgu karakteri değil; gerçek bilimsel araştırmamızın, aktif bir toplumsal imgelemin ve devasa mali yatırımların bir sonucu. Her ne kadar halk arasında "Blade Runner" diye bilinse de, Oscar Pistorius elektronik koyunları falan düşlemiyor. Küresel ulaşım merkezlerini önemli metropollere bağlayan sürücüsüz trenlere artık aşinayız ve elde taşınan elektronik aletlerimiz o kadar güçlü ki, onlara güç bela ayak uydurabiliyoruz. Bedenin neye muktedir olduğuna dair insanca, pek insanca olan bu uzantılar ve iyileştirmeler, bizimle kalacak. İnsan sonrası benliklerimize yetişmeye muktedir olabilecek miyiz, yoksa yaşanan çevremizle ilişkimizde kuramsal ve imgesel bir sersemlik hâlinde kalmaya devam mı edeceğiz? Huxley'nin *Cesur Yeni Dünya*'sındaki en korkunç modernist kabusların distopik bir yorumunda değiliz. Çağdaş insanın bedensel çerçevesinde insan-ötesi bir aşkınlık sanrısı da değil bu. Kendimizi içinde bulduğumuz yeni bir durum: İnsan sonrası gezegenin içkin şimdi, buradası. Kendimize yaptığımız mümkün dünyalardan biri ve ortak çabalarımızın, kolektif hayallerimizin bir sonucu olduğu müddetçe, mümkün bütün insan sonrası dünyaların en iyisi olduğu söylenebilir pekala.

Kaynakça

Adams, Carol (2013), *Etin Cinsel Politikası: Feminist, Vejetaryen Eleştirel Kuram*, çev. Güray Tezcan ve M. E. Boyacığlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Adler, Rachel (1998), "Judaism", Alison M. Jagger ve Iris M. Young (ed.), *A Companion to Feminist Philosophy*, Oxford: Blackwell.

Agamben, Giorgio (2001), *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ansell Pearson, Keith (1997), *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Londra ve New York: Routledge.

Ansell Pearson, Keith (1999), *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*, Londra ve New York: Routledge.

Appadurai, Arjun (1998), "Dead certainty: Ethnic violence in the era of globalization", *Development and Change*, cilt 29, s. 905-25.

Arendt, Hannah (1996), *Totalitarizmin Kaynakları 1. Anti-semitizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

Arendt, Hannah (1998), *Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

Arthur, John ve Amy Shapiro (1995), *Campus Wars: Multiculturalism and the Politics of Difference*, Boulder, CO: Westwood Press.

Asimov, Isaac (1992), *Ben, Robot*, çev. Gönül Suveren, İstanbul: Altın Yayınları.

Badiou, Alain ve Slavoj Žižek (2009), *Felsefe ve Güncellik*, çev. Özgür Aktot, İstanbul: MonoKL Yayınları.

Badmington, Neil (2003), "Theorizing Posthumanism", *Cultural Critique*, cilt 53, s. 10-27.

Balibar, Etienne (2002), *Politics and the Other Scene*, Londra: Verso.

Balibar, Etienne (2004), *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Balsamo, Anne (1996), *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women*, Durham, NC: Duke University Press.

Barad, Karen (2003), "Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter", *Signs*, cilt 28, sayı 3, s. 801-31.

Barad, Karen (2007), *Meeting the Universe Half Way*, Durham, NC: Duke University Press.

Barrett, Michele (1980), *Women's Oppression Today*, Londra: Verso.

Bart, Simon, Jill Didur ve Teresa Heffernan (ed.) (2003), *Cultural Critique*, Posthümanizm Özel Sayısı, cilt 53.
Barthes, Roland (1975), *The Pleasure of the Text*, New York: Hill & Wang.
Bauman, Zygmunt (2011), *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Bauman, Zygmunt (2012), *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Bauman, Zygmunt (2004), *Europe: An Unfinished Adventure*, Cambridge: Polity.
Beauvoir, Simone de (1973), *The Second Sex*, New York: Bantam.
Beck, Ulrich (2011), *Risk Toplumu: Başka bir Modernliğe Doğru*, çev. Bülent Doğan, İstanbul: İthaki Yayınları.
Beck, Ulrich (2007), "The cosmopolitan condition: Why methodological nationalism fails", *Theory, Culture & Society*, cilt 24, sayı 7 ve 8, s. 286-90.
Beer, Gillian (1983), *Darwin's Plots: Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot and Nineteenth-Century Fiction*, Londra: Routledge & Kegan Paul.
Benhabib, Seyla (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, CA: Sage.
Benhabib, Seyla (2002), *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Benhabib, Seyla (2007), *Another Cosmopolitanism*, Oxford: Oxford University Press.
Benjamin, Jessica (1988), *The Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, New York: Pantheon.
Bennett, Jane (2001), *The Enchantment of Modern Life. Attachments, Crossings and Ethics*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Bennett, Jane (2010), *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham, NC: Duke University Press.
Berger, Anne E. ve Marta Segarra (2011), *Demenageries. Thinking (of) Animals after Derrida*, Amsterdam: Rodopi.
Bérubé, Michael ve Cary Nelson (1995), *Higher Education under Fire. Politics, Economics and the Crisis of the Humanities*, New York ve Londra: Routledge.
Bhabha, Homi K. (1994), *The Location of Culture*, Londra ve New York: Routledge.
Bhabha, Homi K. (1996a), "Unpacking my library... again", Iain Chambers ve Lidia Curti (ed.), *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, Londra ve New York: Routledge.
Bhabha, Homi K. (1996b), "Unsatisfied: Notes on vernacular cosmopolitanism", Laura Garcia Moreno ve Peter C. Pfeiffer (ed.), *Text and Nation: Cross-Disciplinary Essays on Cultural and National Identities*, Columbia, SC: Camden House.
Blanchot, Maurice (2012), *Ölüm Anım*, çev. Bahadır Turan, İstanbul: Encore.
Bono, James J., Tim Dean ve Ewa Ziarek Plonowska (2008), *A Time for the*

Humanities. Futurity and he Limits of Autonomy, New York: Fordham University Press.
Bonta, Mark ve John Protevi (2004), *Deleuze and Geophilosopby. A Guide and Glossary*, Edinburg: Edinburgh University Press.
Borradori, Giovanna (2008), *Terör Günlerinde Felsefe*, çev. Emre Barca, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları/COGITO.
Bostrom, Nick (2005), "A history of transhuman thought", *Journal of Evolution and Technology*, cilt 4, sayı 1, s. 1-25.
Bourke, Joanna (2011), *What It Means To Be Human*, Londra: Virago.
Brah, Avtar (1996), *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, New York ve Londra: Routledge.
Braidotti, Rosi (1991), *Patterns of Dissonance*, Cambridge: Polity.
Braidotti, Rosi (1994), *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contmporary Feminist Theory*, 1. baskı, New York: Columbia University Press.
Braidotti, Rosi (2002), *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge: Polity.
Braidotti, Rosi (2006), *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Cambridge: Polity.
Braidotti, Rosi (2008), "In spite of the times: the postsecular turn in feminism", *Theory, Culture & Society*, cilt 25, sayı 6, s. 1-24.
Braidotti, Rosi (2011a), *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, 2. baskı, New York: Columbia University Press.
Braidotti, Rosi (2011b), *Nomadic Theory. The Portable Rosi Bradotti*, New York: Columbia University Press.
Braidotti, Rosi ve Griets Roets (2012), "Nomadology and subjectivity: Deleuze, Guattari and critical disability studies", Dan Goodley, Bill Hughes ve Lennard Davis (ed.), *Disability and Social Theory. New Developments and Directions*, New York: Palgrave Macmillan, s. 161-78.
British Humanist Association (2007), *The Case for Secularism: A Neutral State in an Open Society*, Londra: British Humanist Association.
Brown, Wendy (2006), *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Bryld, Mettte ve Nina Lykke (1999), *Cosmodolphins. Feminist Cultural Studies of Technologies, Animals and the Sacred*, Londra: Zed.
Bukatman, Scott (1993), *Terminal Identity. The Virtual Subject in Post-Modern Science Fiction*, Durham, NC: Duke University Press.
Butler, Judith (2008), *Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları.
Butler, Judith (2005), *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları.
Butler, Judith (2004b), *Undoing Gender*, Londra ve New York: Routledge.
Carroll, Joseph (2004), *Literary Darwinism. Evolution, Human Nature and Literature*, Londra ve New York: Routledge.

Carroll, Rory (2012), "US raises a new drone generation", *The Guardian Weekly*, 10-16 Ağustos, s. 1-2.
Cartwrite, Lisa (2001), *Practices of Looking*, Oxford: Oxford University Press.
Césaire, Aimé (2006), *Sömürgecilik Üzerine Söylemler: Fransız Irkçılığının Fikri Temelleri*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.
Chakrabarty, Dipesh (2009), "The climate of history: Four theses", *Critical Inquiry*, cilt 35, s. 197-222.
Chandler, James (2004), "Critical disciplinarity", *Critical Inquiry*, cilt 30, sayı 2, s. 355-60.
Chardin de Teillard, Pierre (1959), *The Future of Man*, New York: Harper & Row.
Cheah, Pheng (2008), "Nondialectical materialism", *Diacritics*, cilt 38, sayı 1, s. 143-57.
Citton, Yves ve Frédéric Lordon (2008), *Spinoza et les Sciences Sociales*, Paris: Editions Amsterdam.
Cixious, Hélène (1997), "Mon Algeriance", *Les Inrockuptibles*, 20 Ağustos, dergi arşivi no. 115, s.70.
Cixious, Hélène (2004), *Portrait of Jacques Derrida as a Young Jewish Saint*, New York: Columbia University Press.
Clough, Patricia (2008), "The affective turn: Political economy, biomedia and bodies", *Theory, Culture & Society*, cilt 25, sayı 1, s. 1-22.
Cohen, Tom, Claire Colebrook ve J. Hillis Miller (2012), *Theory and the Disappearing Future*, New York: Routledge.
Colebrook, Claire (2000), "Is sexual difference a problem?", Ian Buchanan ve Claire Colebrook (ed.), *Deleuze and Feminist Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
Colebrook, Claire (2002), *Understanding Deleuze*, Crows Nest, NSW: Allen & Unwin.
Collini, Stefan (2012), *What Are Universities For?*, Londra: Penguin Books.
Connolly, William (1999), *Why am I not a Secularist?*, Minneapolis, MN: Minnesota University Press.
Cooper, Melinda (2008), *Life as Surplus. Biotechnology & Capitalism in te Neoliberal Era*, Seattle, WA: Washington University Press.
Cornell, Drucilla (2002), *The Ubuntu Project with Stellenbosch University*, www.fehe.org/index.php?id=281 (2 Ocak 2007 tarihinde ulaşılmıştır).
Coward, Rosalind (1983), *Patriarchal Precedents*, Londra ve New York: Routledge.
Coward, Rosalind ve John Ellis (2008), *Dil ve Maddecilik*, çev. Veysel Kılıç, İstanbul: Toroslu Kitaplığı.
Crary, Jonathan (2001), *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle and Modern Culture*, Boston, MA: MIT.
Crenshaw, Kimberle (1995), "Intersectionality and identity politics. Learning from violence against women of colour", Kimberle Crenshaw, Neil

Gotanda, Gary Peller ve Kendall Thomas (ed.), *Critical Race Theory*, New York: The New Press.
Critchley, Simon (2008), *The Book of Dead Philosophers*, Londra: Granta.
Daly, Mary (1973), *Beyond God of the Father: Towards a Theory of Women's Liberation*, Boston, MA: Beacon.
Damasio, Antonio (2003), *Looking for Spinoza*, Orlando, FL: Harcourt, Inc.
Daston, Lorraine (2004), "Whiter Critical Inquiry?", *Critical Inquiry*, cilt 30, sayı 2, s. 361-4.
Daston, Lorraine ve Peter Galison (2007), *Objectivity*, New York: Zone.
Davies, Tony (1997), *Humanism*, Londra: Routledge.
Davis, Angela (1993), *Kadınlar, Irk ve Sınıf*, çev. İnci Çeliker, İstanbul: Sosyalist Yayınlar.
Davis, Lennard J., (ed.) (1997), *The Disability Studies Reader*, New York ve Londra: Routledge.
Dawkins, Richard (2014), *Gen Bencildir*, çev. Tunç Tuncay Bilgin, İstanbul: Kuzey Yayınları.
De Landa, Manuel (2002), *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Londra: Continuum.
Deleuze, Gilles (2000), *Nietzsche ve Felsefe*, çev. Ferhat Taylan, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
Deleuze, Gilles (2006), *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
Deleuze, Gilles (1990a), *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York: Zone.
Deleuze, Gilles (1990b), *The Logic of Sense*, New York: Columbia University Press.
Deleuze, Gilles (2007), *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Bağlam Yayınları.
Deleuze, Gilles (1994), *Difference and Repetition*, Londra: Athlone.
Deleuze, Gilles (1995), "L'immanence: une vie..." *Philosophie*, cilt 47,s. 3-7.
Deleuze, Gilles ve Felix Guattari (2012), *Anti Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni Cilt 1*, çev. Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan, Mustafa Yiğitalp, İstanbul: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
Deleuze, Gilles ve Felix Guattari (1987), *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, MN: Minnesota University Press.
Deleuze, Gilles ve Felix Guatttari (1994), *What is Philosophy?*, New York: Columbia University Press.
Delphy, Christine (1984), *Close to Home. A Materialist Analysis of Women's Oppression*, Amherst, MA: Massachusetts University Press.
Derrida, Jacques (1992), *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
Derrida, Jacques (2001a), *Writing and Difference*, New York: Routledge.
Derrida, Jacques (2001b), *The Work of Mourning*, Chicago, IL: Chicago University Press.

Derrida, Jacques (2006), "Is there a philosophical language?", Lasse Thomassen (ed.), *The Derrida-Habermas Reader*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
Dijck, Jose van (2007), *Mediated Memories in the Digital Age*, Stanford, CA: Stanford University Press.
Diken, Bülent (2004), "From refugee camps to gated communities: Biopolitics and the end of the city", *Citizenship Studies*, cilt 8, sayı 1, s. 83-106.
Donoghue, Frank (2008), *The Last Professors: The Corporate University and the Fate of the Humanities*, New York: Fordham University Press.
Donovan, Josephine ve Carol J. Adams (ed.) (1996), *Beyond Animal Rights. A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, New York: Continuum.
Donovan, Josephine ve Carol J. Adams (ed.) (2007), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, New York: Columbia University Press.
Duffield, Mark (2008), "Global civil war: the non-insured, international containment and post-interventionary society", *Journal of Refugee Studies*, cilt 21, s. 145-65.
Economist, The (2012), Technology Quarterly: "Robots on the frontline", 2 Haziran, s. 4-20.
Eisenstein, Zillah (1998), *Global Obscenities. Patriarchy, Capitalism and the Lure of Cyberfantasy*, New York: New York University Press.
Eliot, George (1973), *Middlemarch*, Londra: Penguin Books.
Eliot, George (2003), *The Mill on the Floss*, Londra: Penguin Books.
Esposito, Roberto (2008), *Bios. Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis, MN: Minnesota University Press.
Fanon, Frantz (2009), *Siyah Deri, Beyaz Maske*, çev. Cahit Koytek, İstanbul: Versus Yayıncılık.
Firestone, Shulamith (1970), *Cinselliğin Diyalektiği*, çev. Yurdanur Salman, İstanbul: Payel Yayınevi.
Foucault, Michel (2000), *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Kitabevi.
Foucault, Michel (1977), *Discipline and Punish*, New York: Pantheon.
Foucault, Michel (2003), *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Franklin, Jonathan (2012), "Drones used by whaling's foes", *The Guardian Weekly*, 6 Ocak 2014.
Franklin, Sarah (2007), *Dolly Mixtures*, Durham, NC: Duke University Press.
Franklin, Sarah, Celia Lury ve Jackie Stacey (2000), *Global Nature, Global Culture*, Londra: Sage.
Fraser, Mariam, Sarah Kember ve Celia Lury (ed.) (2006), *Inventive Life. Approaches to the New Vitalism*, Londra: Sage.
Freud, Sigmund (2000), *Bir Yanılsamanın Geleceği*, çev. Hasan İlhan, Ankara: Alter Yayınları.
Fukuyama, Francis (1989), "The end of history?", *National Interest*, cilt 16, 3-18.

Fukuyama, Francis (2003), *İnsan-ötesi Geleceğimiz*, çev. Çiğdem Aksoy Fromm, Ankara: ODTÜ Yayınları.
Galison, Peter (2004), "Specific theory", *Critical Inquiry*, cilt 30, sayı 2, s. 379-83.
Gatens, Moira ve Genevieve Lloyd (1999), *Collective Imaginings: Spinoza, Past and the Present*, Londra ve New York: Routledge.
Gill, Rosalind (2010), "Breaking the silence: the hidden injuries of the neoliberal universities", Rosalind Gill ve Roisin Ryan Flood (ed.), *Secrecy and Silence in the Research Process: Feminist Reflections*, Londra ve New York: Routledge.
Gilroy, Paul (2000), *Against Race. Imaging Political Culture beyond the Colour Line*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Gilroy, Paul (2005), *Postcolonial Melancholia*, New York: Columbia University Press.
Gilroy, Paul (2010), *Darker Than Blue*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Glissant, Edouard (1997), *Poetics of Relation*, Ann Arbor, MI: Michigan University Press.
Glotfelty, Cheryll ve Harold Fromm (ed.) (1996), *The Ecocriticism Reader*, Athens, GA: Georgia University Press.
Gould, Stephen Jay ve Rosamond Wolff Purcell (2000), *Crossing Over. Where Art and Science Meet*, New York: Three Rivers.
Gray, John (2008), *Saman Köpekler: İnsanlar ve Diğer Hayvanlar Üzerine Düşünceler*, çev. Dilek Şendil, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları/COGITO.
Grewal, Inderpal ve Caren Kaplan (ed.) (1994), *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, Minneapolis, mn: Minnesota University Press.
Griffin, Gabriele ve Rosi Braidotti (2002), *Thinking Differently. A Reader in Europen Women's Studies*, Londra: Zed.
Gross, Aaron ve Anne Vallely (2012), *Animals and the Human Imagination: A Companion to Animal Studies*, New York: Columbia University Press.
Grosz, Elizabeth (1994), *Volatile Bodies. Towards a Corporeal Feminism*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
Grosz, Elizabeth (2004), *The Nick of Time*, Durham, NC: Duke University Press.
Grosz, Elizabeth (2011), *Becoming Undone*, Durham, NC: Duke University Press.
Guattari, Felix (1995), *Chaosmosis. An Ethico-aesthetic Paradigm*, Sidney: Power.
Guattari, Felix (2000), *Üç Ekoloji*, çev. Ali Akay, İstanbul: Bağlam Yayınları.
Gunew, Sneja (2004), *Haunted Nations. The Colonial Dimension of Multiculturalism*, Londra: Routledge.
Habermas, Jürgen (2001), *The Post-National Constellation*, Cambridge: Polity.

Habermas, Jürgen (2003), *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Öktem, İstanbul: Everest Yayınları.
Habermas, Jürgen (2008), "Notes on a post-secular society", *New Perspectives Quarterly*, cilt 25, sayı 4, s. 17-29.
Halberstam, Judith ve Ira Livingston (ed.) (1995), *Post-human Bodies*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
Halsey, Mark (2006), *Deleuze and Environmental Damage*, Londra: Ashgate.
Hanafin, Patrick (2010), "On reading 'Transpositions': a response to Rosi Braidotti's 'Transpositions: On Nomadic Ethics'", *Subjectivities*, sayı 3, s. 131-6.
Haraway, Donna (2006), *Siborg Manifestosu*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı.
Haraway, Donna (1988), "Situated knowledges. The science question in feminism as a site of discourse on the privilege of partial perspective", *Feminist Studies*, cilt 14, sayı 3, s. 575-99.
Haraway, Donna (1992), "The promises of monsters. A regenerative politics for inappropriate/d others", Lawrence Grossberg, Cary Nelson ve Paula Treichler (ed.), *Cultural Studies*, Londra ve New York: Routledge.
Haraway, Donna (1997), *Modest Witness@Second_Millennium, FemaleMan_Meets_OncoMouseTM*, Londra ve New York: Routledge.
Haraway, Donna (2003), *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*, Chicago, IL: Prickly Paradigm.
Haraway, Donna (2006), "When we have never been human, what is to be done?", *Theory, Culture & Society*, cilt 23, sayı 7 ve 8, s. 135-58.
Harding, Sandra (1986), *The Science Question in Feminism*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
Harding, Sandra (1991), *Whose Science? Whose Knowledge?*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
Harding, Sandra (1993), *The "Racial" Economy of Science*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
Harding, Sandra (2000), *The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist Language and Politics*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Hardt, Michael ve Antonio Negri (2001), *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Hardt, Michael ve Antonio Negri (2004), *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Hartsock, Nancy (1987), "The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism", Sandra Harding (ed.), *Feminism and Methodology*, Londra: Open University Press.
Hayles, Katherine (1999), *How we Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago, IL: Chicago University Press.
Hill Collins, Patricia (1991), *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, New York ve Londra: Routledge.

Hobsbawn, Eric (2006), *Kısa 20. Yüzyıl: Aşırılıklar Çağı*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Everest Yayınları.
Holland, Eugene (2011), *Nomad Citizenship*, Minneapolis, MN: Minnesota University Press.
hooks, bell (1981), *Ain't I a Woman*, Boston, MA: South East.
hooks, bell (1990), "Postmodern blackness", *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*, Toronto: Between the Lines.
Huntington, Samuel (2002), *Medeniyetler Çatışması*, çev. Cem Soydemir ve Mehmet Turan, İstanbul: Okuyan Us Yayınları.
Husserl, Edmund (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, IL: Northwestern University Press.
Huyssen, Andreas (1986), *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
Irigaray, Luce (1985a), *Speculum of the Other Woman*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
Irigaray, Luce (1985b), *This Sex Which is Not One*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
Irigaray, Luce (1993), *An Ethics of Sexual Difference*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
Jones, Caroline A. ve Peter Galison (ed.) (1998), *Picturing Science, Producing Art*, New York ve Londra: Routledge.
Jordanova, Ludmilla (1989), *Sexual Visions: Images of Gender in Science and Medicine between the Eighteenth and Twentieth Centuries*, Londra: Macmillan.
Judt, Tony (2009), *Savaş Sonrası: 1945 Sonrası Avrupa Tarihi*, çev. Dilek Şendil, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
Kant, Immanuel (1992), *The Conflict of the Faculties*, Lincoln, NE: Nebraska University Press.
Keller, Catherine (1998), "Christianity", Alison M. Jaggar ve Iris M. Young (ed.), *A Companion to Feminist Philosophy*, Oxford: Blackwell.
Keller, Evelyn Fox (1983), *A Feeling for the Organism*, New York: Henry Holt.
Keller, Evelyn Fox (2007), *Toplumsal Cinsiyet ve Bilim Üzerine Düşünceler*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları.
Keller, Evelyn Fox (1995), *Refiguring Life: Metaphors of Twentieth Century Biology*, New York: Columbia University Press.
Keller, Evelyn Fox (2002), *Making Sense of Life*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Kelly, Joan (1979), "The double-edged vision of feminist theory", *Feminist Studies*, cilt 5, sayı 1, s. 216-27.
Kerr, Clark (2001), *The Uses of the University*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Kristeva, Julia (2009), *Korkunun Güçleri: İğrençlik Üzerine Deneme*, çev. Nilgün Tutal, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Kristeva, Julia (1991), *Strangers to Ourselves*, New York: Columbia Univer-

sity Press.
Kung, Hans (1998), *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, Oxford: Oxford University Press.
La Mettrie, Julien (1996), *Machine Man and Other Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.
Lambert, Gregg (2001), *Report to the Academy*, Aurora, CO: The Davis Group.
Laplanche, Jean (1976), *Life and Death in Psychoanalysis*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
Latour, Bruno (2008), *Biz Hiç Modern Olmadık: Simetrik Antropoloji Denemesi*, çev. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayınları.
Law, John ve John Hassard (ed.) (1999), *Actor Network Theory and After*, Oxford: Blackwell.
Lazzarato, Maurizio (2004), *Les revolutions du capitalisme*, Paris: Seuil.
Lloyd, Genevieve (1999), *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Lloyd, Genevieve (1994), *Part of Nature: Self-knowledge in Spinoza's Ethic*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
Lloyd, Genevieve (1996), *Spinoza and the Ethics*, Londra ve New York: Routledge.
Lorde, Audre (1984), *Sister Outsider*, Trumansburg, NY: Crossing.
Lovelock, James (1979), *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford: Oxford University Press.
Lury, Celia (1998), *Prosthetic Culture. Photography, Memory and Identity*, Londra ve New York: Routledge.
Lyotard, Jean-François (1983), *The Differend. Phrases in Dispute*, Minneapolis, MN: Minnesota University Press.
Lyotard, Jean-François (1989), *The Inhuman: Reflections on Time*, Oxford: Blackwell.
Lyotard, Jean-François (2013), *Post-modern Durum Bilgi Üzerine Bir Rapor*, çev. İsmet Birkan, İstanbul: Bilgesu Yayıncılık.
MacCormack, Patricia (2008), *Cinesexualities*, Londra: Ashgate.
MacCormack, Patricia (2012), *Posthuman Ethics*, Londra: Ashgate.
MacPherson, Crawford B. (1962), *The Theory of Possessive Individualism*, Oxford: Oxford University Press.
McNeil, Maureen (2007), *Feminist Cultural Studies of Science and Technology*, Londra: Routledge.
Macherey, Pierre (2013), *Hegel ve/veya Spinoza*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
Mahmood, Saba (2005), *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Malraux, André (2003), *İnsanlık Durumu*, çev. Ali Berktay, İstanbul: İletişim Yayıncılık.
Mandela, Nelson (1994), *Long Walk to Freedom*, Londra ve New York: Litt-

le Brown & Co.
Margulis, Lynn ve Dorion Sagan (1995), *What is Life?*, Berkeley, CA: California University Press.
Marks, John (1998), *Gilles Deleuze. Vitalism and Multiplicity*, Londra: Pluto.
Massumi, Brian (1992), "Everywhere you want to be: Introduction to fear", *PLI- Warwick Journal of Philosophy*, cilt 4, sayı 1 ve 2, s. 175-216.
Massumi, Brian (1998), "Requiem for our prospective dead! Toward a participatory critique of capitalist power", Eleanor Kaufman ve Kevin Jon Heller (ed.), *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*, Minneapolis, MN: Minnesota University Press.
Massumi, Brian (2002), *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Durham, NC: Duke University Press.
Maturana, Humberto ve Françisco Varela (1972), *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Dordrecht: Reidel.
Mbembe, Achille (2003), "Necropolitics", *Public Culture*, cilt 15, sayı 1, s. 11-40.
Menand, Louis (ed.) (1996), *The Future of Academic Freedom*, Chicago, IL: Chicago University Press.
Mies, Maria ve Vandana Shiva (1993), *Ecofeminism*, Londra: Zed.
Mitchell, Juliet (1974), *Psychoanalysis and Feminism*, New York: Pantheon.
Mol, Annemarie (2002), *The Body Multiple*, Durham, NC: Duke University Press.
Moore, Henrietta (2007), *The Subject of Anthropology*, Cambridge: Polity.
Moore, Henrietta (2011), *Still Life. Hopes, Desires and Satisfactions*, Cambridge: Polity.
Morin, Edgar (1987), *Penser l'Europe*, Paris: Gallimard.
Moulier Boutang, Yann (2012), *Cognitive Capitalism*, Cambridge: Polity.
Naess, Arne (1977a), "Spinoza and ecology", Siegfried Hessing (ed.), *Speculum Spinozanum (1877-1977)*, Londra: Routledge ve Kegan Paul.
Naess, Arne (1977b), "Through Spinoza to Mahayana Buddhism or through Mahayana Buddhism to Spinoza?", Jon Wetlesen (ed.), *Spinoza's Philosophy of Man*, Oslo: Universitetforlaget.
Nava, Mica (2002), "Cosmopolitan modernity", *Theory, Culture & Society*, cilt 19, sayı 1 ve 2, s. 81-99.
Negri, Antonio (2005), *Yaban Kuraldışılık Spinoza Metafiziği ve Siyasetinin Gücü*, çev. Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
Newman, John (1907), *The Idea of a University*, Londra: Longmans, Green & Co.
Nussbaum, Martha C (1999), *Cultivating Humanity: a Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Nussbaum, Martha C. (2006), *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Nussbaum Martha (2010), *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Orwell, George (2001), *Hayvan Çiftliği*, çev. Celal Üster, İstanbul: Can Yayınları.
Parikka, Jussi (2010), *Insect Media. An Archeology of Animals and Technology*, Minneapolis, Minnesota University Press.
Parisi, Luciana (2004), *Abstract Sex. Philosophy, Bio-Technology and the Mutation of Desire*, Londra: Continuum.
Passerini, Luciana (ed.) (1998), *Identità Culturale Europea. Idee, Sentimenti, Relazioni*, Floransa: La Nuova Italia.
Patton, Paul (2000), *Deleuze and the Political*, Londra ve New York: Routledge.
Peterson, Christopher (2011), "The posthumanism to come", *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, cilt 16, sayı 2, s. 127-41.
Phillips, Adam (1999), *Darwin's Worms*, Londra: Faber & Faber.
Phillips, John, Andrew Benjamin, Ryan Bishop, Li Shiqiao, Esther Lorez, Liu Xiaodu ve Meng Yan (2011), "The twenty-kilometer university. Knowledge as infrastructure", *Theory, Culture & Society*, cilt 28, sayı 7 ve 8, s. 287-320.
Pick, Anat (2011), *Creaturely Poetics: Animality and Valnurability in Literature and Film*, New York: Columbia University Press.
Plumwood, Val (2004), *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları.
Plumwood, Val (2003), *Environmental Culture*, Londra: Routledge.
PMLA (*Publications of the Modern Language Association of America*) (2009), Hayvan araştırmaları üzerine özel sayı, PMLA, cilt 124, sayı 2.
Protevi, John (2009), *Political Affect*, Minneapolis, MN: Minnesota University Press.
Rabinow, Paul (2003), *Anthropos Today*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Rapp, Rayna (2000), *Testing Women, Testing the Foetus*, New York: Routledge.
Readings, Bill (1996), *The University in Ruins*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Rich, Adrienne (1987), *Blood, Bread and Poetry*, Londra: Virago.
Rich, Adrienne (2001), *Arts of the Possible: Essays and Conversations*, New York: W.W. Norton.
Roberts, Celia ve Adrian Mackenzie (2006), "Science: Experimental sensibilities in practice", *Theory, Culture & Society*, cilt 23, sayı 2 ve 3, s. 157-82.
Rorty, Richard (1996), "Does academic freedom have philosophical presuppositions?", Louis Menand (ed.) *The Future of Academic Freedom*, Chicago, IL: Chicago University Press.
Rose, Nicholas (2007), *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-first century*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Rossini, Manuela ve Tom Tyler (ed.) (2009), *Animal Encounters*, Leiden: Brill.

Rothberg, Michael (2009), *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford, CA: Stanford University Press.
Rowbotham, Sheila (1973), *Women, Resistance and Revolution*, New York: Random House.
Russell, Bertrand (1963), *Has Man a Future?*, Harmondsworth: Penguin Books.
Said, Edward (2003), *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları.
Said, Edward (1996), "Identity, authority and freedom: The potentate and the traveller", Louis Menand (ed.) *The Future of Academic Freedom*, Chicago, IL: Chicago University Press.
Said, Edward (2005), *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Yayınları.
Sartre, Jean-Paul (2007), Önsöz, Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, İstanbul: Versus Yayınları.
Schussler Fiorenza, Elizabeth (1983), *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York: Crossroads.
Scott, Joan (1996)," Academic freedom as an ethical practice", Louis Menand (ed.), *The Future of Academic Freedom*. Chicago, IL: Chicago University Press.
Searle, John R (1995), "Postmodernism and the Western rationalist tradition", John Arthur ve Amy Shapiro (ed.), *Campus Wars*, Boulder, CO: Western.
Shhiva, Vandana (1997), *Biopiracy. The Plunder of Nature and Knowledge*, Boston, MA: South End.
Sloterdijk, Peter (2009), "Rules for the Human Zoo: a response to the 'Letter on Humanism'", *Environment and Planning D: Society and Space*, sayı 27, s. 12-28.
Smelik, Anneke ve Nina Lykke (ed.) (2008), *Bits of Life. Feminism at the Intersection of Media, Bioscience and Technology*, Seattle, WA: Washington University Press.
Sobchack, Vivian (2004), *Carnal Thoughts*, Berkeley, CA: California University Press.
Socal, Alan ve Jean Bricmont (1998), *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York: Picador.
Solzhenitsyn, Alexandr (1974), *The Gulag Archipelago*, New York: Harper & Row.
Soper, Kate (1986), *Humanism and Anti-Humanism*, LaSalle, IL: Open Court.
Spivak, Gayatri Chakravorty (1987), *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Londra: Methuen.
Spivak, Gayatri Chakravorty (1999), *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Stacey, Jackie (1997), *Teratologies. A Cultural Study of Cancer*, Londra ve New York: Routledge.
Stafford, Barbara (1999), *Visual Analogy: Consciousness as the Art of Connecting*, Cambridge, MA: MIT.
Starhawk (1999), *The Spiral Dance*, San Francisco, CA: Harper.
Stengers, Isabelle (1987), *D'une science à l'autre. Des concepts nomades*, Paris: Seuil.
Stengers, Isabelle (1997), *Power and Invention. Situationg Science*, Minneapolis, MN: Minnesota University Press.
Stengers, Isabelle (2000), *The Invention of Modern Science*, Minneapolis, MN: Minnnesota University Press.
Strathern, Marilyn (1992), *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
Tayyab, Basharat (1998), "Islam", Alison M. Jaggar ve Iris M. Young (ed.), *A Comparison to Feminist Philosophy*, Oxford: Blackwell.
Terranova, Tiziana (2004), *Network Culture*, Londra: Pluto.
Todorov, Tzvetan (2002), *Imperfect Garden. The Legacy of Humanism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Verbeek, Peter Paul (2011), *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*, Chicago, IL: Chicago University Press.
Villiers de l'Isle-Adam, Auguste (1977), *L'Eve future*, Paris: José Corti.
Virilio, Paul (2002), *Desert Screen: War at the Speed of Light*, Londra: Continuum.
Virno, Paolo (2013), *Çokluğun Grameri*, çev. Münevver Çelik, Volkan Kocagül, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
Waal, Frans de (1996), *Good Natured*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Waal, Frans de (2006), *Primates and Philosophers*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Waal, Frans de (2014), *Empati Çağı: Daha Anlayışlı Bir Toplum için Doğadan Dersler*, çev. Kadir Yılmaz, İstanbul: Akılçelen Kitaplar.
Wadud, Amina (1999), *Qur'an and Woman: Re-reading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford: Oxford University Press.
Walker, Alice (1984), *In Search of Our Mother's Gardens*, Londra: Women's Press
Ware, Vron (1992), *Beyond the Pale. White Women, Racism and History*, Londra: Verso.
Werbner, Pnina (2006), "Vernacular cosmopolitanism", *Theory, Culture & Society*, cilt 23, sayı 2 ve 3, s. 496-8.
Wernick, Andrew (2006), "University", *Theory, Culture & Society*, cilt 23, sayı 2 ve 3, s. 557-79.
West, Cornell (1994), *Prophetic Thought in Postmodern Times*, Monroe, ME: Common Courage.
Whimster, Sam (2006), "The human sciences", *Theory, Culture & Society*, cilt

23, sayı 2 ve 3, s. 174-6.
Wolfe, Cary (ed.) (2003), *Zoontoologies. The Question of the Animal*, Minneapolis, MN: Minnesota University Press.
Wolfe, Cary (2010a), *Posthumanities*, http: www.carywolfe.com/post_about.html (2 Ocak 2012'de erişilmiştir).
Wolfe, Cary (2010b), *What is Posthumanism?*, Minneapolis, MN: Minnesota University Press.
Zylinska, Joanna (2009), *Bioethics in the Age of New Media*, Boston, MA: MIT.

Dizin

acı 123, 147, 163-164, 185
Adli dönüm noktası 135
Afganistan 17, 139
Afrika Humanizmi 57
Afrikalı Amerikalılar 167
Agamben, Georgio 134-135, 142
agnatoloji 39
Aion 144, 148, 181
akıl 30, 39, 56-59, 96, 122, 159, 192
  aşkın 90, 94, 159, 166, 205, 210
akılcılık 23, 88, 191-192, 210
aklın Erkekinsanı 185
aktivizm 13, 22, 89
algılanamaz-oluş 151-152, 184
Althusser, Louis 62, 68
Amerikan Temel Bilimler koleji 190
amor fati 146, 151, 207
Anderson, Laurie 198
Ansell Pearson, Keith 106, 174
Antartika 141
antropoloji 44, 59, 77, 79, 89, 122, 168, 171, 185
antropos 72, 77-80, 87, 91, 94, 100, 107, 123, 167, 172, 189
Appadurai, Arjun 138
Arendt, Hannah 134, 165
arzu 22, 26, 37, 48, 51, 63, 65, 68, 99, 101-102, 105, 112, 119, 122-123, 143, 148-152, 206, 209
Asimov, Isaac 54-55
Asya 22, 195, 197
aşkınlık 68, 151, 210, 214
  tekno-aşkınlık 109, 127
ateizm 42-43
Avatar 81, 109
Avrupa Birliği 17-18, 165, 168
Avrupalılar 35-36, 58
Avrupamerkezcilik
  ve Hümanizm 38, 58, 62, 64, 169, 212
  ve sömürgecilik 26, 35, 58, 64
  ve Beşeri Bilimler 25, 147, 193, 205
Auvinen, Pekka-Eric 16, 26, 204
Aydınlanma 11, 27, 43, 47-48, 57-59, 80, 88, 95, 162
ayrımcılık 37, 177
azınlık-oluş 49, 65, 101

Badiou, Alain 15
Badmington, Neil 39
baby boomers 27
baskı 95, 108, 142
Bauman, Zygmunt 63, 124
Balsamo, Anne 108, 127
Barad, Karen 131, 174-175
Beauvoir, Simone de 13, 29-33, 43, 46, 165
beden-makine 114, 154
Beer, Gillian 170
"bekar makineler" 103, 121
belirsizlik, ontolojik 16
bell hooks 44
bellek 180-184
Benhabib, Seyla 64, 134, 15
Benjamin, Walter 198

Berger, Anne E. 80
Bergson, Henri 183
Bhabha, Homi K. 50, 57, 160
bilim, bilişsel 20, 69, 71
bilim, "minör" 181, 188
bilim, "Asil" 181, 188
bilim ve teknoloji çalışmaları 49-51, 53-54, 89
bilimkurgu 55, 70, 139, 214
"bilim savaşları" 167
bilinç 25, 39, 46, 53, 88-89, 92, 103, 114, 125, 148, 150, 153, 168, 186, 210
bilgi 14-16, 18, 21-22, 35, 38-39, 51, 55, 60, 62-63, 69, 71-76, 78, 101-102, 107, 109, 114, 122, 131, 133, 153, 161, 167-173, 175, 177, 180, 186, 189, 191, 193, 195-202, 205-206, 210, 212
bilgi-eğlence 18, 127, 138
bireycilik 40, 61, 73, 99, 113, 207
  liberal 27, 34, 50, 109, 114, 180
Bir-olmayan 112
Birleşmiş Milletler 197
biyoçeşitlilik 156
biyoetik 130
biyogenetik 12, 14, 16-18, 61, 66, 70-78, 85, 87, 99, 107, 113, 126, 131-133, 157, 161-162, 201
biyoiktidar 19, 73, 100, 109, 125, 130-131, 133-136, 143, 155, 211
biyokorsanlık 107, 125, 132
Biyopolitika 52, 102, 107, 110, 125, 129-136, 144-145, 156, 206
biyoteknoloji 17-18, 51, 71, 73, 78, 82, 106, 109, 126, 131, 153, 171, 188
biyotoplumsallık 52
Bolt, Usain 212
Bono, James J. 161, 167
Bonta, Mark 188
Borges, Jorge Louis 80
Brah, Avtar 57
Breivik, Anders Behring 204
Bricmont, Jean 167
Bryld, Mette 171
BSE 17, 178
Budizm 44

Carter, Jimmy 141
Cartwright, Lisa 171
Césaire, Aimé 57, 124
cinsellik 37, 44, 66
cisimleşme
  makine-oluş 103, 108, 116
  ve feminizm 32, 46, 79, 111, 131, 163, 197
Chakrabarty, Dipesh 95-96, 100, 125, 177
Chandler, James 160
Chomsky, Noam 138
Chronos 144, 148, 181
cinsiyetçilik 89
Cixous, Hélene 36, 44
Clough, Patricia 74-75, 102, 131-133, 174
Cohen, Tom 14
Colebrook, Claire 8, 14, 93, 112, 174
Collini, Stefan 197, 199-202
Connolly, William 144
Conrad, Joseph 157
Cooper, Melinda 73-74, 131
Crary, Jonathan 171

çeşitlilik 38, 160, 210
çocuklar 27, 43, 126, 156
"çoklu-versite" 195-196, 198, 201-202

Daily Telegraph 19
Daly, Mary 43
Darwin, Charles 28, 162-163, 170
Daston, Lorraine 172-173, 186
Davies, Tony 25-26, 62, 198
Dawkins, Richard 42, 62
de Gaulle, General Charles 29
De Landa, Manuel 107, 174, 187
Deleuze, Gilles 67-68, 77-78, 87, 97-98, 100, 103, 116, 121, 132, 135, 144, 146, 182-183, 186-188, 205-206
Derrida, Jacques 34-35, 41, 44, 80, 116
Descartes, René 68
Dewey, John 193
dışlama 25, 30, 37, 58, 100, 108, 160
din 42, 45, 47
disiplinler ötesi 70, 162, 180, 185, 201
ayrıca bkz. disiplinlerarasılık
diyalektik karşıtlıklar 68
Dick, Philip K. 84
"differend" 164
Diken, Bülent 142
disiplinlerarasılık 194
doğa-kültür sürekliliği 12-13, 73-74, 77, 90, 93, 103, 116, 126, 151
doğal hukuk 11, 74
doğrusal-olmama 180-181, 183
doxa 14, 99, 104, 116
Duffield, Mark 42
duygular 45, 88-90
duygulanımsallık 37, 112

Eisenstein, Zillah 125
eksiklik 112, 172, 205-206
Eliot, George 67, 69, 146, 182, 214
ekoeleştiri 163
ekofelsefe 60, 116
ekolojik hümanizm sonrası 60
ekozofi 103, 110, 154, 161, 186
eleştirel hümanizm sonrası 57-59, 61-62
eleştirel kuram 15, 28-29, 49, 57, 64, 79, 92-9, 99-100, 105, 114, 131, 143-144, 148-149, 153, 155, 157, 164, 167-168, 180-181, 185-189, 204, 209
empati 37, 88-91
emperyalizm 29, 96
endüstrileşme 65, 92, 96, 120
entelektüalizm karşıtlığı 14
epistemoloji 15, 22, 27, 32-33, 35, 44, 49, 51, 59, 88, 91, 160-161 164, 169, 171-175, 194
ayrıca bkz. bilgi
erillik 34, 36, 39, 62, 79, 101
"Erkekinsan" 34, 36-42, 48, 59, 62, 75-77
"Eski Erkekinsan" 77
eşitsizlikler 13, 32, 124, 129
etik
olumlayıcı 144, 159
insan sonrası 60-61, 112, 123, 153, 206-207
değerler 38, 60, 79, 155, 207
hesap verebilirlik 114-117, 180
etnisite 36, 99, 179, 192, 201
evrenselcilik 50, 57, 65, 180
evrim 14, 36, 70, 74, 76, 89-90, 93, 106-107, 119-120, 128, 155, 162-163, 167, 170, 175, 179

Facebook 74
faillik 41, 46, 55-56, 70, 130, 182
fallus merkezci mantık 80

Fanon, Frantz 35, 57, 124
Faşizm 25, 27-28, 58-59, 194
Federal Havacılık İdaresi 141
feminizm/feminist 11, 27, 32, 34-36, 38-39, 42-46, 50, 57-60, 63, 88-89, 92, 96, 99, 101, 111-112, 131, 160-161, 164-165, 168, 171, 180, 184, 193, 201, 205, 208, 211
feminizm sonrası 60
Foucault, Michel 28, 33, 35-36, 38, 62, 73, 97, 109, 125, 129-136, 160, 167-168, 171
Fransa 25, 29-30, 33, 68
Franklin, Sarah 51, 53, 71, 82, 141, 171
Fraser, Mariam 107, 171
Freud, Sigmund 28, 42, 111, 123
Fukuyama, Francis 15, 39, 76

"Gaia" hipotezi 96
Galas, Diamanda 40
Galison, Peter 9, 170, 174, 186
Gatens, Moira 101
Gibson, William 62, 102
Gill, Rosalind 200
Gilroy, Paul 9, 39, 58-59, 71, 101, 110, 116, 131, 184
Glissant, Edoourd 57, 135, 147
Gould, Stephen Jay 170
göçebe kuram 49, 181, 184
göçebe özne 61, 99, 104, 163, 180, 205-206
göçmenler 47, 64, 142
görecelik 61
Gray, John 41
Grosz, Elizabeth 109, 131, 163, 174
Guardian 17, 140-141
Guardian Weekly 17-18
Guattari, Felix 38, 59, 65, 67, 72, 77-78, 87, 97-98, 103, 106, 110, 117, 121, 135, 144, 175, 183, 186-187, 205-206
güvensizlik 20, 94, 174, 185

Habermas, Jürgen 12, 42, 64, 76, 165
hakikat 31, 38-39, 179, 182, 189, 191-192, 199
Halsey, Mark 132
Hanafin, Patrick 143-144
Haraway, Donna 18, 32, 44, 62, 70, 76, 81-83, 86, 109, 114, 116, 131, 171, 208, 212
Harding, Sandra 23, 46, 96, 171
Hardt, Michael 54, 77, 135
Hayles, Katherine 108, 113-114, 116, 179
hayvan araştırmaları 162
hayvan hakları 18, 70, 87-89, 99
Hegel, Goerg Wilhelm 24, 68, 103, 120
Heidegger, Martin 62, 135, 147
hekim destekli intihar 128-129
hesap verebilirlik 46, 61, 112, 115, 180, 182, 196, 207-209
heteroseksüellik 76, 80, 111, 205
Hill Collins, Patricia 38, 57, 165, 184
Hobsbawn, Eric 124
homo sacer 134, 142
hoşgörü 51, 57, 64-65, 164, 203
Hıristiyanlık 42
Hume, David 90
Huntington, Samuel 15
Husserl, Edmund 25
Huxley, Aldous 62, 214
Huyssen, Andreas 101, 119
hukuk kuramı 70

Humeyni, Ayetullah 30

Irigaray, Luce 34-36, 38, 43, 77

iklim değişimi 75, 78, 93, 95-96, 100, 115, 124, 176-178, 188
ilişkisel benlik 72
insan-biçimlilik 184
insani müdahaleler 138
insan doğası 16, 77, 83
İnsan Genomu Projesi 51, 71
insanileşme 18, 165
insan-hayvan etkileşimi 17, 81, 83, 86-87, 93
insanmerkezci hümanizm 92
insan sahnesi çağı 91, 93, 97, 113, 115
insansız hava aracı 19-20, 55, 139-141
insan sonrası etik 61, 112, 123, 153, 206-207
insan sonrası oluş 92, 113, 210-211
internet 71, 198
ırkçılık 39, 58, 89, 105, 110, 132
ırkçılık karşıtlığı 21, 27, 35, 42, 48, 59, 124, 184
İslam 30
İsrail 140-141

jeomerkezli 93, 95-96
jeopolitika 24, 28-29, 47, 50, 62, 64, 78, 112, 124, 126, 136, 156, 166, 168, 180-181, 195, 211
Jones, Carrie 170
Joyce, James 98
Judt, Tony 30

Kaddafi, Muammer 19, 137, 139
kadın hakları hareketi 48
kadın-oluş 32, 184
"Kale Avrupa" 65, 142
Kamu Sağlığı 177-179
Kant, Immanuel/Kantçılık 11, 52, 105, 130-131, 134, 165, 189-190
"kaozmos" 98, 105, 183, 187
kapitalizm
  oportünist mantığı 57, 71, 73, 75, 83, 108, 137
  biyogenetik 61, 73, 75, 99, 113, 126, 157
  "bilişsel" 175
  küreselleşmiş 64, 109
  ileri 19, 54, 56, 60, 63, 70-73, 83, 87, 92, 100, 103, 110, 115, 122-123, 128, 131, 142, 155, 188, 206
kartografi 14, 64, 116, 131, 145, 155, 180-181, 201, 208
kavramsal persona 87, 99, 180-181
kayıp 112-113, 134, 152, 171, 173, 185, 212
Keller, Evelyn Fox 43-44, 170
Kelly, Joan 208
kendi üzerine düşünme 60, 169, 175
kentler 81, 142, 196-198
kent mekanı 196-199
Kerr, Clark 195
kesişime vurgu yapan analiz 38
kırılganlık 51, 61, 75, 80, 97, 108, 113, 125-127, 154, 177, 204, 212
kimlik 12, 37-38, 50, 60, 64-67, 70, 88, 90, 92, 103, 112, 121, 143-144, 160, 164, 169-170, 182, 193, 198
komünizm 27-29, 33
Koyun Dolly 18, 82, 84, 92, 171, 181, 214

kozmopolitanlık 59, 64, 108, 160, 204
köpekler 81-84
Kristeva, Julia 36, 123
Kung, Hans 58
Kunneman, Harry 90
"kuram savaşları" 192-193
kültürel hibritleşme 63
küresel ısınma 97
küreselleşme 18, 50, 53, 60, 63, 69, 90, 96, 126, 166, 177-178, 188, 200

La Mettrie, Julien 162
Lacan, Jacques 123, 206
Lang, Fritz 119-120
Latour, Bruno 15, 50, 56, 115
Lazzarato, Maurizio 54
Lenin, Vladimir 120
Leonardo, da Vinci 23-24, 3, 75, 84, 104
L'Herbier, Marcel 119-121
L'Inhumaine (1924) 119-122
Lloyd, Genevieve 76, 93, 101, 185, 208
Lorde, Audre 43
Lovelock, James 96
Lury, Celia 51, 71, 170
Lykke, Nina 75, 171
Lyotard, Jean-François 110, 122-123, 134, 150, 164, 174

makine-oluş 78, 101, 103, 106-107
McClintock, Barbara 44, 170
MacCormack, Patricia 89, 112
Macherey, Pierre 68
Mackenzie, Adrian 170
McNeil, Maureen 171
Madonna 44
"madde-gerçekçilik" 107
Malraux, Andre 29-30
Mandela, Nelson 29
maneviyat 46, 59
Margulis, Lynn 78, 175
Marx, Karl 28, 33, 68
Marksizm 28-29, 33, 68, 120
Marksist feminizm 43, 96
Massumi, Brian 20, 77, 107, 152, 174
Maturana, Humberto 105
Mbembe, Achille 19-20, 136-138
"medeniyetler çatışması" 46, 112, 138
Menand, Louis 193-194, 199
metafor 80-82, 86, 101, 103, 181
merhamet 50, 80, 98, 147
Metropolis (1927) 119, 121
MidGley, Mary 88
Mies, Maria 59-60
milliyetçilik 20, 26, 50, 63, 198, 209
  yöntemsel 168-169
milliyetçilik sonrası 64-65, 160
modernizm 47, 60, 119, 121-122, 192
modernleşme 134
Mol, Annemarie 171
"monist evren" 68
monizm 68-69, 101, 175
  ve "madde-gerçekçilik" 124
  Spinozacılık 68, 97-98, 129
montajlar 103, 161, 175, 187
Moore, Henrietta 9, 44, 63, 87, 171
muhafazakarlık 11, 22, 33, 49, 56, 70, 109, 174, 191-193

Naess, Arne 96
natüralizm 90
Nazizm/Naziler 28-29, 62, 122

nefret 26
nekro-politika 136-137, 142-144
Negri, Antonio 54, 68, 77, 135
neoliberalizm 20, 22, 73-74, 114, 130-131, 168, 195, 199, 201
Newman, Cardinal John 190
Nietzsche, Friedrich 16, 28, 39, 135, 146
nostalji 20, 22, 56, 102, 116, 166, 185, 190, 201, 212
Nussbaum, Martha C. 49-50, 88, 165-166, 190, 207
nükleer karşıtı hareket 48

olumlayıcı siyaset 59, 65, 136, 209
OnkoFare 82, 86, 92, 180-181, 212
Orwell, George 18, 82
otopoiesis 106, 175

ödipal ilişki 80
öteki 31, 36, 38-41, 48, 52, 59, 61, 70, 77-80, 90, 101-102, 105, 113, 116, 119, 121, 123, 132-134, 184
ötenazi 128-129
özbelirlenim 34, 40
özdeşleş-meme 100-101, 185
özerklik 34, 40, 42, 54, 161
"özgül kuram" 174
özyıkım 28

pan-insanlık 51, 53, 203
paranoya 20, 152-153
Parisi, Luciana 175
pasifizm 98
Peterson, Christopher 41
Phillips, John 149, 196
Pistorius, Oscar 212-214
Plumwood, Val 88, 97
popüler kültür 44, 75, 127-128
postmodernizm 192-193
postmodern feminizm 32, 38
postyapısalcılık 15, 33, 49, 57, 60, 167-168, 171, 174, 182, 205
potentia 37, 148, 151-153, 156, 180
praksis 28, 32, 104, 113, 136, 144, 173, 183, 213
primatoloji 70, 89
protez teknolojileri 12
Protevi, John 126, 174, 188
Psikanaliz 28, 136, 205-206
Purcell, Rosamond 170
Pythagoras 237

queer kuram 111, 164, 180

Rabinow, Paul 122, 130, 167, 171-172
radikal içkinlik 68, 151
Rapp, Rayna 171
Readings, Bill 166, 190-191, 198
realizm 175
Rich, Adrienne 32, 43, 208
risk toplumu 73, 153
Roberts, Celia 170
robot bilim 12, 54, 70
Rorty, Richard 192
Rose, Nicholas 17, 52-53, 72, 130
Rönesans 23, 190
Russell, Bertrand 17

Sagan, Dorion 78, 175
Said, Edward 26, 29, 35, 39, 57-58, 165, 169
salgın hastalıklar 126, 178, 204
sanal intihar 150
sanat 119, 121-123, 128, 170-171, 173, 186-187, 190, 200-201

Sartre, Jean-Paul 29-31, 33, 35
savaş hâli 19, 137, 140-141
Schussler Fiorenza, Elizabeth 43
Scott, Joan 44-45, 193
Shiva, Vandana 57, 59-60, 96, 107, 125, 132, 165
Singer, Peter 88
Smelik, Anneke 75, 171
Sobchack, Vivian 102
Socal, Alan 167
Spivak, Gayatri Chakravorty 35, 168
Searle, John R. 191-192, 195
Segarra, Marta 80
sekülerizm 41, 44-47, 57, 59, 126, 160
sekülerizm sonrası 44, 46-47, 59, 126
serbest piyasa 14
sınıf 25, 38, 43, 98-99, 132, 156
siborglar 84, 102, 108, 126, 180
sigorta 132, 142, 191
sinirbilimleri 13, 69-70
sivil sorumluluk 195, 197-198
Soğuk Savaş 14, 16, 20, 27-28, 82, 122, 136, 164, 166, 193, 195-196
Sol 29-30, 33, 94
Soljenitsin, Alexandr 30
sonluluk 135, 147
Spinoza 67-69, 83, 93, 97, 103, 205
sosyalizm 27, 120
Stacey, Jackie 51, 71, 171
Stafford, Barbara 171
Stengers, Isabelle 44, 171
Strathern, Marilyn 171
Sovyetler Birliği 28, 30, 32, 82, 120,
soyun tükenmesi 95, 115, 125, 127-129, 134-135, 168, 177, 202, 204
sömürgecilik 58
sömürgecilik karşıtlığı 35, 48, 57, 124
sömürgecilik sonrası 11, 26, 35-36, 42, 44-45, 50, 57, 60, 95-96, 100, 124, 160, 164-165, 168, 177, 184, 193, 205, 208, 211
şiddet 28-35, 41-42, 47, 52, 57-59, 68, 80, 98, 122, 124, 126, 134, 136-138, 144-145, 154, 159, 203

Tanrı 16, 23, 39, 42, 97
tasvirler 99, 180, 210
tepkisel yaklaşım 49
toplumsal cinsiyet 38, 66, 108-112, 123, 128, 160-167, 179, 192, 208
türcülük 83, 87, 89
yaratıcılık 22, 43-44, 56, 63, 65-66, 92, 94, 100, 129, 135, 146, 157, 163-164, 172, 176, 180, 182, 185, 187-188, 195, 201, 204, 208-212
yersiz yurtsuzlaşma 70, 83, 100, 105, 111, 137, 182
yeryüzü-oluş 78, 92, 96, 99-100, 184
yönetimsellik 73, 75, 109-110, 130, 132, 138, 143, 154, 157, 197
tahayyül 63, 68, 83-84, 87, 101, 120-121, 133, 143, 180-184, 207-212
"Tek Sağlık İnisiyatifi" 177-179, 185
Thanatos 122, 124, 134-135, 149
The Economist 54-56, 139-141
toplumsal adalet 21, 40, 64-65, 120, 200
toplumsal inşacılık 12, 15, 32, 34, 72, 89, 94, 96-97, 111, 120, 175, 200, 209
Toplumsal hareketler 27, 32, 42

toplumsal kuram 13, 27, 76, 94, 134
trans-hümanizm 12
transeksüellik 110
transversallik 56, 59, 73, 94, 103-110, 115-117, 125, 130, 133, 143, 150, 175, 182, 184-186, 189, 210-211

Ubuntu 57
Uluslararası Robot Silah Kontrol Komitesi (ICRAC) 141
ulusal özgürlük hareketleri 29
umut 26, 63-64, 70, 92, 136, 149, 202, 209
uyumsuzluk 131, 166, 168
uyuşturucular 18, 82, 128

vahşet 19, 26, 62, 136, 138
Van Dijck, Jose 74, 171
Varela, Francisco 105-106
varoluşçuluk 29, 43
vatandaşlık 11, 45-46, 52, 77, 93, 130, 143, 160-163, 174, 185, 190, 196-197
Verbeek, Peter-Paul 52-53
"veri madenciliği" 74
Vietnam Savaşı 29
Virchow, Rudolf 178
Virno, Paolo 54
virüsler 92, 127, 204, 210
vitalizm 63, 67-68, 72, 79, 94, 96, 102-103, 106, 111, 113, 124, 129, 145, 148, 151, 153, 156, 163, 174-175, 187, 205-206, 210-211
Vitruvius'un Erkekinsanı 23-24, 39, 75, 84, 102, 104
Vitruvius'un Kadını 31-32
Von Humbolt, Wilhelm 190

Waal, Frans de 89-90, 165
Walker, Alice 43
Wernick, Andrew 195-196
West, Cornell 44
"wetware" 108-109
Whimstar, Samedi 189
Wolfe, Cary 11, 41, 81
Woolf, Virginia 144, 182

yabancı düşmanlığı 47, 52, 64-65, 105, 168, 203
Yahudilik 27, 43-44, 124
yapısal cehalet 39
"Yaşam madenciliği" 74
yeni-hümanizm 44, 57, 60, 90, 124, 165

Zižek, Slavoj 15
zoe 61, 72-73, 77-78, 83, 92, 98, 100, 109, 115-116, 124-126, 129, 131-136, 145-155, 175, 184, 210-212
zoe-merkezci eşitlikçilik 73, 105, 107, 162
"zoonosis" 178
zoontoloji 81

Tüm gezegenimizin sürdürülebilirliğini büyük ölçüde etkileyen günümüz piyasa ekonomisi, sadece öteki türlerin değil yaşayan her şeyin kontrolünden ve metalaştırılmasından kâr sağlayan, insanla diğer türler -tohumlar, bitkiler, hayvanlar ve bakteriler- arasındaki kategorik ayrımları bulanıklaştıran bir melezleştirme süreci olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan sonrası kuramı, "insanın sahnesi" olarak bilinen biyogenetik çağda, insanın evrende bütün bir yaşamı etkileme gücüne sahip jeolojik bir kuvvet hâline geldiği bu tarihi anda, insan için temel ortak referansın ne olduğunu yeniden düşünmemize yardımcı üretken bir araçtır. Ayrıca evrensel ölçekte, hem insan hem insan olmayan faillerle etkileşimimizin temel ilkelerini yeniden düşünmemize de yardımcı olacaktır.

"Yaşamsal materyalizmin bir kolu olan insan sonrası kuramı, insanmerkezciliğin kibrine ve insanın aşkın bir kategori olarak 'istisna addedilmesine' karşı çıkar. Bunun yerine, *zoe*'nin veya insan olmayan vasıflarıyla yaşamın üretken ve içkin kuvvetiyle ittifak içerisindedir. Bu da eleştirel düşünmeyi bir yana bırakalım, düşünmenin bile ne anlama geldiğine dair ortak anlayışımızın değişmesini gerektirir."

"Braidotti'nin bu çalışması gelecekte çağımızın asıl felsefi sorununun ne olduğu tartışılırken temel bir kaynak sayılacak."

Paul Gilroy, King's College London

"Hümanizm ve hümanizm sonrası meselesi, feminist felsefeden edebiyat kuramına ve sömürgecilik sonrası araştırmalara kadar pek çok şekilde ele alınmıştır. Rosi Braidotti'nin bu son çalışması, önümüzde uzanan zor kararların bir kısmı için bizlere aklı selim bir uyarıda bulunurken, feminizm, tekno-bilimlerin iç yapısı ve politik akımların zaman zaman çatışmalar da doğurarak nasıl kesiştiklerini gösteriyor."

Peter Galison, Harvard Üniversitesi



KOLEKTİFDÜŞÜNCE | KOLEKTİF KİTAP | www.kolektifkitap.com

786055 029272