cogito
Yapı Kredi Yayınları • Üç aylık düşünce dergisi • Sayı: 95-96 • Kış 2019

İnsan Sonrası



YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI



İnsan Sonrası

Sayı: 95-96 Kış 2019

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 95-96 Kış, 2019
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Yayın Kurulu:
ZEYNEP DİREK, İMGE ORANLI
NAZLI ÖKTEN, ŞEYDA ÖZTÜRK,
EMRE ŞAN, ZEYNEP TALAY

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 5518

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi No: 161
Beyoğlu 34433 İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: cogito@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 44719

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • İnsan Sonrası

Tıpkıbasım

8 • Erich Auerbach: Machiavelli'ye Dair

12 • Erich Auerbach: Monarşilerinin; Fransız Demokrasisinde ve Son Alman Felâketindeki Tesirleri

Yeni Perspektifler

15 • Ali Rıza Taşkale: Süregiden Bir Distopya Olarak Kapitalizm: Blade Runner 2049'un Eleştirisi

21 • Lal Hitay: Teessür - Medea'nın Bastırılamayan Çığlığı

40 • Halil İbrahim Türkdoğan: Nietzsche, Stirner'in "Plagiyatör"ü mü?

Dosya: İnsan Sonrası

53 • Rosi Braidotti: İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri

98 • Hakan Yücefer: İnsanlar Ölür Olaylar Ölmez: Deleuze'ün Öznesiz Etiği

145 • Ezgi Ece Çelik: Antroposen ve Posthuman İnsan Çağı'nda İnsan Sonrası Olmak

161 • Karen Barad: Meşakkatli Zaman/lar ve Hiçlik Ekolojileri: Tekrar-Dönme, Tekrar-Hatırlama ve Hesaplanamazla Yüzleşme

203 • Ruth A. Miller: Alfabeler

241 • Merve Şen - Ezgi Hamzaçebi - S. Sezen Kutup: Disiplinlerarası Ekolojik-Etik Karşılaşmalar: Çoğalan ve Yayılan Bir Aradalıklar

254 • Oxana Timofeeva - İlksen Mavituna: "Çok-çok-ama-çok-sıkılmak" ve Mucizeler Arasında *İnsan Sonrası* - Oxana Timofeeva ile Söyleşi

262 • Deniz Gündoğan İbrişim: Kozmopolitikanın İzinde: Özneler, Eko-kozmopolitanizm, İmkânlar ve Duvarlar

274 • Deniz Kırkalı: Bağırsağıma Bir Aşk Mektubu:
Ekolojik Biraradalık Olasılıkları İçin Bir Önerme
288 • Selver Sezen Kutup: Sevim Burak'ın *Ford Mach I*'inde
İnsan Olmayanların Yolculuğu
312 • Ezgi Hamzaçebi - Ekin Kano: Ekin Kano ile "İçim Şişiyor,
Varoluş Üzerine Çeşitlemeler"
321 • Nazlı Ökten: İnsan Sonrası Sanat: "Ne En Eski Ne En Sabit Problem"
329 • Laboria Cuboniks: Zenofeminizm - Bir Yabancılaşma Politikası
343 • Helen Hester: Sapiens + İhtimam - İnsan Sonrası Siyasette
Akıl ve Sorumluluk

Kitap Eleştiri

364 • Murat Erşen: *Ben ve Ten*'de Direniş Etiği
370 • Ferit Burak Aydar: Robinson Crusoe 300 Yaşında

Geçen Sayıdakiler

383 • Laiklikten Sonra
384 • Yazarlar Hakkında

cogito'dan

İnsan Sonrası

İnsan sonrası, "sonra" ekini içine katmış her kavramsallaştırma gibi, kavramın krizine, insanın bu tarihsel anda bir açmazda bulunduğuna işaret ediyor. İnsanın yeryüzünde derin bir dönüşüme yol açacak bir jeolojik kuvvet olarak tanımlandığı Antroposen terimiyle özetlenen bir tarihsel an bu. Ve ancak insan olmayanı da kapsayan bir etikle, başka canlılarla birlikte dahil olduğumuz ortakyaşam ağındaki bağlantıların öne çıkarılmasıyla, bu bağlantılara uygun bir hukukun ve siyasetin oluşturulmasıyla aşılabilecek bir kriz. Krize yol açan dönüşümün ardındaki esas fail ister insan olsun, isterse sermaye, "ilerleme hırsı", "araçsal akıl" ya da neoliberalizm "insan sonrası", insan kavramının, hümanizmde tanımlanan haliyle insanlığın, düşünce, yorumlama, nesnellik süreçlerindeki merkezi konumundan alaşağı edildiği, insana dair kabullerin sorgulanmaya başladığı bir potansiyel teorik alanı niteliyor. İnsanın, daha doğrusu "erkek insan"ın [Man] her şeyin ölçüsü olduğu hümanist idealin ve insan istisnacılığının ve insanmerkezciliğin karşısına, insan olmayan, insan dışı aktörleri, yeryüzünü paylaştığımız canlı cansız varlıkları da kapsayan bir dolaşıklık düşüncesi çıkarılıyor.

İnsan sonrası durumda bilginin ve öznelliğin üretiminin kartografisini çıkararak hem olumlayıcı hem eleştirel bir insan sonrası teori ve etiğin imkanlarını sorgulayan Rosi Braidotti'nin "İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri" başlıklı, iki bölümden oluşan dersiyle açıyoruz insan sonrası dosyasını. Hakan Yücefer'in, "İnsanlar Ölür Olaylar Ölmez: Deleuze'ün Öznesiz Etiği" başlıklı makalesi Deleuze'den beslenen ve "göçebe özne", "birlikte oluş", "içkinlik" gibi kavramlarını "serbestçe" kullanan bu eleştirel insan sonrası etiğin zayıf bir Deleuze okumasından kaynaklandığı savıyla açılıyor. Braidotti ve Haraway'ın birbirine zıt Deleuze yaklaşımlarının bir yandan da, Deleuze'ün metnine içkin gerilimlerden kaynaklandığını öne süren Yücefer'in "olay etiği"nin yakın okumasının sonunda görüyoruz ki, olayı değil, alternatif

öznellikleri odağa alan insan sonrasından çok, bir "insan öncesine" ya da antihümanizme yakın duruyor Deleuze.

Ezgi Ece Çelik'in "Antroposen ve Posthuman İnsan Çağı'nda İnsan Sonrası Olmak" başlıklı makalesi, insan sonrası durumda posthümanizmin, transhümanizmin ve kendini bir posthümanist değil, *kompostist* olarak tanımlayan Donna Haraway'in insanın merkezî rolü konusundaki taban tabana zıt tutumlarının eleştirel bir okumasını sunuyor. 2015'te kaleme alınmış ve bu dosyada Türkçesini yayımladığımız Zenofeminizm Manifestosunu hazırlayan feminist çalışma grubu Laboria Cuboniks üyesi Helen Hester da "sapiens+ihtimam" makalesiyle Haraway'in *kompostist* yaklaşımına karşın rasyonellikle ihtimamın kaynaştığı bir insan sonrası siyasetin imkanlarını sorguluyor.

Karen Barad, "Meşakkatli Zaman/lar ve Hiçlik Ekolojileri" başlıklı makalesinde askeri sınai kompleksin "ilerlemeci" uygulamalarının meyvesi olan atom çağının temelindeki kuantum fiziğinin doğrusal zaman anlayışını alt üst eden, evrensel zaman ve mekân emperyalizminde kırınıma yol açan zamansallığının, siyasal tahayyülleri ve bilgi pratiklerini dönüştürücü içerimlerini, Kyoko Hayashi'nin *From Trinity to Trinity* romanının anlatıcısının yas ve tekrar hatırlama çalışması üzerinden okuyor. Bu yas emeğinde "tekrar dönme, çürüme, kompostlama, humusu karıştırıp altüst etme, insan istisnacılığının zehirli toprağı üzerine kurulu insan nosyonunu feshetme" işlemleri, başka türlü yaşama ve ölme olanaklarının sonsuz zenginliğinin toprağını besler.

Ruth A. Miller'ın *The Biopolitics of Embryos and Alphabets: A Reproductive History of the Posthuman* adlı kitabının "Alfabeler" başlıklı makalesinin başkahramanları ise, 1928'deki Harf Devrimiyle atıl hale gelen eski alfabe ve yeni alfabe. Miller, bir bellek operasyonu olarak adlandırdığı Harf Devriminde yeni Cumhuriyetin kurucu niteliklerine daha uygun görülen bir yenisiyle değiştirildikten sonra eski, "ölü" alfabetik sistemin, yeniden üreyen, düşünen ve nostaljik bir terkip [*assemblage*] olarak yaşamına devam ettiğini ve siyasal bir nitelik kazandığını savunuyor.

Merve Şen, Ezgi Hamzaçebi ve Sezen Kutup'un 2016'da bir panel olarak başlayıp 2019'da uluslararası bir konferansa dönüşen (ve maalesef bir sonraki oturumu belirsiz bir gelecek tarihe ertelenen) "Disiplinlerarası Ekolojik-Etik Karşılaşmalar" konferansına dair tanıklıkları, Türkiye'de insanmerkezci düşünmeyle insan sonrası teoriyi tartışmaya açan bir birlikte düşünme, tartışma ve dönüşme deneyimini aktarması bakımından kıymetli.

Dosyanın "insan sonrası sanat" odağında Ezgi Hamzaçebi'nin Ekin Kano'yla, sanatçının "İçim Şişiyor, Varoluş üzerine Çeşitlemeler" sergisi üzerine gerçekleştirdiği söyleşiyle Nazlı Ökten'in İstanbul Bienali özelinde sanatçının bedeni ve teniyle ilişkisinden çevreye ve yerküreye, oradan da yapay zekayla yapılan sanata uzanarak insan sonrası sanatın izini sürdüğü makalesi var.

İlksen Mavituna'nın *Hayvanların Tarihi* kitabının yazarı Oxana Timofeeva'yla gerçekleştirdiği söyleşinin ana figürü ise insanın, sınırlarını ihlal edip kendinden farklılaşarak, hayvanla, doğayla, başka canlılarla ilişkisinde radikal bir dönüşüm gerçekleştirme potansiyeli. Timofeeva insanlığın başka varlıklarla ilişkisini gözden geçirip adil ve eşitlikçi bir ortakyaşama adım atacağı bir geleceğe ya da "mucizelere", radikal dönüşüme olan inancını, hümanizmin insan tasavvuruyla, insandan sayılmayanlar ve insan olmayanlar arasındaki diyalektik okumasında temellendiriyor.

Deniz Gündoğan İbrişim, "Kozmopolitikanın İzinde: Özneler, Eko-Kozmopolitanizm, İmkânlar ve Duvarlar" başlıklı yazısında Antik Yunan düşünce dünyasından Kant'a, oradan Latour, Stengers ve Heise'nin kavramsallaştırmalarına uzanarak insanın ulus-devlet sınırlarının ötesinde dünyada ikamet etme ve ahlaki eyleme ethos'unu belirleyen kozmopolitanizm kavramının geçirdiği dönüşümlerin izini sürüyor ve 1963 yapımı *Duvar* filmini kozmopolitanizmin bir eko-kozmopolitan varoluşa ve insanla insan olmayanın birbirine dolaştığı bir eko-etik alana genişleme imkânının anlatısı olarak okuyor.

Deniz Kırkalı "Bağırsağıma Bir Aşk Mektubu: Ekolojik Biraradalık Olasılıkları İçin Bir Önerme" başlıklı makalesi bağırsak metaforu üzerinden bedenin maddeselliğini ve sınırlarını inceliyor. Bedenselliği ön plana alan bu feminist okuma, ekolojik söylemler ışığında çevre ve bedenin dolaşık failliklerinin yeni düşünce alanları açma potansiyelini göz önüne seriyor. Sezen Kutup, "Sevim Burak'ın *Ford Mach I*'inde İnsan Olmayanların Yolculuğu" başlıklı makalesinde, Burak'ın insan-olmayan, insan-dışı varlıkları anlatıcı ve başkarakter konumuna oturttuğu "açık metni"ni insan-olmayanın dile gelişinin imkânları ve sınırlarına odaklanarak okuyor. Bu okumada insanmerkezci yaklaşımdan uzaklaşmanın imkânları Deleuze ve Guattari'nin öbekleşme / terkip [assemblage] kavramsallaştırması, Latour'un fail-ağ teorisi ve Barad'ın dolaşıklık tartışmaları üzerinden araştırılıyor.

Cogito'nun bir sonraki sayısı için Emre Şan "İmajı Düşünmek" dosyası hazırlıyor.

Şeyda Öztürk

tıpkıbasım

Machiavelli'ye Dair

PROF. ERICH AUERBACH*

MACHİAVELLİ'nin ''Hükümdar,, (le Prince) isimli kitabı son seneler içinde cereyan eden hâdiselerin ışığı altında yeni bir tazelik kazanan ve geniş bir alâka uyandıran eski eserlerden biridir.

''Bir memleketi fethetmek, için en iyi usul kendini oranın gayri memnunları tarafından kurtarıcı olarak çağırtmaktır,, veya '' insanları ya okşamalı, veya tamamile imha etmeli, zira insanlar küçük fenalıklardan intikam alırlar pek büyükleri karşısında ise âcizdirler. Yapılan fenalık öyle olmalıdır ki intikamdan korkmağa mahâl kalmasın,, gibi fikirlere rastgeldiğimiz vakit muasır tarihten bazı safhalar hatırımıza geliyor, ve Machiavelli'nin fikirlerini ifade etmek hususunda gösterdiği kudret, samimiyet ve maharet karşısında hayranlık duymaktan kendimizi alamıyoruz. Machiavelli kitabını 1513'de, oldukça müşkül bir mevkide bulunduğu bir sırada yazmıştır. Medici'lerin yeniden iktidara gelmesi ile Floransa Cumhuriyeti nezdindeki oldukça mühim olan << kâtiplik>> vazifesinden azledilerek Devlet umurundan uzaklaştırılan Machiavelli, şehrin civarındaki küçük malikânesine çekilmiş, orada, sıkıntı ve sabırsızlık içinde, oldukça fakirane bir hayat sürmekte idi. Bütün ruhunu saran bir hırs ile, siyaset adamı olduğu için bu küçük eseri Floransa'nın yeni efendilerine yaranmak ve tekrar politikaya karışabilmek maksadile yazmıştır. Fakat buna muvaffak olamayıp ancak dönekliği yüzünden eski dostlarının itimadını kaybetmiş ve yeniden kendine bir mevki yapamadan ölmüş olduğunu da hemen söyliyelim.

Mamafih, ''Hükümdar,, a yalnız şahsî mevki hırsını düşünen bir hulûskârın eseri diye bakmak olmaz. Machiavelli, büyük fikirlere ve kuvvetli bir muhayyileye sahip olan bir adamdı. Medici'lere karşı aldığı, ''fırsatçı,, tavır, onun uzun

* *İstanbul dergisi*, C. 2, S. 17, 1 Ağustos 1944.

zamandanberi tasavvur ettiği büyük bir fikri, bir ideali tahakkuk ettirmek için ahvale en uygun bulduğu yeni bir metodiydi. Bu ideal, küçük devletlere taksim edilmiş, parçalanmış, milli tesanüdü unutmuş, kısmen yabancı ellere düşmüş olan İtalya'yı tekrar birleştirmek, İspanyolları ve Fransızları kovmak, papalığın nüfuzunu kırmak, velhasıl eski Roma'nın büyüklüğünü ihya etmekti. Machiavelli böyle muazzam bir işin ancak kuvvet ve kurnazlık sayesinde, her türlü tehlikeyi göze alabilecek ve her türlü ahlâkî ve vicdanî endişeden azâda bir adam tarafından başarılabileceğine kanaat getirmişti. Korkunç Cessre Borgia'ya karşı büyük bir hayranlık duyan Machiavelli, onun hain ve câniyane politikasının iflâsını ancak fevkalâde gayrimüsalt şartları bir araya toplayan bir talihsizliğe atfediyordu. Muharrir bu eserini genç bir medici'ye ithaf etmekle onun ruhunda, bu metodları kullanarak İtalya'nın halâskârı olmak azmini alevlendireceğini ümit ediyordu.

Bu maksatla, ve bu ahvâl içinde, hakikatte istibdattan nefret eden, halka yakınlık duyan, ve her şeyden evvel hürriyeti seven Machiavelli, genç bir prens'e fütuhat yolunu gösterecek olan bu <<siyasî teknik>> hitabını yazıyor, ve burada, ilk defa olarak, en kat'î bir şekilde, her türlü ahlâkî ve dinî düşüncelere üstün olması lâzım gelen ''Hikmeti Hükûmet,, prensibini vazediyordu.

Tahsil ve tekâmülü itibariyle her şeyden evvel bir ''Ümanist,, olan, ve esasen tabii bir temayül ile tarihî bahislere büyük bir alâka duyan Machiavelli, yeniden keşfedilen eski medeniyete ve bilhassa Roma tarihine karşı sonsuz bir hayranlık beslemekte idi.

Kadim Roma cumhuriyetinin ''fazilet,,ini göklere çıkaran Tite-Live'in anlattığı efsanevî hikâyelerin hepsine, idealist, ve bize bugün biraz safdilâne görünen bir coşkunluk ile inanıyor, ve o eski hali kendisinin içinde yaşadığı İtalya'nın siyasî inkırazı ile mukayese ederek utanç ve azap duyuyordu.

Fakat onun kadim tarihde bulduğu ''fazilet,, örneğinin hrıstiyanlıkla, ve hattâ ahlâk ile münasebeti yoktur. Zira; siyasî mahiyette olan bu ''fazilet,, , insanları ve milletleri yükselten ve diğer milletlere tahakküm kılan ''hayalî kuvvet,, den başka bir şey değildir. Machiavellii Roma cumhuriyetinin hürriyetine karşı sevgi ve hayranlık duyup insanların hür olmasını temenni eder; fakat bu hürriyeti kazanmak, sonra da muhafaza edebilmek için mücadelenin elzem olduğuna kani idi, ve her şeyden ziyade kuvvetli olup bedenî ve zihnî kuvvetlerini kullanabilenleri severdi.

Hrıstiyanlığın ve Orta Çağın Devlet mevhumu- yani Devlete düşen vazifenin insan cemiyetini uhrevî saadete hazırlamak olduğu fikri ona tamamiyle yabancı idi. Machiavelli'ye göre Devlet, dine hizmetle mükellif değildir, bilâkis

din (her hangi bir din) Devlet nizamını temine yardım eden bir unsur olmak itibariyle kıymetlidir.

Machiavelli'nin bir onaltıncı asır İtalyanı ve bilhassa bir Floransalı olduğunu unutmayalım. Floransalılara has olan ve kurnazlık ile sevimliliği, cömertlik ile ahlâkî prensiplere bigâneliği, pratik kabiliyet ile sanatkârlığı içinde toplayan bir realizm vardır. Bu hususiyetlerin Machiavelli'nin ruhunda kuvvetle kökleşmiş olduğunu görüyoruz. Ondan evvel gelen ''Ümanist'ler,, kadim tarihden yalnız estetik mahiyette nutuklar irad edecek kadar bir faide temin edebilmişlerdi. Machiavelli ise o menbâdan muasır siyasete tatbik edilecek pratik metodlar ortaya koymak için ilham alıyordu. İnsanların değişmeyip her zaman aynı vasıflara sahip bulunduğuna inanmış olduğu için, her hususda, ve bilhassa siyasette, eskilerden örnek alınabileceğine kanîdi, ve muasırlarının hattı harekâtını anlamak, tenkid veya tasvib etmek için Tite-Live'in tarihinde bulunduğu misallerden istifade ediyordu. Bu şekilde, siyasî tesanütsüzlük, askerî teşkilâtsızlık ve ahlâkî düşüklük içinde bulunan İtalya'yı ıslâh etmek için metod arayan Machiavelli, eski Roma'nın büyüklüğünün ancak büyük bir adamın yaratıcı ''fazilet,, i tarafından tekrar ihya edilebileceği neticesine varmıştı, Ve bu sebepten dolayıır ki, ''Tite-Live'e dair nutuk,, larında hürriyete hayranlığını izhar eden bu adam, ''Hükümdar,, isimli eserinde muhayyel ve ideal bir diktatöre yol gösteriyordu.

Onördüncü asırdan beri İtalya'da, bilhassa küçük prensliklerde, siyaset son derece hain ve vahşî bir şekil almıştı: her tarafda ihanet ve cinayet görülüyordu. Machiavelli, hkümdara, icabında bu gibi gayrı ahlâkî çarelere baş vuruşunu açıkca tavsiye ederek, esasen şahsî ve hususî menfaatlar uğurunda umumiyetle tatbik edilmekte oln usulleri büyük bir millî gayeye varmak için nazariye haline koymuş oluyordu.

Ona göre bir hükümdar, fena olan bir dünyanın içinde iyi kalamaz ve sözünü her zaman tam mânâsile yerine getiremez: Yoksa bütün tuttuğu işlerde muvaffakiyetsizliğe uğrar. O, düşmanlarından daha kurnaz ve daha enerjik olmalıdır. Devletin emniyeti mevzubahs olunca, artık bir hareketin haklı veya haksız, adilâne veya haince, namusa uygun veya mugayır olmasını düşünmemeli; ancak başka hiçbir şeye bakmadan devletin hayatını ve hüriyetini kurtaracak olan kararı vermesi lâzım gelir.

Bütün bu söylediklerimize Machiavelli'nin iyi bir muharrir ve bir muhayyile adamı olduğunu ilâve edelim. Fikirleri, ve onları hoş ve kırak bir tarzda ifade etmekten duyduğu haz onu sürükler. Yalnız politikacı olmuş olsaydı, tatbik

etmek niyetinde olduğu prensipleri bu kadar açıkca ortaya vurmaz, muhayyilesinin ateşine kapılmış olmasa bazan biribirine zıd fikirler beyan etmezdi. (Maamafih bu tenakuz hakikî olmaktan ziyade zahirîdir). Machiavelli çok defa hâdiselerin mahiyetini basitleştirir ve mübalağa eder.

Buna rağmen, onun ruhunda yaşıyan garip bir bedbinlik ve hürriyet aşkı halitasından, tekzip ve iltiraya müsait olan, fakat ayni zamanda çok orijinal ve kuvvetli bir eser doğmuştur. Machiavelli'den sonra gelen mutlakiyet nazariyecileri umumiyetle onun ''Hikmeti Hükûmet,, nazariyesini benimsemişler, fakat ona ahlâkî bir süs veermeğe lüzum görmüşlerdir. Aralarında Machiavelli pek fena bir şöhrete sahip olmuş, ''Machiavellisme,, tabiri ise şeytanî bir poletikanın müteradifi haline gelmişti. Halbuki aleyhtarlarının ekserisi, şüphesiz onun kadar samimî idealist, ve bilhassa onun kadar san'atkâr değillerdi.

Monarşilerinin; Fransız Demokrasisinde ve Son Alman Felâketindeki Tesirleri

PROF. ERICH AUERBACH*

Mutlak irsî monarşi bu gün hükûmet şekilleri içinde en köhne ve en adaletsiz olanı gibi görünüyor. O kadar ki, böyle bir rejimi artık açıkca müdafaa etmek cesaretini gösterecek tek bir kimse bile yoktur. Bununla beraber, mutlak monarşi, başlıca Avrupa devletlerinin siyasî gelişmelerinde, orrta çağın merkeziyetsizliğine, yani dağınıklığına göre büyük bir ilerleme kaydetmiş, hattâ milletlerin birliklerinin gerçekleşmesinde bir temel ödevini görmüş, demokrasinin gerçekleşmesinde bir temel ödevini görmüş, demokrasinin kuruluşunda da bir başlangıç noktası olmuştur. Bu istihalenin nasıl husule geldiği en açık olarak Fransada görülmektedir. Fransada da, Avrupa'nın her tarafında olduğu gibi, başlangıçta monarşi hiç de mutlak bir rejim değildi. Batı Roma İmparatorluğunun dağılışından sonra Avrupa birçok parçalara bölünmüş bulunuyordu; yollar harap olmuştu, büyük bir ülkeyi idare etmek için gereken kurumlar, çalışma unsurları ve teknik vasıtalar yoktu, milletler henüz kendi varlıklarına hâkim değillerdi; iktidar, , haddi zatinde arazi sahibi birçok derebeylerin elinde idi; gerçi bu derebeyler mahdut bazı salâhiyetlerle bir kral seçiyorlardı ama, kendi arazilerinde bu kralın idareye karışmasına asla müsaade etmiyorlar, bu hususta son derece kıskanç davranıyorlardı. Bunun içindir ki, ilk zamanlarda kral, duruma hâkim olabilmek için birçok engellerle karşılaşmıştır. Fransada Hugues Cepet'den Louis XIV'e kadar olan yedi yüz yıllık zamanda, krallık, yavaş yavaş, birçok buhranlar ve felaketler atlattıktan sonra nihayet, merkezî bir kuvvet halinde yerleşmeye ve milletin birliğini vücude getirmeye muvaffak olmuştur. Bu birliğin yapılmasını mümkün kılan şey ise, daha ilk zamanlarda, Capetien

* *İstanbul dergisi*, C. 4, S. 7, Nisan 1946.

hanedanına mensup hükümdarların krallık tahtının babadan evlâda geçmesini bir töre olarak kabul etmeleri ve derebeyler ile savaşmak, onları sindirmek için millete dayanmaları gerektiğini anlamış olmalıdır. XV'nci yüzyılın başında La Pucelle d'Orleans (Jeanne d'Arc) hükümdarla millet arasındaki uzlaşmanın, tamamiyle millî olan ve iktidarın merkezileşmesine karşı mücadele ederken yabancı milletlerle birleşecek kadar ileri giden derebeyler tarafından bozulmak tehlikesine maruz bulunan bu iş birliğinin bir nevi sembolü oldu. Ancak XVII'nci yüzyılda Richelieu ve Louis XIV devirlerinde tam mânâsiyle muzaffer olan monarşi, nihayet orta çağ rejiminden arta kalan tek tük derebeyliklerini de temizliyerek idareyi iyice merkezîleştirdi ve hemen hemen hepsini burjuva sınıfından çıkmış olan memurların eline vermek suretiyle büyük senyörleri tamamiyle kralın lütfuna bağlı birer dalkavuk derekesine düşürdü. Gerçekten, duruma kat'i olarak hâkim olur olmaz, mutlak monarşi rejimi bütün hürriyetlerini, derebeyliklerini yıkmak için kendisine yardım eden halkın orta çağda yüzyıllarca mücadele ederek birçok fedakârlıklar pahasına elde etmiş olduğu bütün hürriyetleri gasbetti ve bilhassa vergi, âşar bkımından eskiden idareyi ellerinde tutan asilzadeler zümresinin lehine bir takım imtiyazları muhafaza etti. Bununla beraber, aynı rejim sayesinde milletin birliği gerçekleşiyor, fetlerin hepsi kralın tabası olduklarından arada bir müsavilik meydana geliyordu; fertlerin doğuştan mensup oldukları zümrelerin, sınıfların yerine yavaş yavaş iktisadî bir temele dayanan zümreler ve sınıflar geçiyordu. Böylece, mutlak merkeziyetçi ve krallık otoritesine nazarın bütün fertler arasında müsaviliği sağlıyan monarşi; demokrasi inkilâbına husule gelebilmesi için zarurî bir şarttı, bir intikal safhası oldu.

Daha birçok Avrupa memleketinde buna benzer siyasî gelişmeler oldu. Şüphesiz, umumiyetle söylenen bütün şeyler gibi bu şemanın da bir takım hususî şekilleri yok değildir. Ona tam değerini vermek için, meselâ kilisenin oynadığı rol gibi burada zikretmediğimiz daha çir takım âmillerden de bahsetmek lazımdır. Bununla beraber Avrupada demokrasinin, tabiî bir istihaleyi takibederek merkeziyetçi mutlak rejime, yani hlka dayanarak derebeyliği yıkan ve bu suretle millî birliği kuran monarşiden kuvvet alarak geliştiğini söyleyebiliriz.

Bu bakımdan Almanyanın uğradığı akibete bir göz gezdirmek herhalde enterasan olacaktır. Gerçekten, bu memlekette de Fransadakine benzer siyasî bir gelişme gerçi başlangıçta belirir gibi olmuş, fakat bir türlü muvaffak olamamıştı. Çünkü, daha ilk zamanlarda, Alman imparatorları, pek azı müstesna olmak üzere, ödevlerini millî bir gaye uğrunda benimsemediler; yani millî

olmaktan ziyade cihangirâne gayeler güttüler; Alman imparatorları kendilerini birer ''Almanya kralı,, değil ''Alman doğmuş birer Roma imparatoru,, sanıyorlardı. Roma imparatorlarının halefleri olduklarına inanıyorlardı. Hele yeni çağın başında, Habsburg hanedanında hükümdarlık aşağı yukarı irsî olarak kabul edilince bu imparatorluk zihniyeti de büsbütün arttı. Çünki, genel siyasetiyle olsun, evlenmeler dolayısiyle başka hanedanlıklarla temin ettiği yakınlığı yüzünden olsun Habsburg hanedanı gittikçe milletlerarası bir mahiyet aldı; halbuki, diğer tarafta Almanyanın ortasında bir nizam kurmaya bir türlü muvaffak olamadı. Bu hanedanın dayandığı Alman temelleri momleketin güney doğusunda bulunuyordu; tabaları arasında Çeklerin, Macarların ve Slavların sayısı Almanlardan çoktu. Habsburg'lar İspanyada, Flandr'larda ve İtalyada uzun zaman yerleşmişlerdi. Bu handedanın millî Alman medeniyeti için bir merkez kurmaya ne kabiliyeti vardı, ne de arzusu. Bununla beraber, kendisinin kuramadığı bu medeniyet merkezinin başka bir yerde kurulmasına engel olacak kadar da kuvvetli idi. İşte bunun içindir ki, XVI'ncı yüzyıldan XVIII'inci yüzyıla kadar, yani diğer Avrupa devletlerinin teşekkül ettikleri devirde Almanya bir türlü birliğini vücude getiremedi. Mutlakiyet Almanyanın merkezinde değil, Prusya, Saksonya, Bavyera gibi küçük arazilerde yerleşti. Napoleon I.'in istilâsına karşı yapılan kurtuluş savaşından sonra, doğrudan doğruya demokratik bir fırsat ele geçiren Almanya ne yazık ki bu fırsatı da kaçırdı. Nihayet XIX'uncu yüzyılın ikinci yarısında Bismarck Alman imparatorluğunu kurmaya muvaffak olduğu zaman, bunu Prusya kralının, menşei Prusya, yani yüzyıllar boyunca Almanlar tarafından yavaş yavaş bir sömürge haline getirilen ve Almanyanın diğer kısımlarından başka hele batı Avrupa memleketlerinden bambaşka, hususî bir şekilde gelişen bir memleketin hükümdarının hâkimiyetine sığınarak gerçekleştirebildi. Almanya siyasî gelişme bakımından kaybettiği zamanı artık telafi edemedi. Bu da kendi başına gelen felaketlerin olduğu gibi, Avrupanın ve bütün dünyanın başına gelen felaketlerin de başlıca sebeplerinden biri, belki de başlıcası oldu.

yeni perspektifler

Süregiden Bir Distopya Olarak Kapitalizm: Blade Runner 2049'un Eleştirisi

ALİ RIZA TAŞKALE

Giriş

Siberpunk bir işlevi yerine getirir. Bir tarafta mevcut toplumsal sistemlerin insanlıktan çıkaran, eşitsiz ilişkilerini açıklar ve bize distopyanın, halihazırda alışkın olduğumuz baskıcı gerçekliğin, onunla yüzleşmek için öfkemizi yöneltmediğimiz takdirde daha da somut bir hale geleceğini hatırlatır. Dahası, siberpunk'ın doğduğu noktada radikal yapısal değişim umudu vardır. Şirket egemenliği ve adaletsizlik dünyasında bile, siberpunk hayalî alternatif olasılıkları –olası ve ütopik gelecekler üzerine deney yapmak için kurmaca bir laboratuvarı– yeniden ateşler. Buradan yola çıkarak, siberpunk bir toplumsal eleştiri biçimi olarak okunabilir: İktidarın ve toplumsal hayatın şimdiki ve gelecekteki biçimlerine eleştirel bir müdahalede bulunur.

Blade Runner 2049, siberpunk sinemanın iyi bir örneği. Film yaklaşmakta olan felakete dair korkuları, ekolojinin ve medeniyetin çöküşüne dair korkuları tasvir ediyor. Öte yandan film güncel gerçekliklere ilişkin korku ve tatminsizliği ortaya koysa da, şirket kapitalizminin ötesine geçen bir geleceği tasavvur edemiyor.

Blade Runner 2049 ve Distopik Korkular

Öncülü gibi, Denis Villeneuve'ün *Blade Runner 2049*'u da (yazının devamında *2049* olarak geçecektir), son derece politik bir film. Philip K. Dick'in 1968 tarihli *Androidler Elektrikli Koyun Düşler mi?* romanını temel alan film, gelecekteki bir toplumun ayırt edici özelliklerini betimliyor: İklim felaketi; bozulmuş tarımsal alanlar; kentsel çöküntü; aşırı düzeyde çevre kirliliği; neon aydınlatmalı, yüksek binalı ve yüksek güvenlikli siteler; uçan arabalar; parlak, devasa

hologramlar ve yüzleri olmayan insanlardan oluşan yığınlar. Başka bir deyişle film, gerçeklik ile fantezi, sahici ile yapay, insanlar ile replikalar arasındaki ayrımın tamamen bulanıklaştığı bir toplum sunuyor. Replikalar bu mantığı tasdikliyor: Onlar gerçeğin kurmacası. Gerçekliği gasp ediyorlar.

Filmin başkahramanı, Los Angeles Polis Teşkilatı için çalışan, Nexus-9 model replika polis memuru K. Görevi, şirket düzenini ayakta tutabilmek adına, istenmeyen eski model replikaları bulup "emekliye ayırmak" (öldürmek). K'nın arkadaşları ya da ailesi yok. Tek eşlikçisi, sanal Joi –yemek pişirirken bir anda seksi bir vamp'a dönüşebilen holografik bir kız arkadaş. K insan değil, Joi'ye ise 'insan değil' bile denemez. Ama onlar birbirleri için gerçekler.

Açılış sahnesinde K, Sapper Morton adı altında yaşayan erken model bir replikayı avlaması için Los Angeles dışına gönderiliyor. K onu öldürüyor. Teşkilata geri dönmeye hazırlanırken, ölü bir ağacın altına gömülmüş, kemiklerle dolu bir kutu buluyor. Kemikler, K'nın koruduğu şirket rejimini devirebilecek bir sırrı taşımakta. Müteakip soruşturma, kemiklerin orijinal *Blade Runner*'da (1982) replika Deckard'a âşık olup onunla birlikte kaçan replika Rachael'a ait olduğunu ortaya çıkarıyor. Öğreniyoruz ki, Morton, Deckard ve Rachael'a kızlarının, replikalar için suni hatıralar tasarlayan Dr. Ana Stelline'in doğumuna yardım etmiş. Ve Ana hayatta. Artık insanlar ve replikalar arasında tözel bir fark yok.

Ama K'nın sinematik ehemmiyeti, replikaların doğuramayacağına ilişkin temel öncül etrafında yapılandırılmış bir şirket düzeninin tematik baskınlığıyla uyuşuyor. Replikalar kendi kendilerine üreyemezler; onlar yapay ve bu yüzden herhangi bir hakları yok. Genetik tasarımları itaat etmek üzerine kurulu. Eğer replikalar –tıpkı insanlar gibi– üreyebilir ve yaşam yaratabilirlerse, o zaman replikalar ile insanlar arasındaki katı ayrım ortadan kalkar ve insanlık, insanların özel alanı olmaktan çıkar.

Bu bağlamda, *2049*'un ekonomi politiği, görünüşte birbirine zıt iki karakterde, Teğmen Joshi (devlet) ve Niander Wallace'da (teknoloji şirketleri) somutlaşıyor. K'nın polis şefi Joshi için medeniyet, insan yaşamını köleleştirilebilir, sömürülebilir ve gerektiğinde öldürülebilir türden ayıran duvara bağlı. Diyor ki, "Her şeyin bir düzeni var. Biz burada bunu yapıyoruz. Düzeni sağlıyoruz. Dünya, türü ayrı tutan bir duvarın içine kurulu". Bu yüzden *Apartheid*'dan, insanlar ve replikalar arasında keskin bölünmeden yana. İnsanları replikalardan ayıran duvar yıkılırsa, medeniyet de onunla birlikte yıkılır. O nedenle duvar ne pahasına olursa olsun korunmalı; faşizme yakın şirketleştirilmiş düzenin sağlam ve tartışılmaz kalması güvenceye alınmalı.

Diğer tarafta Wallace, solar ve yapay tarımı, aynı zamanda, Dünya'nın ekosistemlerinin çöküşü sebebiyle, insanlığın besin kaynaklarını da tekeline almış görünüyor. Ona göre replikalar, kapitalist uygarlığın hayatta kalması için gerekli çünkü, yeni doğmuş replikaya da söylediği üzere, "Her uygarlık gözden çıkarılabilir bir iş gücünün sırtında inşa edilmiştir". Wallace için, devam eden replika sömürüsü ve baskılanması, şirketleştirilmiş düzeni döndüren yakıt. Böylece *2049*, kapitalist uygarlık ve gelişme tarihinin köle emeğiyle yazıldığı fikrini sunar gibi görünüyor. *2049*'un dünyasında, replikalar yeni alt sınıf.

Joshi devletin zayıflamasının temsili gibi ve kendini Wallace'ın ajanlarına karşı koruyabilmekten aciz. Wallace ise, bir deliryum biçimi olarak kapitalizm'i simgeliyor ve sistemin sınırlarını dokuz gezegenin ötesine taşımayı hedefliyor. Bu yüzden, Wallace'a bakılırsa kapitalizmin sınırı yok.

2049, tanısal sosyal teorinin belli bir formunun, paradigmatik "gelecek korkusu" yaklaşımlarının ve bunun bugünün politikasındaki anlamının incelenmesi adına paha biçilmez bir fırsat sunuyor. Sahiden de gelecek, hem tehditkâr bir geleceğin ufukta yükselmekte oluşu hem de "kapitalist gerçekçiliğe" yönelik bir karşı-anlatı oluşturma kapasitemizi yitirmiş görünmemiz anlamında, belirsizlik ve korkunun alanına dönüştü. Mark Fisher'a göre kapitalist gerçekçilik, bir çeşit kapitalist istisnacılık; "Kapitalizmin sürdürülebilir tek siyasal ve ekonomik sistem olduğuna değil, aynı zamanda onun uygun bir alternatifini hayal etmenin bile şu an imkânsız olduğu"na dair yaygın bir his.[1] Geleceği sadece şimdinin bir uzantısı olarak hayal edebiliyoruz: Bir tarafta, şirket kapitalizmi, eşitsizlik ve adaletsizliğe dayalı bir gelecek sonsuzluğa uzayıp gidiyor; diğer tarafta teknolojik ütopyacılılık. Ya da ekolojinin ve medeniyetin çöktüğü bir distopya olarak hayal edebiliyoruz geleceği. "Şimdiki gelecek"teki bu hapsolmuşluğumuz, geleceği şirket kapitalizmi ve teknolojik ütopyacılığın hayal gücümüzü engellediği bir kriz alanına çevirdi.

Şirketleştirilmiş Tasavvurlar, Kapitalist Distopyalar

2049, bu "çatallanmış" geleceğin kanıtı. Tasvir ettiği gelecek, şirket sermayesinin hayal ettiği geleceğin bir parçası. Film distopik korkuları betimlemekte bir sorun yaşamıyor ama "kapitalist olmayan" olası geleceklerden vazgeçmiş görünüyor ve gelecek endişeleri resmederken bile, şirket kapitalizminin devamlılığıyla şekillenmiş gibi duruyor. Örneğin, iklim felaketi ve aşırı hava kirliliğinin

1 Mark Fisher, *Capitalist Realism*, Londra: Zero Books, 2009, s. 2.

norm olduğu bir gelecek tasavvur ediyor. Uygarlık çöküşün eşiğinde ve şirket terörünün algoritmik makinesi bazı hayatların değersiz, sadece bir avuç elit vatandaşın korunmaya değer olduğunu ilan etmiş. Bu felaket koşullarından sorumlu politik işleyiş ise hâlâ yegâne kapitalist dinamikleri ve onları mümkün kılmış güç alanını sahiplenebiliyor. Yeryüzü mahvolmuş ama güç yapıları yerinde kalmış. Neoliberal politik ekonomi hâlâ işlevsel ve film kapitalist bir distopyanın politik ve ekonomik dengesizliklerini aynalıyor. Film, devletin birçok işlevinin askıya alınmış göründüğü bir Los Angeles'da geçiyor. Ama biyopolitik hizmetler, bürokratik sistemler ve polis yaşamaya devam ediyor. Yani film bize gösteriyor ki, mevcut siyasal ve ekonomik düzenlemeler, aynı zamanda gelecekte de var olacaklar. Neden böyle olacağını varsayıyoruz ki? Öyle ya, nasıl bilebiliriz kapitalizmin gelecekte de süreceğini? Filmde berbat –ama hâlâ tek bir ideolojiden ve ekonomik modelden ibaret– bir dünyanın fantezisi var. Başka bir deyişle, filmin distopik korkularını yönlendiren hayal dünyası, hiper-finansal kapitalizmin, içinde başka hiçbir ekonomik sistem veya düşüncenin işleyemeyeceği "büyülü dünyası".

Belki de bu durumda, *2049* fütüristlerin veya Silikon Vadisi gurularının inşa etmek istediği geleceğin iyi bir özeti! Aslında film şirketleştirilmiş distopyaya bir alternatif sunuyor, insanlığını yitirmiş bir dünyada insancıl olanın muhafazasını üstlenen replika direnişi alternatifini. Günümüz dünyasının bir eleştirisini, şirket kapitalizmine karşı çıkan, henüz olgunlaşmamış bir isyanı sunuyor. Yine de kapitalist bugünden uzak bir geleceği hayal edemiyor; onun ötesine geçen bir geleceği düşünemiyor ve bu da bir körelme ve tekrar hissine götürüyor. Var olan düzene dair radikal bir değişim olasılığının yokluğuyla baş başa bırakılıyoruz.

İlginç ve rahatsız edici biçimde, Niander Wallace –ekonomik ve siyasal anlamda dramatik değişim yaratma kapasitesi olan akıllı milyarder– film boyunca 'yaratıcı bir yıkım olarak kapitalizm'i simgeler görünmekte. Bu mantığa göre toplumsal değişim sadece dev şirketlerden; teknoloji milyarderleri, mühendisleri ve gurularından gelebilir. Bu bir çeşit "teknolojik determinizm" ve geleceğin, insanlığın toplumsal ve ekonomik sorunlarını bilim ve teknoloji yardımıyla çözerek tüm dünyayı daha iyi, daha müreffeh, daha birleşmiş bir yer haline getirecek olan mühendislere, teknokratlara, siber gurulara, milyarderlere bırakılmasının en iyisi olduğunu iddia ediyor. Siyasal anti-ütopyacılık olarak tanımlanabilecek, şirket kapitalizmini şekillendiren halihazırdaki fikirlere meydan okumak yerine onları devam ettiren bir mantık bu. Post-kapitalist

düzen olasılığının gerçekçi olmadığını ve potansiyel olarak da işe yaramaz olduğunu öne sürüyor.

Dahası filmde K –bir zamanların duygusal açıdan kuru ve itaatkâr replikası– tekno-şirket hegemonyasına karşı insanlar ile replikalar arasında dayanışma ve işbirliğini sağlayan "radikal" bir figüre dönüşüyor. Kendini Stelline için, belki de herkesin aradığı o tek "özel figür" için feda etmek suretiyle insan olmayı seçen, tipik bir bireyci kahraman olarak temsil ediliyor K. Peki insan olmak ne demek? *2049*'un insanlıktan çıkmış dünyasında, "insanlardan daha insan" olabilme becerisi demek. Filmin buradaki genel mesajı, insanlığımızı, hissetme ve sevme yetisini kaybettiğimiz. Genel önerisi ise replikaların empati ve sevgi gibi insani değerler etrafında tasarlanması ve onlara insan muamelesi yapılması. Bununla birlikte, K'nın şirket düzenine bireysel isyanı asla örgütlenmiş bir direnişle bütünleşmiyor; egemen söylemin sınırlarında herhangi bir farklılığa yol açmaksızın, sözüm ona reddettiği şirketleştirilmiş bütündeki aşırı bireyciliği aynalıyor. Bu da, kapitalist sömürüye ve sistemli şiddete direnin diye bireysel kahramanlığı kutlamaya götürüyor.

Şirketleştirilmiş düzenin ve onu meydana getiren toplumsal güç bağlantılarının içsel çelişkilerini hedef alan bir siyasal eylem yerine, K'nın eylemi yalnızca siyasal öznenin ortadan yok olduğu neoliberal diyaloğun düzeyini yansıtıyor. *2049*'un hümanist mesajının özü neoliberal hoşgörü, sistemli karşı çıkış değil. Kurtuluş, toplumsal ve ekonomik düzenlemelerin daha insani biçimleri yararına teknolojik canavarlaşmayı reddetmek olarak gösteriliyor. Ama sorunları çözmek bireysel kahramanlıktan daha fazlasını gerektirecek; işleri daha iyi hale getirmek için kolektif düşünme ve direniş şart. Bu yüzden, *2049* hümanizmin (neo)liberal anlayışlarına dair ilginç ontolojik sorular yöneltse bile, kapitalist gerçekçiliği sekteye uğratan ve şirket kapitalizminin geçiciliğini aşan bir özne oluşturacak, gerçek bir yaratıma yaklaşamıyor.

Post-Kapitalist Gelecekler

Siberpunk'ın, şirket kapitalizminin distopik tasavvurunu geleceğin kaçınılmaz bir parçası olarak kabul etmiş olması endişe verici. Günümüzün şirket zorbalarını uyarmak yerine onlara esin veriyor gibi görünüyor. Sonuç olarak artık siberpunk'ın kendisi, herkesi kapsayan umutsuzluğun bir parçası gibi duruyor. *2049*'un dünyası, bu hayal gücü eksikliğine bir istisna oluşturmuyor. Filmde şirket kapitalizminin gelecek temsilleri ne kadar radikal olursa olsun, onun kalıcılığına tamamen kesin gözüyle bakılıyor. Kapitalizme kaçınılmaz olarak

bakmak veya onun doğal olduğunu varsaymak, hayal gücünü sınırlandırmak demek. Hayal gücümüzü özgürleştirmek ise, kapitalizmin tek makul ve mümkün sistem olduğuna ilişkin kısıtlayıcı görüşe meydan okumamızı gerektiriyor.

Bu sebeple, yeni gelecek anlatılarına, "şirketlere ait gelecekler endüstrisi"nin dışında bir geleceği hayal etme gücünü yeniden kazanmaya acilen ihtiyaç var. Kolektif bir amaç taşıyan, bizi şirketleştirilmiş, finansallaşmış kapitalizmin dışında nasıl yeni yaşam biçimleri yaratabileceğimiz hakkında düşünmeye kışkırtan yeni gelecek öykülerimiz olmalı. Gerçek, ekranlarımızdaki distopyalara benzedikçe, başka türlü hikâyelere ihtiyacımız artıyor. Distopik ve kapitalist geleceklerden yeterince var ortalıkta. Hal böyleyken, özgür bırakan gelecekleri düşlemeli ve onlara uzanmalıyız. Özgür bırakan geleceklerin yaratımı, egemenlik mücadelesinin o olmaksızın başarılı olmayı umut edemeyeceği dolaylı bir eylem biçiminin tesisinden geçiyor. Bununla birlikte, gerekli olan tek bir anlatı ya da vizyon değil, her biri potansiyel olarak başka bir dünyanın kapılarını açan alternatif geleceklerin çeşitliliği. Anlattığımız hikâyelerin, yarattığımız kültürel vizyonların gerçekliğe sızacağını aklımızda tutmalıyız. Post-kapitalist gelecekleri düşünülebilir kılarak kapitalizme karşı çıkabilir bu anlatılar. Eğer post-kapitalist geleceklerin peşindeysek, o halde ne tür hikâyeler anlatmamızın okurları ve politik toplulukları güçlendireceğini düşünmeliyiz. Böylesi bir farkına varış, bizi derinleştirip zenginleştirecektir.

Şu anda hükmeden şirket kapitalizminin tasavvurunu sorgulayan yeni potansiyel gelecekler nihayet ortaya çıkıyor. Siberpunk'ın anlatısını değiştirmesinin vakti geldi belki de.[2]

İngilizceden çeviren: Yeşim Tabak

2 Paul Walker-Emig, "Neon and corporate dystopias: why does cyberpunk refuse to move on?," *The Guardian*, 16 Ekim 2018, https://www.theguardian.com/games/2018/oct/16/neon-corporate-dystopias-why-does-cyberpunk-refuse-move-on?CMP=share_btn_tw.

Teessür - Medea'nın Bastırılamayan Çığlığı

LAL HİTAY

Zeynep Direk'e ve Cemal Bali Akal'a

*"**MEDEA-**Seni hangi tanrı, hangi ilahi kudret dinler, ey yeminini tutmayan, misafirlerini aldatan adam!*
***IASON -**Vah, eyvah; namussuz mahluk, evlat katili !*
***MEDEA-** Haydi. Karını gömmeye eve git.*
***IASON-** İki çocuğumdan mahrum olarak oraya gidiyorum.*
***MEDEA-**Gözyaşların daha bir şey değil, ihtiyarlığı bekle.*
***IASON-** Sevgili çocuklar!*
***MEDEA-** Annelerinin, senin değil."* [1]

"...Yeryüzünde yaşamın bu biçimde yorumlanmasının, dişil soyağacının kopuşunun, tanrıçaların ve niteliklerinin tanınmamasının, en genel haliyle erkek ve kadın arasında cinsel ve tinsel birliktelik olarak anlaşılan evliliğin mutlu gerçekleşmesinde hiçbir yararı yoktur. Bir çiftten ne anlaşılırsa anlaşılsın, dilin ve kültürün dönüşümü gerçekleşmediği sürece bir çift için öznelerarası ilişkilerini gerçekleştirecek bir yer mevcut değildir. Birbirini izleyen trajediler, bazen aşk ilişkilerindeki felaket konusunda özel ve kamusal yaşam arasındaki yapay bölünmenin işbirlikçi suskunluğunu sürdürdüğü mantıksal hakikatin ya da toplumsal yapıların düzenlemelerine tabi temsil biçimlerinden daha çok sanatta ve edebiyatta görülür hale gelir."[2]

1 Eurepides, *Medea,* çev. A. Hamdi Tanpınar, Ankara 1943, Maarif Matbaası, s. 66-67.
2 Luce Irigaray, *Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru*, çev. Sabri Büyükdübenci, Nilgün Tutal, İstanbul 2006, İmge Yayınları, s. 17.

Giriş

Teessür oyunu K! Kültüral Performing Arts tarafından sahneye konan Antik Yunan trajedilerinden Medea'nın yeni bir uyarlaması. Medea'nın bastırılamayan çığlığının günümüzde yankılanmasını sağlıyor. Medea, bugünkü Gürcistan'daki Kolkhis'e Argo gemisiyle gelen Iason'a yıldırım aşkıyla vurulur. Iason buraya kralın sahip olduğu "altın post"u almaya gelmiştir. Medea, Iason'un altın postu elde etmesine yardımcı olur ve imkânsız gibi görünen görevlerin üstesinden gelmesini sağlar. Onunla evlenerek bir daha geri dönmemek üzere ülkesinden ayrılır. Medea ve Iason'un iki erkek çocukları olur. Ancak Iason, Korint kralı Kreon'un kızıyla evlenmek ister. Medea, aşkıyla orantılı bir öç alma yolu tasarlar, düğün armağanı olarak zehirli büyülü eşyalar göndererek hem kralın kızını hem de onu kurtarmak isteyen kralı öldürür, Iason'dan öcünü ise kendi çocuklarını öldürerek alır.

Oyunun adındaki *Teessür* kelimesi Arapça kökenli olup derin elem, keder ve üzüntü anlamına gelmektedir. Medea'nın trajedisinin aksettirdiği en kuvvetli duygulardan biridir. Medea'yı yeniden düşünmek için bir fırsat sunan oyun, sahne tasarımında tercih edilen unsurlarla da anlatısının vuruculuğunu arttırıyor. Özellikle video art ve enstalasyonlar, oyunun sahnelenmesini oldukça güçlendiriyor. Medea'nın o çok kolay tanımlayamayacağımız ve tek bir duygu durumuna indiremeyeceğimiz yoğunluğunu; iç içe geçmiş öfkesini, hüznünü, umutsuzluğunu, sıkışmışlığını, çaresizliğini, kandırılmış hissetmesini izleyiciye iletiyor.

Medea aşkla yanıp tutuşan, aşkı için herkesi gözden çıkarabilecek kadar gözü kara bir kadın mı? Onun hikâyesi, gururunu, onurunu her şeyden önde tutup aldatılmasının intikamını almak adına çocuklarını öldüren bir kadının, annenin –bir cadının, bir barbarın– hikâyesi mi sadece? Ya da ona ilişkin mit ve anlatılar kadının doğasına ilişkin bir söylemi mi yansıtmakta? Yoksa Medea, kadın yaratıcılığının tehlikeli ve ölçüsüz olmasına, kadın olmanın düzensizliğe ait olmasına ilişkin bir mit mi? Bu soruları üç başlık altında düşünmeye çalışacağım: "Tahakküm, Rıza Sorunu ve Anlatılardaki Dehşet"; "Sesin Cinsiyeti, Kutsal İnsan" ve Cinsiyet Farklılığı ve Annelik Söylemi". Bu yazıda, Medea'nın herkesi dehşette bırakan, anlamlandırmakta zorlandığımız çocuklarını öldürmesi edimini başka bir bakış açısından ele almaya çalışacağım. Medea'nın uğradığı ihanet sebebiyle öfkesini dizginleyemeyen, kontrolsüz ve kinci bir kadın olarak yerleşmiş imgesinin, deyim yerindeyse, altını oymayı deneyeceğim. Burada izlediğim yöntem bir yapısöküme benzese de benim için

yapısalcı yöntemin ve post-yapısalcı, yapısökümcü yöntemin birbirlerine karşı, zıt yöntemler olmadığını, aksine birbirini tamamlayan yöntemler olduğunu belirtmek isterim. Yapılara önem veren, dolayısıyla öznenin önemsizleştiği yapısalcı yaklaşımı, öznenin belirlenimleri içerisinde kısmi bir iradesi olduğu şeklinde ele almaktayım. Claude Levi-Strauss'un deyimiyle, yapısalcılık değişmez olanla, değişmez olandaki farklılıklarla ilgilidir[3] ve bundan fazlası da değildir. Bu sebeple düşünceyi yapının kendisine çevirmek için gerekli olanı yapısalcı yöntem kendi içinde taşımaktadır. Medea, Yunan mitolojisinin bir figürü olduğu için mitosların toplumsallığa dair işlevine değinmemiz gereklidir. Bu mitteki toplumsallığı açıklamak için maddi gerçeklik çerçevesinde güç ilişkileri ile mitoslar arasındaki ilişkiyi düşünmek gerek. Bu konuda Cemal Bali Akal'ın *Hukuk Nedir?* kitabındaki "Mitos ya da Yasa" başlıklı metni oldukça yol göstericidir.

Cemal Bali Akal söz konusu metninde mitosların maddi gerçekliğin birebir ifadesi olup olmadığını sorgular. Bu soruyu yanıtlarken toplumların mitos aracılığıyla kendilerini düşündüklerini ifade eder. Norbert Rouland'ın mitoslara ilişkin tanımına gönderme yaparak Rouland'ın mitosları evrenin yaratılışı, toplumsal hayatın doğuşu ve toplumsal hayatı düzenleyen kurallar hakkında temel açıklamaları sunan anlatılar olarak tanımladığını belirtir. Mitosların yasa koyucu gücü olduğu ifade edilir. Buna karşın, Cemal Bali Akal'ın yaklaşımı Nietzsche'ninkiyle örtüşmektedir. Nietzsche'ye göre mitoslar önyargıların hakikate dönüşmesini anlatır.[4] Mitoslar yasalarla benzeşir şekilde bir aldatmaca oyunu oynarlar. Mitoslar ve yasalar olanı ve maddi gerçekliği inkâr etmezler ancak onlara ilişkin konuşarak hiç de masum sayılmayacak şekilde gerçek güç ilişkileri yerine mitik hakikatler yaratırlar. Hakikat yaratmak halihazırdaki eşitsiz güç ilişkilerini doğallaştırarak, sonsuzmuş gibi göstermeye yarar. Nitekim Akal, Paul Veyne'nin *Yunanlılar Mitoslarına İnandılar mı?* adlı metninden bahseder ve Veyne'nin hakikat ile "çıkar"ın aynı şeye verilen farklı adlar olduğu tespitini yaptığına değinir. Levi-Strauss toplumsallığın kadının yasaya göre değiş tokuş edilmesi ile başladığını antropolojik olarak gösterir ve toplumsallığa ilişkin ilk eşitsiz güç ilişkisinin bu şekilde tesis edildiğini ortaya koyar. Ataerkilliğin önkoşulu bu eşitsizlik olup, mitoslar bu eşitsizliği bir hakikate çevirerek eşitsizliğin doğal ve sonsuz olduğu yanılsamasını devam

3 Claude Levi-Strauss, *Mit ve Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul 2018, 4. Basım, İthaki Yayınları s. 28.

4 Cemal Bali Akal, *Hukuk Nedir?*, Ankara: Dost Yayınları, 2017, s. 215, 216.

ettirir. Böylece ataerkinin hakimiyetini doğallaştırırken bu eşitsiz güç ilişkisi üzerinde yükselen toplumsallığın öncesini bir kaos olarak sunarlar. Kadının, ataerkil siyasetin ilk düşmanı olduğunu ve düzenin hedefinin ilk o olması gerektiğini ifade ederler.[5]

1 Tahakküm, "Rıza" Sorunu Ve Anlatılardaki Dehşet

"MEDEA- (IASON'a hitaben) *...Tasavvurlarına iştirak etmem ve onları tamamlamak için, yeni yuvana yardım etmem ve genç karına karşı ihtimam göstermekten zevk almam lazım gelirdi. Fakat biz ne isek oyuz -aleyhimizde bulunmak istemiyorum!- fakat, nihayet kadınız, bunun için sen hakarette beni taklit etmemeli ve çocuklara çocuklukla cevap vermemeliydin. Razı oluyoruz; evet, o zaman çılgındık. Fakat şimdi, daha iyi kararlar verdim..."* [6]

Medea aslında bunları Iason'a söylediği vakit intikamını almaya başlamıştır. Ne razı olmuştur ne de tâbi. Ancak vakit kazanması gerekmektedir. Bu sebeple de duyulmak isteneni söylemesinde bir sakınca yoktur. Duyulmak istenen de, elbette ki, razı olduğu ve tâbi olduğudur. Bunun aksi olsa olsa çılgınlığa tekabül ederdi. Medea'nın aksettirdiği tüm duygularının sesi cinsiyetlidir ve bu da bizi sonraki bölümde ele alacağımız sesin cinsiyeti konusuna götürüyor. Medea alıntıları için Eurepides'in eserine gönderme yapmayı tercih ettim çünkü sesin cinsiyetini ele alırken Eurepides'in de konuya ilişkin yaklaşımına değinmek istiyorum.

Bu bölümde iktidarın cinsiyetine ve bu olgunun belli başlı temel unsurlarına değineceğim. Cemal Bali Akal'ın *iktidar* kavramını derinlemesine incelediği *İktidarın Üç Yüzü* adlı eserinin "İktidarın Cinsiyeti" başlıklı üçüncü bölümüne odaklanacağım. İktidar kavramını ele alırken cinsiyet farklılığını göz ardı etmek mümkün değildir. İktidar, cinsiyetten azade değildir, aksine cinsiyetlidir. Ataerkil düzende iktidar erkeklik ile eş tutulur ancak erkeklik de aynen kadınlığın toplumsallık içinde tanımlandığı şekilde tanımlanmış, belirli sınırlarla çizilmiş ve ataerkil kültürün mitoslar, inançlar vb. çeşitli taktikleri ile doğallaştırılmış bir erkekliktir.

Toplumun toplum olarak tanımlanması ve kurulması temelindeki iki yasaktan biri haram birleşme yasağıdır. Erkeklerin beraber olabileceği ve olamayacağı kadınlar bu sayede belirlenir ve kadınlar değiş-tokuşa sokulur. Toplumun

5 *Age.,* s. 219, 220.
6 *Age*, s. 45.

uyduğu ilk yasağın, toplumun toplum olarak kurulmasındaki ilk iki kuraldan birinin haram birleşme yasağı olduğunu ifade eden Georges Balandier'e göre, cinsel ilişkinin düzene koyulması ile kadınların erkekler arasında değiş-tokuşa sokulması gerçekliği, kadınlar üzerinde genel bir erkek hâkimiyetini ortaya koymaktadır.[7] Levi-Strauss da, toplumsallığın temelinde bulunan iki temel yasaktan birinin ensest yasağı olduğunu söyler; kadınların değiş-tokuşa girmesi ile erkeklerin kadınlar üzerindeki hâkimiyetinin toplumsallığın en başında yer aldığının altını çizer. Bu da gösterir ki toplumsallığın en temelinde yatan eşitsiz güç ilişkisi kadın ve erkek arasındadır. Bu noktada kadın erkeğe nazaran daha aşağı bir konumda görülür, hâkimiyet altında alınır ve çeşitli söylemlerle bu durum meşrulaştırılır. Ancak bu hiyerarşik ilişkide aşağı konumda görülen kadının her türlü üstünlük söylemini sarsan, aşan bir özelliği vardır: Doğurgan olması. Birçok basit toplumda kadının doğurganlığını küçümseyen ve önemsizleştiren inançlar mevcuttur. Örneğin Margaret Mead, Rossel adasındaki topluluğun kadını boş bir hazne olarak görüp erkeğin kadının içine yumurtladığı inancından bahseder. Yine Baruya toplumunda erkeğin kadının doğurganlığını sağladığına, kadının sütünün erkeğin sperminden geldiğine inanılır. Erkekler evlendiklerinden itibaren düzenli bir şekilde karılarına spermlerini yuttururlar.[8] Bu sebeple toplumsallığın her anında kadın ve erkek arasındaki eşitsiz güç ilişkisine tâbiyet ve hâkimiyet ilişkisine tehdit arzeden, kadın doğurganlığının kontrol altında tutulması gerekliliği söz konusudur. Tamamen kadına has olan bir özellik olan doğurganlık üzerinde dahi söz söyleme ve eyleme hakkı elinden alınan kadın yine son derece ona has bir özellik sebebiyle de her türlü üstünlük söylemini aştığından ataerkil düzen için tehdit olarak görülmektedir.

Her türlü inanç, mitos ve söylem ile meşrulaştırılan erkek egemen kültürün dışladığı kadın, kendi dışlandığı alanda çocuk doğurabilir. Hayat verdiği canlının yaşamına ve ölmesine karar verebilir. Baruyalı kadınların doğurduktan sonra ölü çocuklarla geri gelmeleri çocukları öldürdükleri şeklinde yorumlanmıştır. Kadının doğurganlığı bu sebeple tehdit edici bir nitelik kazanır ve bağımlı kılınması gerekliliği ortaya çıkar.[9] Bu sebeple kendini düzen koyucu olarak gören erkek toplumu, tahakküm ilişkisini devam ettirebilmek adına kadının bedenini yönetmeli ve denetlemelidir.

7 Cemal Bali Akal, "İktidarın Cinsiyeti", *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara,: Dost Yayınları, 2005, s. 213, 214.
8 *Age.*, s. 214.
9 Age., s. 217.

Akal, hem kadın hem erkek inisiyasyonunun oldukça acı verici olabileceğini ifade eder ancak ikisinin amaçlarının farklı olduğuna dikkat çeker. Kadın ve erkeğin bu süreçleri farklı şekilde yaşadığını belirtir. Erkeklerin inisyasyonu yönetici ve denetleyici olarak belirlenmelerine, kadınlarınki ise yönetilen ve denetlenen şeklinde belirlenmelerine denk düşer. Kız çocuklarının inisiyasyon süreci cinsel kurallandırma, belirlenme sürecidir. İnisyasyon kabaca erginleşme törenlerine verilen ad olup kadının da erkeğin de toplumsallığa ilişkin konumlarını belirginleştiren uygulamalardır. İnisyasyon bugün bizim toplumsal cinsiyetlendirme dediğimiz şeye denk düşmektedir. Erkeklerin inisiyasyonu kadın dünyasından erkeği koparmak ve kadınlara karşı erkek bilinci kazandırmak üzerinedir. Erkek yurttaş ailenin reddi ile anneden koparılarak yeniden sanki eksikmiş gibi tanımlanarak toplumsallığa dâhil olur. Kadınların inisiyasyonu bir değiş-tokuş aracı olarak tâbi olmayı öğrenme, yumuşak başlı olma ve eril hâkimiyete boyun eğmeyi, karşı çıkmamayı öğrenme üzerinedir.[10] Rıza bu eşitsiz güç ilişkisinde, toplumsallığın içerisinde inisiyasyon süreçleriyle yaratılmaktadır.

Kadınlar, ataerkil düzenin kendilerine tahsis ettiği tâbi olma ve tahakküm altına alınma durumuna neden rıza gösterirler? Buna cevaben bir kısmı doğru sayılabilecek saptamalar mevcuttur. Kadınların rızası toplum içinde şekillenir ve kadına verilen konum içerisinde belirlenir.[11] Kadınların tam anlamıyla özgür bir irade ile rıza gösterdikleri savı maddi gerçeklikle örtüşmemektedir; keza, rızayı kendiliğinden var olan bir şeymiş gibi gören, kadın doğasında temellendiren yaklaşım özcü bir yaklaşımdır ve bizi kadının doğasının mazoşist olduğu varsayımına götürür. Oysa, ne kadın olma durumu ne de farklı kadınlık durumları mazoşizme indirgenebilir. Kadınlar, bedensel düzlemde nasıl sınırlandırılıyorlarsa bilinç düzeyinde de aynı şekilde sınırlandırılırlar ve kendi konumları ve kadınlıkları üzerine düşünecek bilgiye ulaşmaktan da alıkoyulduklarından bu konulara ilişkin özerk bir söylem oluşturamazlar. Kadınların kendiliğinden bu duruma rıza göstermesi gibi bir durumun söz konusu olmayacağı açıktır. Kadına söz konusu iktidar ilişkisinde bedenen ve ahlaki olarak uygulanan şiddet, zorlayıcı ve belirleyicidir. Kadın bedensel olarak yaratıldığı gibi toplumsallıktan dışlanarak da tekrar yaratılır.[12] Zeynep Direk'in anlatımı ile, Simone de Beauvoir da buna benzer şekilde ataerkil

10 A*ge.*, s. 219, 220.
11 A*ge.*, s. 222.
12 A*ge.*, s. 222, 223.

düzende kadınların içkinliğe hapsolduğunu ifade eder. Bu içkinliğe hapsolma durumu yinelenmeye tekabül eder; yani, eylem yoluyla yeni bir dünya kuramayan bir varoluşa denk gelir. İçkinlik, bir bakıma, bedene çakılmış olma halidir. Beauvoir'a göre içkinliğin olumlu yanlarının keyfini ataerkil düzende kadınlar değil, erkekler sürer. Bu sebeple Beauvoir'da kadınların içkinliğe hapsolması söyleminde yer alan içkinlik kavramı, içkinliğin olumlu yanlarından azadedir.[13]

Akal'a göre bir başka gerçeklik de kadınların da erkeklerin de aynı mitosları ezberlediğidir. Mitosların kurulu düzeni meşrulaştırmak gibi işlevleri de bulunmaktadır. Kurulu düzen ataerki olduğundan, mitoslar da maddi gerçekliği çarpıtıp bir hakikat gibi kurgulayarak söz konusu düzeni meşrulaştırırlar. Ataerkinin söylemine göre kadının yaratıcılığı yalnızca ölçüsüz ve tehlikeli olabilir. Kadının hâkimiyeti bir düzensizlik haline denk düştüğünden, kadından bu hâkimiyetin alınması toplum açısından fayda sağlayacaktır. Buna karşın, erkeğin yönetimine ve kadın üzerindeki hâkimiyetine tekabül eden ataerkil düzen en iyi durum ve düzendir.[14] Dahası, mitosların meşrulaştırdığı, doğal ve sonsuzmuş gibi ifade ettiği durum bu olduğundan, mitoslarda kadının yaratıcılığının tehlike ve ölçüsüzlüğe denk düşmesi, ayrıca kadının bir düzensizliğe ve kaosa aitmiş gibi görünmesi anlaşılırdır. Erkek hâkimiyetini doğurganlığı ile tehdit eden kadın ve bu kadın karşısında bir kimlik arayışında olan erkeğin duyduğu korku hem başlangıç mitoslarında hem yasaya uyma dersi verilen mitoslarda görülebilir. Levi-Strauss, Kuzey ve Güney Amerika mitoslarını inceleyerek, bu mitoslarla en çok kadının eğitildiğini öne sürer. Eğitilmemiş, denetlenmemiş kadının toplumsallık açısından çok tehlikeli olabileceği düşüncesi mitoslarca işlenerek ataerkil düzen meşrulaştırılmaktadır.[15]

Aksini düşünenler hâlâ olsa da, Levi-Strauss, Bronislaw Malinowski gibi antropologların antropolojik araştırmalarından anlaşıldığı üzere, ataerkil toplum yapısındaki tahakküm ilişkilerine denk düşen, anaerkil diyebileceğimiz bir yapılanma, toplumsallık hiçbir zaman söz konusu olmamıştır. Ancak anasoylu diyebileceğimiz toplumlar vardır; bu toplumlarda da soy dayı ile lehimlenir, kadınlar yine değiş-tokuş edilendir. Medea miti ile işlenen Medea'nın çocuklarını öldürmesi izleği, kadının yaratıcılığının ne kadar ölçüsüz ve tehlikeli olduğunu göstermekte, kadının yaratıcılığının erkeğin denetim ve yönetimine ihtiyacını bu şekilde doğrulamakta, dolayısıyla ataerkil düzeni

13 Zeynep Direk, "Kadın Erkeğin Kölesi mi?", *Cinsel Farkın İnşası*, İstanbul, Metis Yayınları, 2018, s. 48,49.
14 Cemal Bali Akal, "İktidarın Cinsiyeti", *age*., s. 225, 226.
15 *Age*., s. 227.

bu anlamda meşrulaştırmaktadır. Evet, Medea'nın yaşadıkları üzücüdür ancak o başkaldıran, razı olmayan yapısı ile olumsuz bir karakterdir, her şeyden öte düzene tehdit oluşturur. Tanıdık bir figür olarak Antigone de, Medea gibi bir başkaldırandır ancak Medea'dan farklı olarak o yalnızca erkek kardeşini gömmek ister. Buna rağmen, Antik Yunan'da sevilmeyen bir figürdür Antigone çünkü mit amacına ulaşmıştır ve Antigone düzensizliğe, kaosa ait görülür. Ölüleri gömmek Antigone ve Medea'nın ortak izleklerinden biridir, keza Medea da öldürdüğü çocukların kendi çocukları olduğunu, babalarının çocukları olmadığını ve onları kendisinin gömeceğini söyler. Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi* eserinde tanımladığı Tin'in merkezinde erkek, yurttaş ve asker olarak bulunur, kadınlar ise ikincildir ve ölüleri gömmek onların görevidir. Ataerkil düzence, mitoslar, inançlar vb. taktiklerle, kadının eğitilmemesi ve denetlenmemesi durumunda, kadının doğurganlığının ve yaratıcılığının düzene tehdit oluşturacakmış gibi bir algı yaratıldığını bu şekilde ataerkil düzence kadın üzerinde kurulan tahakkümün meşrulaştırıldığını belirtmiştik. İtaat etmeyen kadın, doğurganlığıyla olabilecek en büyük tehditlerden biri olarak görülür. Kadının yaratıcılığının çeşitli biçimlerle tehlikeli ve ölçüsüz olduğu bir hakikat olarak sunulur ve böylece kadın üzerindeki tahakküm, kadının denetlenmesi, sınırlandırılması gerekliliği ayrıca toplumsallıktan dışlanma hali meşru gösterilir.

2 Sesin Cinsiyeti, Kutsal İnsan

Teessür oyunun en başında Medea uzunca bir süre konuşmaz. Sahnede salınır ve belirli aralıklarla çok kuvvetli bir şekilde bağırır. Medea, Eurepides'in trajedisinde de oldukça yoğun bir biçimde ağlar, sızlar, hıçkırır, bağırır, söylenir.

*"**KORO** Sesini işittim, talihsiz Kolkhis'li kadının çığlıklarını işittim. Henüz sükûnet bulmamış. Söyle ihtiyar, çift kapılı evde hıçkırıklar işittim ve sevdiğim bir evin kederleri ile müteessir oldum."*[16]

*"**MEDEA** Sana itaat edeceğim: Sözlerinden şüphe edemem. Fakat kadın kısmı zayıf bir mahluktur ve tabiatı ağlamaya müsaittir."*[17]

Anne Carson, *Sesin Cinsiyeti* adlı eserinde cinsiyet hakkındaki varsayımlarımızın sesleri duymamızda nasıl etkili olduğu sorusunu, zamanın farklı dönemleri ve kültürel ifadelerin farklı biçimleri üzerinden ele almaktadır.[18] Söz

16 *Age.,* s 11.
17 *Age.* s. 47.
18 Anne Carson, *Sesin Cinsiyeti*, çev. Zeynep Talay, İstanbul: NOD Yayınları, 2015, s. 21.

konusu metin uzun sayılmasa da yazılmasına sebep olan toplumsal cinsiyet hakkındaki önkabullerin sesi algılayışımıza etkisini, tarihin farklı noktalarından verdiği yaşanmış örneklerle, mitik hikâyelerle, Antik Yunan'da kullanılan kelimelerin kökenlerini açıklayıp atıf yaparak ve Freudcu psikanalizin kadın histerisine yaklaşımıyla ilişkilendirerek ele alışındaki özgünlük bakımından oldukça ufuk açıcıdır.

Carson, metnine giriş yaparken Aristotoles'in sese ilişkin söylediklerine değinir. Aristoteles kadının tiz sesinin onun kötü yaradılışının bir kanıtı olduğunu söyler çünkü cesur ya da adil yaratıkların (kaplanların, boğalar, horozlar ve erkekler) daha derin, tok sesleri vardır. Tiz ses konuşkanlıkla birlikte kişinin özdenetimden, eril ideadan yoksun olduğunun göstergesi olarak kabul görür ve kadınlar, oğlanlar eşcinseller bu kategoride görülür. Helenistik ve Roma döneminde erkeklerde görülen her türlü rahatsızlığa ses egzersizi çare olarak gösterilmiştir.[19] Kadının konuşması ve sesi üzerinde hâkimiyeti olmadığı iddiası, onun özdenetimden yoksun olmasına bağlanır. Kadın, klasik dönem edebiyatında uygunsuz, kontrolsüz sesler çıkaran tür olarak görülür. Haykırır, hıçkırır, açık açık bağırır, ham duygular püskürtür. Antik Yunan'da *Polis*'te yani toplumsallık içerisinde erkeklerin de bu şekilde kendini ifade etmesi hoş karşılanmaz. Euripides şöyle der: "Çünkü kadının her daim halihazırdaki duygularının ağzına gelip, onları sonra da diliyle dışarı çıkarması onun doğuştan gelen zevkidir." Carson'a göre ataerkil kültürün kadının ağzına kapı koyması antik dönemden günümüze kadar süren bir projedir. Bu projenin en önemli taktiği kadının sesinin canavarlıkla, düzensizlikle ve ölümle ilişkilendirilmesidir.[20] Erkek, özdenetim sahibi olduğundan kendini duygularından arındırarak sesine hâkim olabilir, kadın bunu yapacak yetiden yoksun olduğu için kadının denetlenmesini erkek sağlamalıdır.[21] Carson aynı metinde kadının cinsel organı ile ağzı arasında kurulan özdeşlik üzerinden kadının uluorta konuşmasının yasaklanmasını Yunan efsanesi figürü Baubo'nın heykelleri üzerinden açımlar. Efsaneye göre Baubo hem soyunarak cinsel organını gösterir hem de edepsiz bir dil kullanarak şakalar yapar. Baubo heykelinde konuşmaya yarayan ağız bele oturtulmuş, cinsel organ kafa bölgesinde betimlenmiş ve bedende cinsel organın bulunması gereken yer açık bırakılmıştır. Carson, Sophokles'in Ekho için "ağzında kapı olmayan kadın" dediğinde hangi ağızdan bahsettiğinin

19 *Age.*, s. 5.
20 *Age.*, s. 7.
21 *Age.*,, s. 12.

merak uyandırıcı olduğunu ifade eder. Kadın alenen sevişmediği gibi alenen konuşmamalıdır da. Bu izlekler takip edildiğinde, ataerkinin yine farklı biçimler ile kadının bedeninin, bilincinin, cinselliğinin, sesinin hatta kendini ifade etmesinin denetlenmesinin gerekliliğinin altını çizdiği ve söylemini de bu şekilde kurguladığı görülmektedir.. Kadının ağzı ile vajinasının bir tutulması ve böylece kadının az konuşması gerekliliğinin vurgulanması, onun kendi üzerinde bir özdenetimi olmadığı varsayımı, kadının ataerkil düzen tarafından bir değiş tokuş nesnesi haline getirilerek bastırılması, eğitilerek tahakküme rıza göstermesi, tâbi kılınmasından başka neye denk düşebilir?

Carson'ın metninde daha ilgi çekici kısım politik direniş sebebiyle Midilli'den sürülmüş olan Alkaios'un şiiri üzerinden yapılan incelemedir. Şiirde "tek başıma yuvamı kurdum" diyen şair aslında çok çelişkili bir durumdadır çünkü *polis*ten dışlanan yuva kurmayı (*eoikesa*) gerçekleştiremez, kelimenin kökeni *polis*e ait bir yaşama gönderme yapmaktadır, bu sebeple tek başına bunu kurmak gibi bir durum söz konusu değildir. Aynı şiirde kadınlar ve kurtlarla sarmalandığından bahseder şair Alkaios. Kurtlar, Yunan şiirinde marjinalliğin sembolüdür. Kurt kanun kaçağıdır, *polis* olarak işlenmiş yararlı alanın dışında yaşayan canlıdır. Antik Yunan'da kadınlar da erkeğin uygarlaştırıcı eliyle biçimlendirilmesi gereken "kadınca" yatkınlıkları sebebiyle aynı sembolik ve metaforik alanı paylaşmaktadır.[22] Kurt ve kadının Antik Yunan'da marjinalliği sembolize ettiğini hatırlatarak Agamben'in *Homo-Sacer* eserine değinmek istiyorum. Kurtadam olgusu Agamben'in kitabın esas meselesini ortaya koyarken değindiği örneklerden biridir.

Giorgio Agamben, *Homo-Sacer* (Kutsal İnsan) adlı eserinde çıplak hayatı yani öldürülebilen fakat kurban edilmeyen *homo-sacer'in* hayatını odak noktasına alarak, modern iktidar ve siyaseti açıklamaya girişir. *Bios* ve *zoe* Antik Yunan'da bizim bugün "hayat" dediğimiz sözcüğü karşılarlar ancak birbirinden farklı olgulardır. *Zoe* çıplak hayata, çıplak yaşayışa, *bios* ise yaşama biçimine denk düşer ki Antik Yunan'da *zoe* önemsemez. Platon ve Aristoteles de hayattan bahsettiklerinde *bios*'tan bahsederler. Agamben, modern siyaseti tanımlayanın ne *zoe*'nin *polis*'e dâhil edilmesi (ki bu zaten eski bir olgudur) ne de çıplak hayatın iktidarın hesaplamalarının öznesi haline gelmesi olduğunu söyler. Modern siyaseti tanımlayan bütün istisnaların kural haline gelmesi ile çıplak hayat yani siyasal hayatın marjininin siyasal alanla örtüşmesi; dışlama

22 *Age.*, s. 9, 10.

ve içleme, *bios* ile *zoe,* dışarı ve içerisinin belirsizlik mıntıkasına girmesidir. Çıplak hayat siyasal düzendeki çatışmanın hem öznesi hem nesnesi; iktidarın hem örgütlendiği hem de özgürleştiği mekân haline gelmektedir. Agamben'in eserini, yazı bağlamında modern siyasete yaklaşımı ile değil; meselesini ortaya koyarken verdiği örnekler dâhilinde, ataerkil düzende kadının üzerindeki iktidar ve tahakkümü tekrar düşünme ekseninde ele alacağız.

Beauvoir kadının benzer başka değil, mutlak başka olması sebebiyle diyalektiğe giremeyeceğini, bu sebeple kadın ve erkek arasındaki ilişkinin köle efendi diyalektiği olamayacağını söyler. Kölenin, benzer başka olması sebebiyle bilinç olarak tanınma imkânı bulunduğunu ancak kadının böyle bir durumu olmadığını söyler; bu sebeple ataerkil düzende kadının erkeğe göre konumunun ona hizmet etme dışında bir potansiyel barındıramayacağını açıklar. Burada erkeğin, kadının doğurganlığı sebebiyle kadına bağımlı olması da tabii ki bu diyalektiğe girememe sebeplerinden biridir.[23] Beauvoir'a göre; kadınlar içkinliğe mahkûm edilmiştir. İçkinliğin dinlenme ve sükûnet gibi keyif verici özelliklerini, aşkınlığı tarihsel olarak bilfiil tecrübe edebilen, yaratıcı çalışma yoluyla kendini gerçekleştiren ve tanıyabilen erkek tecrübe edebilir, kadın içkinliğin keyif verici yanlarını tecrübe edemez. Beauvoir varoluşun sadece içkinliğe indirgenemeyeceğini ifade etse de kadının içkinliğe mahkûm olmasını yalnız kendi kendini üreten ve eylem yoluyla bir dünya kuramayan hayvani bir yaşamın ataletine benzetir. Bu sebeple, kadınların içkinliği kadınların öznelliklerinin kalbindeki mutlaklığı keşfedemeyen varlıklar olarak kalmalarına, bilinç ile aşkınlığı bilfiil hale getirememelerine, bundan dolayı bedensel varlıklarına çakılarak beden olarak görülmekten kaçınamamalarına[24] da denk düşmektedir.

Bir başka feminist düşünür Luce Irigaray düşüncesinin temeline cinsiyet farklılığı sorununu oturtmakta ve felsefenin gerçek anlamda evrensel felsefe olarak adlandırılabilmesi için bu farklılığa ilişkin etik soruna cevap vermesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu noktada, düşüncesinde dil sorununa da değinen Irigaray'a göre erkeğin kendini evrensel model olarak sunduğu dili değiştirmek için zaman ve mekân sorunsalını bütünüyle yeniden düşünmek gerekir. Keza mitlere bakıldığında dahi görülebileceği üzere, mekân zamandan önce yaratılmıştır ve dişi olanla özdeşleşmiştir ancak dışsal olarak kalıp karanlık ve uçurum imgeleriyle düşünülmüş, zaman erkek olarak tecrübe edilmiş içsellik, öznellik, yaratıcılık sıfatlarıyla ele alınmıştır. Geleneksel olarak anne

23 Direk, Z., "Kadın Erkeğin Kölesi mi?", *age.,* s. 61.
24 *Age.*, s. 47-49.

ya da kadın, mekânı, erkeğin işgal edeceği bir yeri temsil etmiş, bir şey gibi muamele görmüş, hem de erkeğin şeyler dünyasında sınırladığı bir zarf, bir içeren olarak kavranmıştır.[25]

*"**KREON** (Medea'ya) Ey asık çehreli kadın, öfkeli zevce Medea, sana söylüyorum. İki çocuğunla beraber bu topraktan derhal çık. Ben bu emre nezaret için buradayım. Ve sarayıma seni, hudutlarımızın ötesine atmadan dönmeyeceğim."* [26]

Agamben'e göre istisna bir tür dışlamadır, bir kaos haline denk düşmez ancak askıya alma haline denk düşer, tamamen dışarıya terk edilen değil dışarıda tutulandır. Sistem bir aşırılıkla karşı karşıya kaldığı zaman kendini aşanı yasaklamak suretiyle içine alarak kendi kendisinin dışına taşmaktadır. İstisna, üyesi olduğu bütün tarafından içlenmeyen ve zaten her zaman içinde olduğu bütünün de bir üyesi olmayan şeydir. Yasa için gerekli olan dışarının ele geçirilmesidir bunun için kaos ile normal arasında bir belirsizlik mıntıkası yaratılarak kaosun normale dahil edilmesi gerekmektedir.[27] Egemen nomos (yasa); hukuk ile şiddeti birleştirmek suretiyle bunları belirsizlikle tehdit eden ilke olup hukukun şiddete, şiddetin hukuka bulaştığı eşiktir. Yasaklama (*ban*) kelimesi hem yasaklamaya hem egemenin yüceliğine tekabül eder. Agamben, Rudolf von Jhering'in *homo sacer* ile Cermen hukukundaki Wargus (kurtadam) terimi arasındaki analojiyi tespit eden ilk yazar olduğunu işaret eder]. Öldürülmek yerine şehre girmesi yasaklanan kişiler ölü sayılmalıdır. Bu sebeple Agamben'e göre toplumun bilinçaltında insan-hayvan melezi ve orman ile şehir arasında kalmış bir azman olan şey, aslında şehirden yasaklanan insan figürüdür. Yani içleme ve dışlama, hayvan ile insan arasındaki bir eşik durumudur.

Agamben, yurttaş olma halinin de bir eşikten geçme, yani öldürülebilir olma ancak kurban edilememe haline denk geldiğini ifade eder ancak eserinde cinsiyet farklılığına değinmez. Yurttaşlık, Hegel'in *Sittlichkeit* veya etik dünya çerçevesinde de bireyin cemaat içinde birey olmasıdır; cemaatle karşı karşıya olan ve kendini ondan ayrı gören figür değil. Birey cemaat içinde bireyken cemaat dışında olduğunda bireyliğini kaybeder. Yasayı reddeden yurttaşlığını yitirir ve anonimleşir. Sokrates bu sebeple yasayı reddetmemiş ve ölümü kabullenmiştir.[28] Zaten en başından beri dışlanmış olan, *polis*e dâhil görülmeyen, yurttaş olmayan kadının durumu aynı yasa karşısında daha farklı olacaktır. Kadın

25 Zeynep Direk, "Antigone ve Etik Dünyanın Sonu", *Cinsel Farkın İnşası*, *age.*, s. 159, 160.
26 *Age*., s. 17.
27 Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018, s. 28-30.
28 Direk, Z., "Antigone ve Etik Dünyanın Sonu", *age.,* s. 151-152.

en başından itibaren mutlak başka olarak konumlanır. Carson'ın metninde, Alkaios'un şiirinden yola çıkarak da anlaşılabileceği üzere, Kurt gibi marjinalliğe ait olarak görülür. Yine Cermen hukukunda da kurtadam figürü şehre girmesi yasaklanandır, kendini ölü saymalıdır. Çünkü erkek, evet öldürülebilir ancak öldürülebilirliği ile *polis*e, toplumsallığa aittir ve yasalarca korunur da. Ancak kadının durumu buna tekabül etmez. Ataerkil düzen toplumsallıktan dışladığı kadına yine de doğurganlığı sebebiyle bağımlıdır. Kadın bu özelliği ile ataerkil düzenin erkek üstünlüğüne dayanan üstünlük, hâkimiyet ve tahakküm söylemini ve pratiklerini aşmaktadır. Bu sebeple kadına dair yasaklamalar, sınırlamalar ve düzenlemeler getiren ataerkil düzen kadını sisteme dâhil ederek, kendi dışına taşar. Ancak kadının bu dâhil edilme hali ona yurttaşlık kazandırmaz. Kadın dâhil edildiği düzen ya da bütün tarafından içerilmeyen ve zaten her zaman içinde olduğu bütünün de bir üyesi olmayan varlıktır. Yasa için gerekli olan dışarının ele geçirilmesidir. Bunun için kaos ile normal arasında bir belirsizlik mıntıkası yaratılarak kaosun normale dahil edilmesi gerekmektedir. Kadın, ataerki tarafından kaosa, düzensizliğe ait konumlandırılır. Egemen *nomos* (yasa) ataerkil kültüre aittir. Kaos ve düzensizliğe ait olarak konumlandırılan kadının belirsizlik mıntıkası yaratılarak sisteme dâhil edilmesi hukukun şiddete, şiddetin hukuka bulaştığı eşiğe tekabül eder. Bu noktada kadın her türlü sembolik ve gerçek şiddete de açık durumdadır. Ayrıca Irigaray'ın yukarıda yer verdiğimiz tespiti ile paralel olarak kadının bir mekân olarak algılandığını tekrar ifade etmemiz gerekir. Agamben çıplak hayatın iktidarın hem siyasal düzendeki çatışmanın öznesi hem nesnesi; iktidarın hem örgütlendiği hem de özgürleştiği mekân olduğunu ifade eder. Bundan yola çıkarak ataerkil düzende kadın ve kadın bedeninin, eril iktidarın ve tahakkümün hem örgütlendiği hem özgürleştiği yer olduğunu söylememiz mümkündür. Yani kadın ataerkil düzen için aslında bir nevi çıplak hayata denk düşmektedir. Yine Beauvoir'un yukarıda değindiğimiz kadının mutlak başkalığı, bilinç olarak tanınmadığı, ve bedene çakılı kalması yani beden olarak görülmekten kaçamaması ve içkinliğe mahkumu durumu da Agamben'in *homo-sacer* üzerinden geliştirdiği siyaset söylemine yaklaşmaktadır.

Carolyn G. Heilburni kadınlara kısa süre, o da yalnızca flört döneminde merkezi konumda oldukları yanılsamasına yol açacak kadar itibar edildiğini söyler ve bu onları ömür boyu katlanmak durumunda kalacakları ikinci cins rolüne hazırlamak içindir. Geriye kalan kadın için yaşlanma ve pişmanlıktır.[29]

29 Cemal Bali Akal, "İktidarın Cinsiyeti", *age.*, s. 221.

Akal, tabiatıyla, sesiyle, bedeniyle, en kendine has özelliği olan doğurganlığı ile aşağılanan kadın, bu sözde ona atfedilen tabiatı aşmasını sağlayacak her türlü kurgusal çabadan da alıkonarak tabiata geri gönderilir, bu tabiatın tüm korkunçluğuna rağmen burada dizginlenir.[30] En ufak bir başkaldırısı halinde dahi canavarlaştırılır ve insanlık dışı gösterilir. Eril söylemin türlü yöntemleri dâhilinde de bu hal meşrulaştırılır ve pekiştirilir.

Medea'da, Medea, kandıran, desise eden olarak gösterilirken, kendisi aslında merkezi bir konumu varmışçasına kandırılmış değil midir? Medea, Yunanlı değildir. Yunanlı olmadığı için kendini medeni olarak tanımlayan ve medeni olmakla övünen Yunanlılar ve çocukları ve Iason ile yerleşik olduğu Yunan yerleşkesi Korint'te barbar olarak görülür. Çocuklarının babası Iason Korint Kralı'nın kızı ile evlenmek istediği için, Medea'nın anneliğine hiç atıf yapılmazken barbarlığından dem vurularak yaşadığı yerden sürülmemiş midir? Kocasının başka biriyle evlenmesine itiraz etmesi ve rıza göstermemesi onun hırçınlığı ve ölçüsüzlüğü olarak işlenmiştir. Şehrin dışında olan, ölü sayılacağına göre çocukları da kendisiyle birlikte sürülen Medea'ya zaten ölü sayılan çocuklar öldürtülmemiş midir? Medea zaten kadın olması sebebiyle dışında olduğu toplumsallığın bir kez daha dışına sürülmüştür. Medea'nın anne olup olmamasının önemsenmeksizin çocukları ile sürülmesi, yazının bir sonraki bölümünde daha detaylı olarak değineceğimiz annelik söyleminin de eril düzenin içinde oluştuğunun göstergelerindendir. Sürülen, şehre girişi engellenen bir insan her türlü şiddete daha açık hale gelmektedir. Medea yasaya karşı çıkmıştır ancak yasanın kendisi en başından beri onu aslında korumamakta ve onu içlememektedir. Antigone ve Medea'nın Sokrates'ten farkı bu noktadır. Onların karşı çıktıkları yasa zaten hâlihazırda onları koruyan bir yasa değildir. Onları dışlamak suretiyle dâhil ederek kendi dışına taşan bir yasadır. Sokrates *polis*e bağlıdır, öleceğini bilerek onun düzenine o düzenin ona sağladıklarına inanır bu sebeple yasaya boyun eğer; belki de kadın ve kurtlarla aynı metaforik ve sembolik alanı paylaşmaktansa bunu yeğeler.

Medea'nın ve kadınlara has görülen yas tutma, haykırma, hıçkırma, açık açık bağırma ham duyguların püskürmesinden ve özdenetimden yoksun olmaktan çok haklı bir isyanının sesidir. Hem bedeni hem bilinci ile dışlanan, baskılanan, sınırlanan kadın, kendine has olan doğurganlık özelliği ile bile araçsallaştırılır, varoluşunu bir anestezi, daha doğru bir ifade ile bir yanılsa-

30 *Age.,* s. 230.

ma şeklinde tecrübe eder. Bu nedenle bu durumdan uyanmasının, farkındalık kazanmasının sancısız olması söz konusu olmayacaktır. İnsanın gösterdiği özverisinin, emeğinin yaşama dair hiçbir kazanıma denk düşmediğini algıladığı anın, onun ruhu ve duyguları üzerinden yakıcı bir etkisi olmaması mümkün değildir. Bu durum tek bir duygu durumuna da tekabül etmeyecek bu sebeple ifadesi de çok sesli ve gürültülü olacaktır.

3 Cinsiyet Farklılığı ve Annelik Söylemi

*"**IASON (MEDEA'ya)** Ben, - esas nokta budur - kendimize ihtiyaçlardan uzak, geçim kaygısız bir hayat temin etmek istiyordum. Çünkü fakirin dostlarının kaçtığını ve kendisinden uzaklaştıklarını biliyordum. Bundan başka, çocuklarıma atalarına layık bir terbiye vermek ve senden doğan çocuklara kardeşler yetiştirerek onları aynı seviyeye çıkartmak ve neslimin birliğiyle saadetimizi kurmak istiyordum. Çünkü senin başka oğullara ne ihtiyacın var? Halbuki yaşayan çocuklarıma, gelecek çocuklarımla hizmet etmekte menfaat görüyordum... Kıskançlık kalbini hiddetle doldurmasaydı, sen de bunu kabul ederdin. Fakat siz kadınlar, eğer aşkınız doğru giderse her şeyinizi tamam zannedersiniz; bilakis ona ufak bir fenalık erişti mi, en karlı ve en parlak fikir veya teşebbüs sizin için en fena şey olur. Faniler, kadınlar hiç mevcut olmadan, büsbütün başka her yoldan evlat sahibi olabilmeliydiler, o zaman insanoğulları, ıstırabı tanımazlardı."* [31]

Bu bölümde cinsiyet farklılığı sorunu ve annelik söylemini ele alırken Zeynep Direk'in *Cinsel Farkın İnşası* kitabından ve ağırlıklı olarak "Antigone, Etik Dünyanın Sonu" makalesinden yararlanıp yine Cemal Bali Akal'ın *İktidarın Üç Yüzü* adlı kitabının "İktidarın Cinsiyeti" başlıklı üçüncü bölümüne de değineceğiz.

Kadın söylemi erkek söylemi olmasa dahi ondan doğmaktadır. Kadınlar belirttiğimiz belirlenimler, sınırlamalar, yasaklamalarla dışlanarak dâhil edilerek tabiatlarına atıf yapılıp, bu sonsuz bir hakikatmişçesine kurgulanarak o tabiatta dizginlenirler. Kültüre girmezler, sosyalliğe dâhil edilmez iliştirilirler ve kültür yaratma olanağından da yoksundurlar. Yalnızca fiziksel bir düzlemde olmayan aynı zamanda sembolik olarak da bir dışlanma ve şiddete maruzlardır. Kadının doğurganlığı bütün inanç, mitos vb. söylemlerle hem tehlikeli ve ölçüsüz olarak işlenmiş hem de önemsizleştirmeye çalışılmıştır. Annelik de

31 *Age.*, s. 29.

kadının en doğal ve kendine has özelliği olan doğurganlığa ilişkin olarak tanımlanmamış, ataerkil düzence kadına verilen bir statüymüş gibi dayatılmıştır. Doğurganlık özelliği sebebiyle ataerkinin düzenini aşan kadının her şekilde yönetilip, denetlenmesi, kurulan tahakküm ve hâkimiyet için gereklidir. Kadının analık, annelik söylemi de erkek söylemine bağımlı kılınmıştır. Annelik de aslında erkeğin tek başına varlığını kabul eden eril söylemce tanımlanıp tecrübe edilir. Antik Yunan sitesinde toplumsallıkta kadınlar anne olmalarıyla yer alırlar. Ancak bu asla kadın ve erkeğin toplumsallık içerisindeki eşitliklerine denk düşmez, hiyerarşik anlamda bir adalet bağlamını gösterir. Hatta bu kadının tam anlamı ile sosyalliğe dâhil olduğu anlamına da gelmez yalnızca anne olarak varlığının kabul görülmesinin ifadesidir. Kadının, anneliği ile toplumsallıkta yer bulması onlara yurttaşlık kazandırmaz. Annelik, kadının iyi bir üretken alet-beden olarak erkeğe onan tıpatıp benzeyen erkek çocuklar vermesidir. Bunun dışında annelik asla yasanın simgesi değildir, annelik dünyayı hareket ettiren sıcaklık, şefkat gibi unsurlarla anılır ancak asla yasaya ait değildir ve yasanın hareket ettirici gücü de değildir.[32] Annelik kadının rahat ettiği, kendi olarak kimlik kazandığı sosyalliğe dâhil olduğu bir mekân olarak karşımıza çıkmaz, bağımlı olarak yine yeniden eril kültürle tanımlanmış bir mekân olarak karşımıza çıkar.

Benzer bir şekilde dil ve dilin kullanımı da kadını dışlar ve önemsizleştirir. Kavram üreten tüm kurum ve/veya kuruluşlar kadını dışlar veya bir anormallik olarak gösterir. Kadının seçenekleri dilden dışlanma ya da sınırlanan alanda kendini ifade etme durumudur. Bu durumda annelik, ataerkil düzen ve kültürce verilen ve tanımlanan (ve unutulmaması gerekir ki verilen hep geri alınabilme seçeneğini kendinde taşır) bir sosyal statünün bağımlı söylemidir. Özerk değildir, eril kültürün kodlarının yinelenmesidir. Annelik, kadına bir varlık alanı tanırmış gibi görünse de hem fiziksel hem sembolik şiddetin devamlılığının bir parçasıdır.

Irigaray cinsiyet farklılığı sorusunu çağının sorusu ilan ederek felsefesini bu soru üzerinden biçimlendirir. Ataerkil kültürün hâkimiyetinin nasıl yıkılacağı üzerine düşünür. Eserlerini eril kültürün yerini cinsiyet farklılığı kültürünün alması imkânını sağlamak üzere kaleme alır.[33] Irigaray'a göre içinde bulunduğumuz ataerkil kültür cinsiyet farklılığının belirmesi, kendini ifade etmesi, dişinin kimlik kazanması imkânlarını ortadan kaldırmayı

32 *Age*., s. 225.
33 Direk, Z., "Antigone ve Etik Dünyanın Sonu", *age.,* s. 154.

büyük ölçüde başarmıştır. Yazının öncesinde belirttiklerimizle uyumlu bir şekilde Irigaray da ataerkil kültürün kadınları bastırdığını, susturduğunu, şekillendirdiğini, tâbi kıldığını ifade eder. Ataerkil kültür tek bir cinsiyetin, erkeğin kültürüdür.

Irıgaray'a göre Jacques Lacan fallosantrik kültürün imkânlarını göstermiştir. Lacan'a göre sembolik düzen temelinde Oidipus ve hadım edilme karmaşalarıdır. Çocuk anneyi arzular ama bedeni onun birliğinden koparılmalıdır. Anneden kopamama veya babanın bir anlam ifade etmemesi psikoz riskini ortaya çıkarır, dolayısıyla anneye duyulan arzu yadsınmalı ve aşılmalıdır. Anne, baba tarafından hadım edilmiş varlık olarak görülür çocuk da hadım edilme korkusu ile babanın yasasını kabul eder. Kız çocukta anneye duyulan aşk da anne gibi hadım edilmiş olmak da pre-Oidipal döneme denk gelir. Öyleyse kız çocuk da tıpkı erkek çocuk gibi hadım edilme korkusuyla anneden uzaklaşarak sembolik sisteme girer. Bu sebeple Lacan'a göre cinsiyet farklılığı sembolik düzende konuşan özne olma açısından hiçbir önem arz etmez, hatta bu sembolik düzende cinsiyet farklılığının var olmadığı dahi ifade edilebilir keza Lacan'ın meşhur "Kadın diye bir şey yoktur" önermesi de aslen bu farklılık eksikliğini işaret eder. Hem kız çocuğu hem erkek çocuğu dile hep hadım edilme korkusuyla ve hadım edilmiş olarak giriyorsa konuşan öznenin hep erkek olduğu saptaması somut deneyim düzlemine ilişkin bir saptama değildir. İleri sürülen şey kadınların konuşmadığı iddiası değildir; kadının da konuştuğunda bir erkek özne gibi konuşmak durumunda kaldığıdır ve asıl sorun kadınların "kendileri gibi" konuşmasının imkânının bulunduğunu göstermektir. Irigaray bu noktada Lacan'ın sembolik düzenini tarihselleştirip kültürelleştirerek yorumlamaktadır. Ona göre içinde bulunduğumuz kültürde özne olmak demek eril konumu olmak, babanın yasası ile özdeşleşmektir. Ama öyle bir sembolik düzen kurulabilir ki bu düzen iki cinsiyetli olabilir ve kız çocuğu da anne ile özdeşleşecek sembolik dayanaklar sağlayabilir. Dişi özne olarak dil düzlemine girmek için sembolik düzende devrimin olanakları araştırılmalıdır. Margeret Withford'un vurguladığı şekilde Irigaray, Oidipal yapının ebedi bir hakikat olmadığını ve kendi bilinçdışı tarihi olduğunu ifade eder.[34] Irigaray'a göre farklılığın yalnız somut deneyim düzleminde kavranması farkın anlaşılmasını imkânsızlaştırır. Cinsiyet farklılığı sembolik düzlemde de anlam üretimini belirleyen bir şeydir.

34 *Age.*, s. 155, 156.

Irigaray'a göre sorun Antik Yunan'da olsun psikanalizde olsun kadının kendine geri dönmesine, dolayısıyla kendiyle temas edip kendi olmasına imkân tanımayan bir söyleme hapsolmuş olmasıdır. Irigaray "iğdiş edilme" olarak ifade edilen şeyin tam olarak neye tekabül ettiğinin açık olmadığını ifade eder. Psikanaliz kadını anlatmak için iğdiş edilmeden söz etmektedir ama bu aslında kadının hem zarflayan hem de zarflanan olabilme vasfının karartılması da olabilir. Kadın bu özelliği ile kendine dönebilmektedir.[35] Kadın edilgen olarak, erkeğin kendini gerçekleştirdiği, örgütlendiği ve özgürleştiği bir mekân olma üzerinden tanımlandığından cinsel kimliği silinmiştir. Eğer ki kadınlar hem sembolik olarak hem somut deneyim düzleminde bu alanı bilirse, tek cinsiyetli kültür sorgulandığından, **mutlaklık olarak dayatılanın dayanağı da dayanağın geçerliliği de mutlaklığını** yitirecektir. Ataerkil düzen, kadını toplumsallıktan dışlar ancak inşa ettiği kültür ve toplumsallıkta onun izlerini silemez ve hatta taşır. Bu sebeple bu kültürde Irigaray için anne-dişi yerinden edilmiş yerdir, ötekinin yeri olmuştur ve ötekinin kendini ondan ayırma sorunu vardır. Kendi yeri olmadığı, yerinden edildiği için anne-dişi eril kültür ve düzen için en büyük tehdit kaynağıdır. Bu sebeple Irigaray bir önceki bölümde değindiğimiz mekân ve zaman ekonomisinin bütünüyle değişmesini talep eder ve dişi-annenin hem kendisi hem öteki için bir yer olmasından ve öteki için de açıklık bırakmasından bahseder.[36]

Irigaray bu durumu da beden-ruh ayrımına bağlar ve cinselliğin ve tinselliğin bu şekilde birbirinden ayrıldığını, iç ve dış arasında geçiş kalmadığını, için ve dışın ayrı ayrı inşa edilerek cinsiyetler arası paylaştırıldığını ve bunun problemli olduğunu ifade eder. Hâlbuki bu geçişin doğurganlığı bu şekilde kaçırılır, söz konusu geçirgenlik doğurgan olup maddesellik ve kavramsallık semboliği ve imgeyi yeniden üretebilir.[37]

Dişi cinsiyet farklılığı eril kültürün izlerinden, üretiminden, eserlerinden yeniden doğacaktır.[38]

Iason'a göre kadının doğurganlığı olmasa her şey çok daha kolay olacaktır, kadın sıkıntı çıkaramayacaktır. Kadın doğurganlığıyla, anne dişi olması, olabilmesi sebebi ile yerinden edilmiş olmasına rağmen düzene tehdit olmayı sürdürür. Kadının doğurganlığı onu dışlamaya çalışan düzeni ona bağımlı

35 *Age.*, s. 161.
36 *Age.*, s. 162.
37 *Age.*, s. 163.
38 *Age.*, s. 160.

kıldığından, tam anlamıyla dışlanabilmesini imkânsız hale getirmekte, bu durum da bir gri alana, bir muğlaklık alanına dönüşmektedir. Kadın, ataerkinin hem sembolik hem somut deneyim düzleminde kendine bıraktığı alanı, yani düzenin düalistik yapısı ve bu düalizmin cinsiyetler arasında nasıl paylaştırıldığını sorguladıkça, hakikat olarak dayatılan şey mutlaklığını yitirecektir. Böylece kadının kendi olması, kendini düşünmesi, kendi dilini, kültürünü oluşturması, cinsiyet farklılığı kültürü için bir fırsat ortaya çıkacaktır. Cinsiyet farklılığı bu sebeple yok sayılmamalı ve ataerkil düzene karşı böyle bir kültürün imkânları kovalanmalıdır. Çocuklarını öldürdüğü için en büyük canavar olan Medea kadınlığı ve anneliği sebebiyle sembolik düzeyde şiddet görür, kadın olması üzerinden aşağılanır ancak onun çocuklarını öldürmüş olması tek şiddet eylemi gibi sunulur. Mitoslar önyargıların hakikate dönüşmesinin ifadesidir. Buna dayanarak çocuğun toplumsallık ve toplumsallık için anneden koparılması gerekliliği ifade bulabilecektir. En sonunda ancak Irigaray'ın ifade ettiği şekilde cinsiyet farklılığı kültürü; ataerkil düzenin dayattığı ve gerçeklik olarak sunduğu inançlar ve hakikatler içinden, düzenin hem somut deneyim düzleminde hem de sembolik düzlemden yapısını bilerek ve sorgulayarak onun izlerinden, üretiminden, eserlerinden yeniden doğacaktır.

Kaynakça

Agamben, Giorgio, *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2013 (2. Basım).

Akal, Cemal Bali, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Yayınları, 2005 (5. Basım).

---------- *Hukuk Nedir?*, Ankara: Dost Yayınları, 2017.

Carson, Anna, *Sesin Cinsiyeti*, çev. Zeynep Talay, İstanbul: NOD Yayınları, 2015.

Direk, Zeynep; *Cinsel Farkın İnşası*, İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

Eurepides, *Medea,* çev. A. Hamdi Tanpınar, Ankara: Maarif Matbaası, 1943.

Irigaray, Luce, *Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru*, çev. Sabri Büyükdübenci, Nilgün Tutal, İstanbul: İmge Yayınları, 2006.

Levi-Strauss, Claude, *Mit ve Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: İthaki Yayınları, 2018 (4. Basım).

Nietzsche, Stirner'in "Plagiyatör"ü mü?[1]

HALİL İBRAHİM TÜRKDOĞAN*

"Stirner'in Biricik'i ... geleceksiz ve geçmişsizdir. O, her an ne ise, tam odur. Sonuç: Biricik mutlak süreksizdir." Stirner "... amansız bir monomandır".[2]
Jürgen Habermas

Stirner, 19. yüzyıl felsefesinde Nietzsche'den önce en radikal nominalistti. Nominalist yıkıcılıkta gösterdiği tutarlılık, özellikle felsefe memurlarına akılsız görünüyordu günümüze kadar. Oysa o dâhi bir tutarlılıktı.[3]
Rüdiger Safranski

Giriş

Max Stirner'in (1806-1856) Nietzsche'yi etkilemiş olabileceği birçok düşünürce ileri sürülmüş ve çeşitli felsefi incelemelere neden olmuşsa da, Nietzsche'nin (1844-1900) Stirner'in eserini okumuş ve bundan önemli derecede etkilenmiş olduğu olasılığı üzerine pek az inceleme mevcuttur. Buna karşın Nietzsche'nin Stirner'i okumuş olduğu, ancak bunu gizli tuttuğu ve Stirner'den aşırdığı iddia edilmiştir. Dünyaca ünlenen ve sevilen Nietzsche, az tanınan ve az sevilen Stirner'in başyapıtını gerçekten okumuş ve bunu gizlemiş miydi? Nietzsche, eserlerinde bir kez olsun Stirner'in adını anmaz. Ancak Stirner'i okuduğuna ve ondan aşırdığına dair ilginç kaynaklar var. Bunları irdeleyeceğim.

1 Almanca anlamıyla "Plagiat" düşünsel alanda aşırmacılık demektir. "Plagiator": düşünsel bir eseri aşıran, çalan kimse. Fransızcada edebi hırsızlık, Latincede (plagium) ruh satma, insan çalma anlamlarını içerir.

* İlk yayımlandığı yer *Varlık*, Nisan 2004, s. 54-61.

2 Habermas, Jürgen, Das Absolute und die Geschichte im Denken Schellings, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde vorgelegt der Phil. Fakultät der Rhein. Friedr. Wilh.-Universität zu Bonn. Bonn 1954 s. 23-24, 26.

3 Safranski 125.

Stirner'in Nietzsche'yi etkilemiş olabileceği konusu ilk kez 1890'ların başlarında gündeme gelir: Nietzsche'nin Stirner'i "aşan kişi" olduğu iddiasıyla Stirner tartışma konusu olmaya başlar. Stirner ile Nietzsche arasındaki benzerlik şaşırtıcı ve dikkat çekicidir. Dolayısıyla Nietzsche'nin Stirner'in başyapıtını, eserlerinde adını anmasa da, biliyor olması gerektiği tahmin ediliyordu.

Stirner'in başyapıtı *Der Einzige und sein Eigentum*'un (Biricik ve Mülkiyeti, *BvM*) yayımlanışı Nietzsche'nin doğduğu yıla ve aya rastlar (Ekim 1844). 1826'dan itibaren Berlin'de yaşayan Stirner, Genç Hegelci çevreye ve "Özgürler Kulübü"ne takılır. Otonom bir çizgi izleyen "Özgürler Kulübü"ne Stirner'in dostu Bruno Bauer "liderlik" ediyordu. Genç Hegelciler'in teorisyeniyse Ludwig Feuerbach'tı. Feuerbach ve Bauer, Fransız aydınlanmasının bir eseri olarak doğan ateizmi Almanya'da temsil ediyorlardı. Çok geçmeden Stirner sahneye çıkar ve her iki ateist düşünürü de "dindar ateistler" olarak betimler. Stirner, bir taraftan Genç Hegelciler'in önde gelenlerini, diğer taraftan da aydınlanma'yı eleştiriyordu. Stirner'in eleştirisi o denli radikaldi ki, daha sonraki felsefeciler Stirner felsefesinin özgül pozisyonunu araştırmaksızın sahne dışı bıraktılar. Ve Genç Hegelciliği Hegel Okulu'nun çöküşü, temsilcilerini "devrimci laf ebeleri" ve Stirner'i de bu çöküntünün en radikal ve en son öğrencisi olduğu gerekçesiyle askıya aldılar. Genç Hegelciler'in *BvM*'ne tepkileri ilk önce bir şok şeklindeydi. Stirner'in sert eleştirilerine hedef olan Feuerbach, bir mektubunda Stirner'i "tanıdığım en özgür ve en dâhi yazardır" (Laska NIK) diye niteler ve bir reddiyeyle karşılık verir. Feuerbach hayranı genç Karl Marx, Stirner'in eserinden etkilenmesi sonucu garip bir duruma düşer. Feuerbach'tan ayrılır ve Stirner'e yanaşmaz ama alelacele intikam hırsıyla sözcüğü sözcüğüne yanıtladığı *BvM*'ne bir Anti-Stirner'le ("Alman İdeolojisi") karşılık verir.[4] Baştan sona kadar polemik içerikli ve bir cambazın sahip olduğu yeteneklerle kaleme alınan bu eser, Marx'ın felsefi bir kriz yaşadığını ve bunun neticesi olarak da Stirner'e olan nefretini sergiler.[5] Neticede Marx, Stirner eleştirisinde, Stirner'i

4 Ne var ki Marx, Feuerbach'ın durumuna düşeceğini anladığı için, Anti-Stirner'ini yayımlamaz. (Bu kitap Marx'ın ölümünden çok sonra yayımlanır – 1932). Stirner, Feuerbach'ın yanıtına başyapıtındaki eleştirilerine oranla daha radikal, aynı zamanda üstün bir yanıt verir ve Feuerbach susmakla yetinir.

5 Bu süreç içinde Marx, Stirner'in etkisinde, "Tarihi Materyalizm" düşüncesinin temel çizgilerini Anti-Stirner'inde sergiler. Sloterdijk'ın vurguladığı gibi, Marx'ın bu eleştirisi "bir başka olanağa" yaşam hakkı tanımıyor. Demek oluyor ki, Marx, "en sıkı karşıtları" olan "Stirner ve Bakunin'den üstün gelemeyeceğini" anladığı için, onları "zararsız hale getirmesi" yani yok etmesi gerekiyordu. Açıkçası: Stirner'in sunduğu alternatife tahammül edememek Marx'ın ezik ruh haline işaret ediyor. Sloterdijk, bu nefreti şaşkınlıkla algılıyor. Öyle ki kıskançlıktan yara alan Marx'ın "rekabet duygusuyla açıklanabilecek" bir durum "değildir" bu. Bkz. Peter Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*. Erster Band. Suhrkamp 1983, s. 189-195.

yok etmek için, Sloterdijk'ın deyimiyle, kendi "ölümünü göze almaktadır". Marx'ın *Anti-Stirner*'i, Stirner'in etkisinde bocalayan Marx'ın felsefi krizinin en berrak kanıtıdır. Benzeri bir krizi daha sonra Nietzsche yaşayacaktır.

1848 ile gelen politik atmosfer, Genç Hegelciler'in başlattıkları ateist aydınlanma'yı ve onun radikal temsilcisi Stirner'i uzun dönem için bir tabu konusuna dönüştürecekti.[6] Stirner'se, Anhuth'un şikâyetle vurguladığı gibi, "hakarete uğrayan ve nefret edilen"[7] bir parya olarak 1856'da yoksulluk içinde ölür.

Giz'de kalan "Biricik'in" alımlama tarihi ve bir çıkış arayışı

... üslup bakımından Nietzsche'nin yazılarından geri kalmayan Stirner'in şaheseri, felsefi içerik açısındansa onlardan fersah fersah ileridedir.[8]
E. v. Hartmann

1880'lerin sonuna doğru Nietzsche henüz ruhsal çöküntü yaşamazken, Stirner önemli bir tartışma konusu değildir. Nietzsche, yaklaşık 1860'larda başarılı düşünürler olan Schopenhauer, Hartmann ve Lange'den yazılarında ve mektuplarında söz eder. Eduard von Hartmann (1842-1906) ilk kitabında (*Philosophie des Unbewussten*, 1869) Stirner'e kısaca yer verir. Ancak daha önce "Stirner'in çizgisinde" olmuş olduğunu ve bu eseriyle Stirner'i aştığını anlamamızı da sağlıyor. Friedrich Albert Lange (1828-1875) *Geschichte des Materialismus* (1866) adlı meşhur eserinde Stirner'in kitabına "tanıdığımız en aşırı ve kötü şöhretli kitap" der ve materyalizmle ilintili olmadığını iddia ederek kitabı tartışmaz. (Lange, s. 81) Konumuza bağlı olarak bu eserler o dönem için en önemli kaynaklardır. Çünkü Nietzsche bu eserleri ayrıntılarıyla incelemiştir.

1880'lerin başında ülkenin felsefi ve politik atmosferi değişikliklere uğrar. Yeni bir kuşak sesini duyurmaya başlar: Natüralistler ya da Realistler adlı edebiyatçılar grubu bilinçaltına itilmiş 1848 öncesi radikalizmini kendine temel alır. J. ve H. Hart bu hareketin başını çekerler. Bu dönemde Stirner güncelleşmeye başlarsa da, çeşitli dünya görüşlerinin yürütüldüğü ideolojik kavgada bir korkuluk olarak tartışmaya alınır. Engels, Hartmann, Lauterbach

6 Genç Hegelciliğin önde gelen temsilcileri (Feuerbach, Bauer, Marx) bile ateizm düşüncesiyle ilgilenmez olmuş ve çağın gerektirdiği politik koşullara uymuş durumdaydılar.
7 Anhuth 52.
8 Hartmann NM 521.

ve diğerleri. Engels,[9] Stirner'i anarşizmin 'peygamberi' ilan ederek anarşizmle birlikte Stirner'e karşı savaş açar. (1886). Hartmann, Nietzsche'ye karşı kullanmak için Stirner'i gündeme alır.

1880'lerin ortalarından itibaren o ana kadar arkadaş çevrelerince eserleri tanınan Nietzsche, geniş okuyucu çevreleri bulmaya başlar. Nietzsche'nin Stirner'in kitabını okumuş ve bunu gizlemiş olabileceği, Nietzsche'nin hayranları arasında ilginç davranışlara neden olur: H. Hengster'in Nietzsche'nin dostu Franz Overbeck'e yolladığı bir mektubunda merak içeren şu cümle var: "Bizim çevremiz dışından Nietzsche'nin yazılarını tanıyan biri, Stirner'in 'Biricik ve Mülkiyeti' [adlı] hicivnamesinin Nietzsche'nin daha sonraki fikirlerini etkilemiş olduğunu söyledi."[10]

1889'da geniş kitlelere kadar duyulan bu soruyu Nietzsche artık yanıtlayamayacaktı, çünkü, bilindiği gibi, o tarihten itibaren dünyevi ya da düşünsel meselelerle ilgilenemeyecekti bir daha. 1891'de Hartmann, Nietzsche'nin önemli bir noktada plagiyatör olduğunu ihbar etmesi, Stirner'den aşırdığını ileri sürmesi Nietzsche'nin hayranları arasında kafa karışıklığına yol açar. Nietzsche'nin "Yeni Moral"inin hiç de "yeni bir şey olmadığını", Stirner "tarafından ta 1845'te" "dâhiyane şaheserinde" "ustaca bir üslupla" en açık "detaylarıyla" işlendiğini[11] ileri sürmesi Stirner-Nietzsche-sorusunun (Nietzsche'nin Stirner'in kitabını okumuş ve bundan etkilenmiş olduğu sorusu) geniş kitlelerce tartışılmasına yol açtı. İşte bununla Stirner'in birinci rönesansı başlamış olur. Bu rönesansa Paul Lauterbach da katkıda bulunur.[12]

Hartmann, Nietzsche'ye oranla 1870 ve 1880'li yıllarda başarılı bir filozoftur. *Philosophie des Unbewussten* adlı 700 sayfalık eserinde Stirner'e üç sayfalık yer verir. Hartmann'ın yürüttüğü tartışmada, sayfa açısından çok kısıtlı da olsa, Stirner'in felsefesiyle cebelleştiği hemen göze çarpmaktadır. Stirner'in "Ben" deyimini zorluklar içinde yorumlamaya çalışır, tereddütlenir ve sonuçta Stirner'in "Egoizmine", "oluş" ve "dünya süreci" bağlamında Budacı etik'i alternatif olarak sunar. Son cümlesiyse Hartmann'ın Stirner'e olan bağlılığını ve bunun garip bir neticesi olarak da Stirner'den uzaklaşma istemini içermektedir.

9 Hildebrandt'a yazdığı bir mektubunda Proudhon'un "etimolojik anarşisini" tam olarak "zararsız" bulur. Esas olarak Bakunin'in Stirner'in "isyan" ruhunu Proudhon'un anarşisine "katmasıyla", anarşinin "bugünkü anarşist doktrin" olabildiğini ileri sürer. (Engels'in Max Hildebrandt'a mektubu. 22 Ekim 1889 Berlin Bk. Texte, s. 18).

10 H. Hengster'in mektubu, 24 Haziran 1889. Alıntı yeri: C. P. Janz: F. Nietzsche. Biographie in drei Bänden. München: Hanser 1978-1979, s. III/336. Bk. Laska NIK.

11 Hartmann: NM 21.

12 İkisi de ünlenmesine büyük katkıda bulunmalarına karşın, Stirner sevenleri değillerdi.

"... Stirner'in çizgisini aşmak için, önce onun çizgisine tam ait olmuş olmak gerekir." (Hartmann PdU 614) Nietzsche'nin bu esere gösterdiği tepkiyse yine ilginçtir. 1874'te yayımladığı *Unzeitgemässe Betrachtungen II* adlı kitabında Hartmann'a tepkisini dile getirirken tam da Stirner'le ilgili söz konusu üç sayfanın bulunduğu bölümü ele alır. Polemik içerikli bir üslupla ve uzun uzadıya Hartmann'a saldırır. Ancak yürüttüğü tüm tartışmalara karşın Stirner'den bir kez bile söz etmez. Hartmann'sa, Nietzsche'nin bu yazısına karşılık vermez, ta ki yıllar sonra, Nietzsche'nin ünü kendisi için bir tehlike olmaya başladığı zaman rekabete girerek ona karşı cephe alır. Ve Nietzsche'nin Stirner'i mutlaka okumuş olduğunu ve Stirner'in düşüncelerini aşırdığını iddia eder.[13]

Paul Lauterbach (1860-1895), ilk hararetli Nietzsche'cilerdendir. Hartmann, Nietzsche'nin itibarını düşürmek amacıyla kendisini "tehlikeli" Stirner'i aşan kişi olarak önerirken, Lauterbach, Stirner'i aşan asıl kişinin Nietzsche olduğunu ileri sürüp Stirner'in "takipçisi", "bütünleyicisi" ve yaratıcılığını, Ben-öğretisini ("iyiye yönelik") "yeniden biçimlendiren" kişi olarak sergiler. Stirner'in "tehlikesine" dikkat çekip Nietzsche'yi önerir.[14] Stirner'in *BvM*'ne eklediği önsözle ilgili dostu Köselitz'e[15] yazdığı mektubunda (21.2.1893) şöyle der: "Benim önsözümün tek amacı var: Suçsuz insanları ondan [Stirner'den] korumaktır" ve bunu "esas olarak Nietzsche'nin yardımıyla" yaptığını sözlerine ekler (Laska NIK ve HIT 21).

Bu arada büyüyen tartışmalarda çeşitli görüşler öne çıkar. Kimileri iki düşünür arasında büyük benzerlikler keşfederken, kimileri de uzlaşamayan çelişkilerden söz ederler. Ancak hiç kimse Nietzsche'den Stirner'in adını duyduğunu anımsamaz. Nietzsche'nin hiçbir mektubunda Stirner'in adı geçmemiştir. Nietzsche'nin dostlarından F. Overbeck'in karısı Ida Overbeck günün birinde (1899) Nietzsche'nin Stirner hakkında kendisiyle konuşmuş olduğunu açık açık itiraf eder. Bu konuşmada Nietzsche, düşüncelerinin Stirner'e yakınlığı olduğunu belirtmiş ve Bayan Overbeck'e önce çekingen sonra resmi bir tonda: "Stirner, evet o işte!" demiş. Bu ismi istemeden telaffuz eden Nietzsche, ürküten ve dışlayan el hareketiyle Bayan Overbeck'in kulağına nihayet şu sözcükleri fısıldamış: "En sonunda söyledim size işte, oysa bu konuyu konuşmak isteme-

13 Hartmann, ayrıca 1895'te bir dergide yayımladığı yazısında Nietzsche'nin yukarıda adı geçen üç sayfalık yazıya eleştirisini de dikkate alarak, Stirner'in yazılarını mutlaka bildiğini, hatta "müridi" olduğunu ama adını anmadığını tekrar vurguluyor. Bk. Hartmann, BFN 150. Ayrıca: Safranski 124.

14 Lauterbach, s. 3 -10.

15 Köselitz , "Peter Gast" adı altında uzun bir süre Nietzsche'nin bir tür sekreteri olarak çalışmıştı.

miştim. En iyisi söylediklerimi unutun. Yoksa plagiyatör olduğum söylenir. Ama siz bunu yapmazsınız, bunu biliyorum" (Mauthner 349 ve Laska NIK).

Ayrıca Nietzsche'nin sevgili öğrencisi Adolf Baumgartner şunu itiraf eder. Nietzsche, Stirner'in Basel kütüphanesinde bulunan kitabını Baumgartner'e 1874'te önemle önerir. Ve "*Biricik*"in (*BvM*) "Hobbes'tan bu yana sahip olduğumuz en cüretli ve en tutarlı" kitap olduğunu da sözlerine ekler (Safranski 125 ve Laska NIK). Kitabın kütüphaneden alındığı kayıtlarda mevcuttur. Nietzsche'nin en güvenilir ve karar verebilecek dostu F. Overbeck'se şu sonuca varır: "Nietzsche'nin Stirner konusunda garip davrandığı şüphe götürmez. Ama konuşmaktan hoşlanan biri olarak konuşkanlık alışkanlığını Stirner konusunda sürdürmeyi engellediyse, bu ondan aldığı herhangi bir etkiyi gizlemek için yapılmadı kesinlikle (ki böyle bir etki tam anlamıyla mevcut değil), bizzat Stirner'den aldığı etkiyi genel olarak kendince yoğurmak isteyişinden kaynaklanıyor. [...] Buradan yola çıkarak Nietzsche'nin Stirner'i okuduğunu iddia ediyorum. Nietzsche'nin kitaplarına karşı olanlar için, bundan onun bir plagiyatör olduğu çıkarsaması doğabilir. Ancak Nietzsche'yle tanışmış olan biri bunu düşünmez" (Laska NIK).

Günümüze kadar bu bilgiler genel olarak Stirner-Nietzsche-sorusunu belirlemektedir. Şimdiye kadar çizdiğim resimden anlaşılacağı gibi Stirner'in Nietzsche üzerindeki etkisi gizli tutulmuş ve dolayısıyla karmaşıklığa yol açmıştır. Nietzsche gibi diğer ünlü filozofların da Stirner'le ilgileri benzerdir. Özel yaşamlarında Stirner'den hayranlıkla söz eden ünlü filozoflar, eserlerinde onu ya hiç anmaz ya da bir iki yan cümleyle göz ardı ederler. Ancak bu "yan cümleler" içerikleri açısından merkezi bir önem taşımakla dikkat çeker. Stirner'in tuhaf alımlama tarihine bir kez daha işaret etmek amacıyla birkaç örnek sunmak yararlı olacaktır. Yukarıda Marx'ı örneklemiştim. Engels ise, Marx'a *BvM* hakkındaki ilk izlenimlerini mektubunda iletirken, Stirner'i över.[16] Ancak Marx'tan aldığı yanıttan hemen sonra görüşünü düzeltir ve artık Stirner'in etkisinde olmadığını belirterek Marx'la aynı görüşte olduğunu söyler.[17] Arnold Ruge birkaç mektubunda Stirner'den övgüyle söz eder.[18] Husserl, "Transzendental Ego" üzerine yazan kişi, Stirner'i hiçbir eserinde anmaz ama ücra bir köşede *BvM* için "şeytani bir güç" der (Laska DD 77) Husserl'in öğrencisi Heidegger,

16 Engels an Marx in Paris, 19. November 1844. (MEW 27, 11). Bkz. Max-Stirner-Archiv, Leipzig.
17 Engels an Marx in Paris. Barmen, 20. Januar 1845. (MEW 27, 14). Bkz. Max-Stirner-Archiv, Leipzig.
18 A. Ruge an seine Mutter. Paris, 17 December 1844. Bkz. Stirneriana, Sep. 2001, s. 130. Ve Fröbel'e mektubu. Paris, November 1844. Bkz. Stirneriana, Sep. 2001, s. 129.

Stirner'i asla okumadığını söyler. Adorno bir sohbet esnasında "Stirner baklayı ağzından çıkaran tek filozoftur" der (Helms, 200). Ayrıca genç bir yazarı (Helms) yeni bir Anti-Stirner yazmaya teşvik eden Adorno, kendi eserlerinde Stirner'i anmaz. Carl Schmitt hapishanede günlüğüne şu cümleyi kaydeder: "Şu durumda beni hücremde ziyaret eden biricik kişi Max'tır" (Laska DD 76). Daha pek çok benzer örnek sıralanabilir.

Bernd A. Laska'ya göre Nietzsche'nin Stirner'i okuduğu, ondan etkilendiği hatta bu yüzden "ilk krizini" yaşadığı kesindir. Laska, daha önce[19] Stirner-Nietzsche-sorusunu incelerken Nietzsche'nin Stirner'den aldığı etkiyi bastırmaya çalıştığını ve günümüze kadar birçok ünlü filozofun bu konuda sustuklarını ve suskunluklarına son vermeleri gerektiğini ifade etmiştir. Günümüz ünlü felsefeci ve Nietzsche'cilerinden Rüdiger Safranski Laska'nın incelemesini dikkate alarak yazdığı Nietzsche-Biyografisinde (*Nietzsche*, 2000) bu sorunu konu edinir.[20] Yukarıda 1890'larla ilgili ilettiğim bazı konuları o da ele aldıktan sonra Stirner'in Nietzsche'yi etkilemiş olduğunu vurgulamaktan kaçınmıyor. Özellikle "bilgi" konusunda Nietzsche'nin Stirner'den etkilendiğini ve Stirner'in başyapıtını bir "kurtuluş hamlesi" olarak yaşadığını söylüyor. Şunu da sözlerine ekliyor: "Stirner gibi adı kötüye çıkmış bir filozofla Nietzsche aynı solukta anılmak istemezdi." (s. 124) Bence asıl neden doğrudan Stirner'in felsefesiyle ve onun alımlamasıyla ilintilidir. Stirner, aydınlanma düşüncesine radikal bir eleştiri getirirken, genel felsefecilerin sandığı gibi, sadece bu eleştiriyle yetinmedi; aynı zamanda köklü değişimler açısından önerilerde bulundu. Onun aydınlanma projesinin temeli olan "bilgi" bağlamında eleştirisi ve önerisi şuydu: Batı dünyası bilgiyi değil, bilgi köleliğini amaçlıyordu; her tekin ulusal devletlerin amaçları doğrultusunda birer sadık yurtsever olması, tekin "kendine" karşı hareket etmesiydi. Tekin bu saplantıdan arınması ancak onun kendini her gün yenilemesiyle gerçekleşebilirdi. Stirner bunu "Eigner"[21] ve "Einzige" (Biricik) kavramı çerçevesinde sunmaya çalıştı. Ancak "dindar ateistler" olan aydınlanmacılar bunu görememişlerdi ve "baklayı ağzından çıkaran tek filozof" olan bu "şeytanı" felsefe dışına itmeleri gerekiyordu. Stirner'in şu

19 Laska, Bernd A.: "Dissident geblieben". *Die Zeit*, Nr. 5, 27. Ocak 2000, s. 49.

20 Safranski'nin şimdiye kadar Stirner konusunda susmuş olması, Stirner'in alımlama tarihinin bulanıklığına, şimdiye kadar genel felsefe tarafından önemsenmediğine ya da az önemsendiğine işaret ediyor. 1997'de Nietzsche üzerine yazdığı ve Sloterdijk'ın yayımladığı yaklaşık 550 sayfalık kitabında Stirner'den hiçbir bağlamda söz etmemişti. Oysa şimdi, Laska'nın, filozofları Stirner konusunda suskunluklarını kırmalarını talep etmesi üzerine Safranski samimi davranıp Stirner felsefesine çekinmeden yanaşabilmiştir.

21 Kendine sahip olan / kendi olan.

cümlesi aydınlanma düşüncesine ve temsilcilerine getirilen bir eleştiri olmakla birlikte onun felsefesinin özüdür: "Bilginin istem olarak doğabilmesi ve özgür kişi olarak kendini her gün yenilemesi için ölmesi gerekiyor."[22]

Bu tartışmaları değerlendiren Fritz Mauthner, 1920'lerde, Nietzsche, Stirner'in yazılarını "mutlaka tanıyordu" peki "neden sustu?" diye soruyor. Mauthner'in deyimiyle "klasik bir tanık" olan Ida Overbeck'in ileri sürdüğü gibi aşırmacı olarak damgalanmamak için mi? Mauthner, daha çok Nietzsche'nin bu karaktere sahip olmadığını söylüyor ve Nietzsche, Stirner'den "kasırgalı bir güçten daha fazla bir şey almadı" diyor. *BvM*'ni okurken bir "kasırgaya" uğramışçasına Stirner'den etkilenen Nietzsche'nin üzerindeki bu güç nasıl olur da bir "dahasız"a indirgeniyor? Başka yazılarında Stirner'le uzun uzun cebelleşen Mauthner, burada F. Overbeck'in yargısına dayanıyor. Overbeck'e göre konuşkan bir kişiliğe sahip olan Nietzsche, güçlü bir olayla karşılaştığında içine kapanıyormuş. Bunu doğrulayan Mauthner peki "kasırga"yı neden küçümseyebiliyor? Ayrıca Mauthner, Overbeck'i doğrulayan cümlesinden sonra şunu da söylüyor: "Belki de Nietzsche 'Biricik'i [*BvM*] anlayabilen ilk insandı; ve biz Nietzsche üzerinden 'Biricik'i anlamaya ulaştık." (394) Nietzsche'yi Striner'den "daha az özgür" gören Mauthner, garip bir duruma düşüyor. Aslında Safranski'nin tavrı da tuhaf. Safranski'nin kitabıyla ilgili eleştirimde bu soruna değinmiştim.[23] Safranski, Laska'nın Nietzsche ve başka ünlü filozofların Stirner'i bastırdıkları iddiasına yer vermişse de, konuyu tam anlamıyla incelemiyor. Neydi Stirner'in eleştirisi: Aydınlanmacılar "bilgi" adına Tanrı'yı öldürdüler ama çok geçmeden onun yerine etik'in dinsel temeli olan "içimizdeki dış dünyayı" getirdiler. Stirner'e göre özgürleşmek, içselleşmiş dış-dünyanın yıkılmasıyla mümkündü. İşte bir Üst-Ben olan bu içselleşmiş dış-dünyayı aydınlanmanın temsilcileri göremezlerdi. Stirner ile Nietzsche bu noktada birleşiyorlardı. Bilgi adına ortaya çıkan aydınlanma, sadece bilgili Âdem ile bilgili Havva'yı yaratabildi. Ne var ki, Safranski'nin, Mauthner'in ve diğer düşünürlerin belirledikleri gibi Stirner o "soğuk", "çıplak", "katı", "anarşizan" diliyle; yani elindeki dinamitle Batı dünyasının us saplantısını yerle bir etmişti. Ve "doğaldı" ki, barbarlıktan kurtardığı Alman dilinin büyük şiirsel ustası Nietzsche gibi aristokratik bir bireyci, "soğuk" Stirner'le aynı solukta anılmak istemezdi. Ancak bu gerçek bir neden değildir. Meselenin aslı daha çok "güçlü

22 Stirner, M.: *Parerga. Kritiken. Repliken*. LSR-Verlag, 1986, s. 97.

23 Türkdoğan, H.I.: *Stirner und Nietzsche. Abbruch oder Aufbruch*. Vierteljahresschrift des Max-Stirner-Archivs Leipzig, November 2001. Ve: *Der Einzige und das Nichts*. Max-Stirner-Archiv Leipzig 2003.

bir felsefeyle" ve bir "kasırgayla" karşılaşan Nietzsche'nin kendisinde ve tabii ki Stirner'in tutarlı felsefi yeteneğinde yatmaktadır. Daha sonraki Nietzsche araştırmacıları Stirner-Nietzsche-sorusunu yanıtlamadılar; Stirner'i eserlerinde konu etmeksizin, sadece ücra yerlerde tarihte kapanmış bir olay olarak göstermeye çalıştılar. Aslında şunu itiraf etmek gerekiyor: Her camianın bir günah keçisi olması gerektiği gibi, Stirner de felsefenin günah keçisidir. Dolayısıyla ona gelişigüzel "anarşist", "nihilist", "şeytan" vb demek meşrudur.

Nietzsche'nin eserlerinde Stirner'in felsefesinin çarpıcı ve silik izlerine rastlamak çok kolay. Ve Nietzsche'nin "ilk krizinin" Stirner'in felsefesiyle karşılaşmasından kaynaklandığını ve bunun sonucu olarak Nietzsche'nin filozof olduğunu kanıtlamak felsefe tarihinde nelere yol açabilir sorusunu sormak yerinde olacaktır.

I. Overbeck ve A. Baumgartner'e göre Nietzsche, Stirner'in başyapıtıyla 1874'te tanışır. Oysa yeni incelemeler Nietzsche'nin Stirner'in eserini daha önce bildiğini ancak gizli tuttuğunu gösteriyor. Bu, felsefi kariyerinin başlangıcında *BvM*'yle karşılaşan Marx'tan Habermas'a kadar çeşitli düşünürlerin tipik bir davranışıdır. Üstelik bu davranış bir "krizle" iç içedir.

Laska, şunu soruyor: Nietzsche'nin bu tarihlerden önce *BvM*'ni tanıdığı ve onun sonucu olarak da hayati krize girdiği şüphesi açıklanabilir ve nedenlendirilebilir mi? Nietzsche'nin Ekim 1865'te *BvM*'ni okuduğunu ileri süren Laska, Ekim öncesinde *BvM*'ni ancak üstünkörü tanımış olabileceğini de söylüyor.[24] Nietzsche Bonn'dan Leipzig'e geçmeden önce sömestr tatilini Naumburg'da geçirir. Ancak iki haftalığına Berlin'e okul arkadaşı Hermann Mushacke'ye gitmeyi planlar. Berlin tatilini dört gözle beklediği Hermann'a yazdığı mektuptan anlaşılıyor: "Şu anki yaşamım Berlin'e bir hazırlıktır, kahve eşliğinde bir parça Hegel felsefesi yemekteyim ve iştahsızlığımı gidermek için de Straussçu hap alırım"[25] (20.9.1865, Bkz. Laska NIK). Neden arkadaşına ısrarla gitmek istediği aşağıda belli olacaktır.

1-17 Ekim 1865 tarihleri arasında Nietzsche, ailesiyle birlikte oturan arkadaşının evine konuk olur. Berlin'de neler yaşadığı tam olarak bilinmemektedir. Berlin'den ayrıldıktan sonra annesine şu mektubu yazar: "Berlin'deki

24 T. Droz (1844-1897) 1865'lerde Stirner'in "kötü ad kazanan" kitabının öğrenciler arasında (Bonn'da) elden ele dolaştığını bildiriyor. Ancak Laska, Ekim öncesinde Nietszche'nin *BvM*'yle yakından ilgilendiğine dair bir ipucu olmadığını kaydediyor. (Laska NIK).

25 "Nietzsche, Strauss'un yeni çıkan *Die Halben und die Ganzen* adlı kitabını okumaktaydı. Hegel felsefesinden kastettiği ise büyük bir olasılıkla Hegel'in ya da ortodoks Hegelcilerin yazılarını kastetmiyordu; bizzat Genç Hegelcileri kastediyordu."(Laska NIK).

yaşam oldukça dostça ve zevkliydi". Arkadaşının babası hakkında: "Tanıdığım insanlar arasında en nezaketli adam odur. Senli benliyiz." Şunu da ekler: 21. "doğum günümde şerefinize şampanya içtik" (Laska NIK). Neydi Nietzsche'yi bu kadar sevindiren? Bonn'dan neşesiz[26] ayrılırken Berlin'de aşırı derecede canlılık duygusuna sahip olur. Heyecanla beklediği Berlin tatilinin nedeni neydi ve Nietzsche ne yaşamıştı Berlin'de? Nietzsche biyografisini yazanların çoğunluğu Ekim 1865'te Nietzsche'de ağır bir kriz kaydediyorlarsa da bu kriz ayrıntılarıyla incelenmemiştir.

Eduard Mushacke ve Nietzsche'nin Stirner Şoku

Bu heyecanın ve mutluluğun nedeni doğrudan Hermann Mushacke'nin babası Eduard'la ilintilidir. Şimdiye kadar Nietzsche biyografisini yazanların hiçbiri Eduard Mushacke'yi incelememiştir. Laska'nın incelemelerine göre, Nietzsche'nin ilk kriz nedeni 1865 Ekimi'nin ilk yarısında Eduard Mushacke ile karşılaşmasından kaynaklanıyor.

Eduard Mushacke, Nietzsche'nin çok sevdiği[27] Mart 1848 öncesi canlı dönemin eski muhariplerinden ve Stirner'in yakın dostuydu. Bu isim Stirner'in biyografisini ilk kez yazan J. H. Mackay'ın kitabında geçer. Orada "Mussak" adında bir öğretmenden ve Stirner'in "iyi dostu"ndan söz edilir. Ayrıca Genç Hegelciler'in çekirdeğinden biri olduğu kaydedilir. Laska'nın incelemeleri sonucu "Mussak"ın Dr. Eduard Mushacke (1812-1873) olduğu kesinlik kazanır.

Laska'ya göre Nietzsche, Eduard Mushacke'yle karşılaşmasında bir şok yaşar ve bu şokun etkisinde annesine yazdığı mektupta olanlardan söz edemez ama daha sonra Berlin'deki günlerini anımsamamak için büyük bir olasılıkla "yaktığı" günlüğüne kaydetmiştir. Bu nedenledir ki onun Eduard'la yaşadıkları ancak çıkarsamalarla tespit edilebilir.

Leipzig'e gelişinde, "babam" demek istediği "saygıdeğer dostu" Eduard'a, 19 Ekim'de ilginç bir mektup yazar: Önce minnettarlığını ve candan duygularını iletir. Sonra Eduard'la birlikte geçirdiği günlerin mutluluğu ve gururuyla şunu kaydeder: "Yüz yıl önce bugün öğrenci Wolfgang Goethe üniversiteye kaydolmuştu. Bizim de bir yüzyıl sonra kaydımızın anılacağına dair kibirsiz bir ümidimiz var" (Laska NIK). Nelerden söz ediyor Nietzsche, Berlin'den

26 "Bir İlticacı gibi Bonn'dan ayrıldım." (Bkz. Safranski 372).

27 Mart 1848 öncesindeki hareketli dönemde yaşamak istediğini belirten genç Nietzsche'nin, bu dönemden çok hoşlandığı dostu Raimund Granier'a yazdığı mektubundan da (Eylül 1865) anlaşılıyor. (Feuerbach'la daha önce ilgilenmişti).

getirdiği bir düşünce, bir proje mi vardı? Üstelik bu projede Eduard'ın da parmağı olduğu kesin, çünkü Nietzsche şunları da sözlerine ekliyor: "bunun aracılığıyla senin adın ölümsüz olacaktır." Bu bir şaka değildi! Çok yakında tuzağına düşeceyi filolojiyi Berlin'den getirmiş olamazdı. Neydi öyleyse?

Kökenleri ve nedenleri henüz tam incelenmemiş olan Berlin tatilinin verdiği aşırı mutluluk fazla sürmez. 20 Ekim'de henüz sorunsuz olan Nietzsche, "Frankonia" adlı öğrenci birliğinden[28] aylar önce ayrılma isteğini ancak şimdi gerçekleştirebilir. Ne var ki kısa bir süre sonra Nietzsche'nin tüm gücü ve mutluluğu yok oluverir ve ağır bir kriz yaşar.

Bu krizle ilgili mektup ya da günlük türünden otantik belgeler mevcut değildir. Sadece 17 Ekim 1865'ten 10 Ağustos 1867'ye kadarki döneme ilişkin otobiyografik bir yazı bulunmaktadır. Burada az da olsa var olan diğer otantik belgelere oranla farklı bir tonda Berlin tatilini anlatır, "karanlık günlerden", "mükemmel Mushacke"nin "iğneleyici" sözlerinden ve Genç Hegelci anılarından, "kulislerin ardını gören" Mushacke'nin "pesimist" havasından söz eder. Ve 1865 Ekim sonunda Schopenhauer'in eserleriyle tanıştığını, felsefeye nasıl başladığını belirtir bu raporunda. Schopenhauer'in eserleriyle tanıştığı ya da tanışmadan hemen önce acılı bir dönem ve hayal kırıklığı yaşadığını ve tesadüfen[29] Schopenhauer'in başyapıtını sahaflarda gördüğünü anlatır. Bu eserle karşılaşma dönemi tam bir cehennemdir. Bu eserden delircesine etkilenişini izah eder. Sonuçta Schopenhauer'in eserlerinin sıkı bir incelemesi sonucu bu kasvetten arındığını ve daha sonraki haftalarda ve aylarda tamamen filolojiye yöneldiğini ifade eder.[30] Oysa iç çaresizlikten ve dış faktörlerden dolayı filolojiye yönelen Nietzsche aslında hararetli bir filozof olmuştur. Nietzsche'nin yakmak isteyip de kardeşi Elisabeth[31] tarafından engellenen bu rapordan da görüleceği gibi, "açık yüreklilik ve gerçeği gizleme, samimiyet ve maskeli oyun karışımı" hareketler Nietzsche'de rastlanmayacak bir durum değildir (Laska NIK).

28 Bu birlik, Almancasıyla, "Burschenschaft", genel olarak halkın gelenek ve göreneklerine uyum sağlayan bir öğrenci birliği olup tutucu ve "ulusalcı" düşünceler içerir. Her "Burschenschaft"ın grup ve yöreye bağlı olarak bir başka adı olabilir – "Frankonia" gibi. Derin dinsel bir eğitim "tadan" Nietzsche'nin bu birlikten bu dönemde ayrılması dikkat çekicidir.

29 Nietzsche'nin Ekim sonu 1865'te birdenbire Schopenhauer'e (felsefeye) yönelmesi genel olarak hâlâ bir "tesadüf" olarak algılanıyor ve ayrıntılı araştırmalara konu edilmiyor. Oysa ilerideki incelemeler Ekim'in ilk iki haftasının, yani Mushacke'yle buluştuğu dönemin Nietzsche'nin (Stirner'in *BvM* üzerinden) felsefeye yöneldiğini, hararetli filozof olduğunu kanıtlayabilir.

30 W. Ross'a göre Nietzsche, Schopenhauer'in eserleriyle karşılaşmasını "aşırı bir dramatikleştirmeyle" anlatıyor; Ross, bu karşılaşmaya şüpheyle bakıyorsa da ayrıntılı bir incelemeye girmiyor. Laska NIK dipnot 47.

31 Laska NIK dipnot 44.

Yakmış olabileceği yazılar, sözünü ettiği delirme korkusu yaşadığı dönemdeki "huzursuzluk" ve "melankolik" içerikli günlüktür (Ekim/Kasım 1865). Bu yazılar Nietzsche'nin ruhsal çöküntüsünü harekete geçiren nedenleri belki de açıklayacak bilgi taşıyordu. İlerideki araştırmalar Nietzsche'nin bu krizini açıklayabilirlerse, Stirner-Nietzsche-sorusu da açıklık, hatta kesinlik kazanabilir. Laska'nın sunduğu bilgilere göre, Nietzsche-biyografisi yazarlarından hiçbiri 1865 Ekimi'nin ilk yarısını tartışmamıştır. Dolayısıyla bu dönem Nietzsche tarihinde karanlık bir nokta olarak kalıyor. Ekim sonu genel olarak Nietzsche'nin daha önceki (Bonn'da kaldığı iki sömestrlik dönemi) problemlerinin (dini inancını kaybetmesi, ailesinin arzusu olan teoloji öğrenimini reddetme kararı) sonradan etkisini gösterdiği tarih olarak biliniyor.

Sonuç

1848 öncesine büyük ilgi duyan Nietzsche'yi kendi evinde iki hafta boyunca konuk eden Eduard Mushacke, Stirner'in adını hiç mi anmadı? Nietzsche hiç mi o çok beğendiği ve övgüler dizdiği "hareketli dönemi" sormadı? Stirner'in başyapıtı Mushacke'nin evinde mevcut değil miydi? Nietzsche bu kitabı gerçekten orada ve bir solukta okumadı mı? "Kasırga"ya orada yakalanmadı mı? Evet orada! Kısa süre önce Feuerbach'ın ve Strauss'un din eleştirisiyle ateizme ulaşan Nietzsche, işte orada bu insanların neden ve hangi anlamda "dindar ateistler" olduklarını anlamadı mı? Orada Tanrı'nın ölüm haberini almadı mı? Orada Nihilizmi ve Törelsizciliği okumadı mı? İyinin ve Kötünün ötesinde elinde çekiçle duran ve taşlarla örülü iki bin yıllık Batı felsefesi duvarını acımasızca kıran yaratıcı Hiç'in düşünürünü görmedi mi orada? Daha sonra yıkıcı-yaratıcı Hiç'i "iyiye yönelik yeniden biçimlendireceği" değer yargısını Stirner'in başyapıtının "şeytani gücünden" almadı mı? "İsa'ya karşı" olan Biricik'i ilk kez bu yapıtta görmedi mi? Bu eser Nietzsche gibi aşırı hassas bir insan için aşırı bir doz değil miydi?

Pekâlâ mümkün. Ve olasıdır ki, Nietzsche bu dev gücün etkisinden çıkamayıp depresyona girdi ve kaçış yolları aradı. Neticede sığındığı tek kapı "ahmak bir duygusuzluk"[32] olarak adlandırdığı filoloji ve Schopenhauer.[33] Öte yandan tüm bunlar bir yan bilgi ya da spekülasyon olarak algılanabilir.

32 Nietzsche'nin H. Mushacke'ye 14 Mart 1866 mektubundan, Bkz. Laska NIK dipnot 50.

33 Nietzsche, Eduard Mushacke ile coşkuyla kurduğu ilişkisini neticede kaba ama gürültüsüz bir biçimde koparır. Ve E. Mushacke'ye bir daha yazmaz. Eduard'ın oğlu Hermann'a bazen yazdığı mektuplarındaysa Eduard'a sadece selamlarını iletir.

Ancak eğer genel olarak Stirner'e biçilen değer yeniden gözden geçirilir ve *BvM*'nin çoğunlukla gizli kalmış alımlama tarihi hakkındaki bilgisizlik giderilirse, Stirner-Nietzsche-sorusuna genel yaklaşım farklı bir yön ve içerik kazanacaktır.

Kaynakça

Anhuth, Robert Otto, *Das wahnsinnige Bewußtsein und die unbewußte Vorstellung*, Halle: Fricke 1877, s. 52-56.

Hartmann, Eduard von, *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung*, (PdU) Carl Duncker Berlin, 1869. s. 611-614.

——— "Nietzsches 'neue Moral'", (NM) *Preußische Jahrbücher*, C. LXVII, S. 5. Berlin, Mayıs 1891. s. 521.

——— "Bemerkungen über Friedrich Nietzsche" (BFN), *Die Gegenwart*, Jg. 24, C. XLVIII, S. 36. Berlin ve Leipzig 1895, s. 149-152.

——— "Die Philosophie der Gegenwart", *Das Magazin für die Literatur des In- und Auslandes*, 57. Jg., S. 16, Dresden 1888. s. 241-245.

Helms, Hans G., *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*, DuMont Verlag, 1966.

Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Zweites Buch, Verlag von J. Baedeker, 1908.

Laska, Bernd A., "Nietzsches initiale Krise" (NIK), *Germanic Notes and Reviews*, C. 33, S. 2, Sonbahar 2002, s. 109-133.

——— *Ein dauerhafter Dissident* (DD), LSR-Verlag 1996.

——— *Ein heimlicher Hit* (HIT), LSR-Verlag 1994.

Lauterbach, Paul, "Kurze Einführung zum Einzigen und sein Eigentum" (*BvM*'ne yazdığı önsöz), Leipzig, 1892. s. 3-10.

Mauthner, Fritz, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, 4. Cilt. Georg Olms Verlagsbuchhandlung / Hildesheim 1963.

Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie*. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV, Nachgelassene Schriften 1870-1873. DTV-Verlag 1988.

Safranski, Rüdiger, *Nietzsche*, Hanser Verlag, 2000.

Max-Stirner-Archiv Leipzig:

——— Stirnerneriana: Nummer 20, September 2001.

——— Texte: 1869-1892, Heft 2. 2001.

dosya

İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri*

ROSI BRAIDOTTI

Burada olmak büyük bir onur. Benim uzmanlık alanlarım olan öznellik ve fark konusunda Fransız filozofların uluslararası alana açılmasında kurucu bir rol oynayan seçkin Yale Üniversitesi'nin prestijli 2017 Tanner Derslerini vermekten çok mutluyum. Öncelikle bu dersleri vermem için beni davet eden Tanner Vakfı'na ve Yale Üniversitesi Tanner Dersleri Komitesi'ne teşekkürlerimi sunarım. Burada kaldığım sırada gösterdiği sıcak ve nükteli konukseverliğinden dolayı Yale Üniversitesi Rektörü Peter Salovey'e özellikle müteşekkirim. Buradaki ziyaretimin konforlu ve üretken olması için gösterdikleri olağanüstü organizasyon çabasından dolayı Profesör Gary Tomlinson'a ve Whitney Beşeri Bilimler Merkezi ekibine minnettarım. İçgörülü katkılarından dolayı açık tartışmadaki muhataplarım Prof. Joanna Radin ve Prof. Rüdiger Campe'ye; bu oturumlardaki formel ve enformel yorumlarından dolayı da diğer pek çok meslektaşıma ve öğrencilere teşekkürü borç biliyorum.

Bugüne kadarki en dokunaklı ve eğlenceli tanıtım için eski dostum Moira Fradinger'a kocaman bir teşekkür. Taslak sürecindeki bilgece ve aydınlatıcı rehberliğinden dolayı Genevieve Lloyd'a samimi şükranlarımı sunuyorum. Kaynakça ve teori konusundaki cömertçe ve titiz içgörüleri ve tavsiyeleri için Matthew Fuller ve Keith Ansell-Pearson'a minnettarım.

Hatasız lojistik ve organizasyon yardımlarından dolayı kişisel asistanım Gry Ulstein'a da teşekkür ederim.

* 2017 Tanner Dersleri, Yale Üniversitesi, 1-2 Mart, 2017.

Son olarak, partnerim Anneke Smelik'e entelektüel, duygusal ve moral desteğinden dolayı ne kadar minnettarlık duysam az.

Giriş

İnsana dair, hatta daha özel olarak insan sayılan şeyi tanımlamakta kullanılan temel referans birimini neyin oluşturduğuna dair tartışmalar eskisi gibi değil. Örneğin "beşeri bilimlerdeki beşer/insan* nedir?" sorusu biz beşeri bilimler araştırmacılarının sormaya alışkın olduğu bir soru *değil*. Ne anlama geldiğinden bağımsız olarak "insan", beşeri bilimlerde yaptığımız işlere devam etmek için verili almaya alışkın olduğumuz bir şey. Gelgelelim, son otuz yıldır gerek bilimsel araştırmalarda ve akademik çalışmalarda, gerekse kamusal tartışmalarda "İnsan"a dair örtük kabullerin, imgelerin ve temsillerin teşhir edilişine tanık oluyoruz.

Burada vereceğim derslerde bu fenomeni ele almak istiyorum. İnsan sonrasının gelecekteki bir distopya olarak değil mevcut tarihsel durumumuz olarak tanımlanmasını savunacağım. Dahası, insan sonrasına nihai bir kriz olarak değil olumlayıcı bir durum olarak yaklaşacak, bu durumun niteliksel yönlerinin özellikle altını çizeceğim. Amacım insan sonrası ufku genişleten felsefi kabullerin ve argümanların sağlam ve erişilebilir bir anlatısını ortaya koyarak daha okunaklı hale gelmelerini sağlamak. Bunu gerçekleştirmek için de ilk etapta insan sonrası duruma dair kendi felsefi değerlendirmemi yapacak, tanımlayıcı yapılarına ve tartışmalarda başı çeken meselelere dikkat çekeceğim. Ardından, insan sonrası araştırmalarının gösterdiği etki neticesinde ortaya çıkan disiplinler-sonrası arazinin yeni şeklini seçmeli olarak özetleyeceğim. Son olarak da hızla büyüyen eleştirel beşeri bilimler sonrası alanının vaatlerinin altını çizerek, beşeri bilimlerin mevcut hali ve gelecekteki perspektifleri üzerinde insan sonrası dönemecin yarattığı etkileri ele alacağım.

Birinci derste insan sonrası öznenin tertibindeki tanımlayıcı niteliklerin taslağını çizecek ve insan sonrası durumu için bir etik önereceğim. Savunduğum teze göre insan sonrası özne insan ve insan-olmayan faillerle karşılıklı ilişkiler kuran maddi bakımdan iliştirilmiş, çok-katmanlı, göçebe bir kendiliktir.[1] Bu

* *Humanities* sözcüğü yaygın kullanıma uygun olarak Beşeri Bilimler diye çevrildi, fakat anlaşılırlık açısından *human* karşılığında "beşer" yerine "insan" demeyi tercih ettik (ç. n.).

1 Braidotti, Rosi, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, New York, 1994 (Türkçesi: *Göçebe Özneler*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Kolektif, 2017); *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*, New York: Columbia University Press, 2011.

tanımlama postmodernizm tartışmasının bazı veçhelerini miras almış olsa da, hem kavramlar hem de etik ve siyasi öncüller bakımından o tartışmanın ötesine geçer. İkinci derste ise yirmi birinci yüzyıl üniversitesindeki eleştirel beşeri bilimler sonrasının teorik temelleri ve kurumsal uygulamasında insan sonrası etik öznenin yarattığı sonuçlar üzerinde duracağım. Ayrıca genel olarak teorinin "bitmemiş işi"ni ve özel olarak Fransız postyapısalcı teorisini ele alacak, insan sonrası momente ve insan sonrası araştırmalarına yaptığı etkileri değerlendireceğim.

1. DERS

Bir Posthümanistin Anıları

1. Neden "Anılar"?

Argümanıma başlarken "anılar" sözcüğünü seçmemin nedeni kişisel bir anlatı tonu yakalamak istememin yanı sıra, daha en baştan soykütüksel ve yeni-materyalist bir düşünür olarak sicilimi ortaya koymak. Benim açımdan felsefe, karmaşık düşünsel ve toplumsal fenomenlerin iliştirilmiş (*embedded*) ve bedenlenmiş (*embodied*), kısmi ve dolayısıyla açıklanabilir kartografileriyle başlar. Düşünsel bir özyaşamöyküsünden ziyade göçebe bir geçiş anlatısı, metinler, öğretmenler ve gelenekler arasında bir yolculuktur. Ben dinamik ve karmaşık toplumsal ve söylemsel süreçler üzerinde yoğunlaşan ve toplumsal ve siyasal adalet meselelerine özel bir dikkat sarf eden yeni-materyalist bir düşünürüm.

Bu yaklaşımımda 1980'lerde Paris'te Foucault, Irigaray ve Deleuze'den aldığım derslerin rolü var. Bu yenilikçi düşünürler bana mesken tuttuğumuz ama kontrol etmediğimiz maddi ve göstergebilimsel bir yapı olarak dilin karmaşıklığına saygı göstermeyi öğrettiler; ayrıca gerek üniter kimliklere gerekse hegemonik iktidar oluşumlarına ilişkin eleştirilerini de bu içgörüye dayandırmışlardı. Fransız yeni-materyalizmi ve Kıta-Avrupası natüralizmi geleneğinden gelen öğretmenlerime derin ve sonsuz bir saygı ve sadakat duyuyorum. Bu gelenek sadece toplumsal konstrüktivizme değil, indirgemeci özcülüğe de münhasıran vurgu yapmaktan kaçınır. Fransız post-yapısalcıları süreç ve karmaşıklık düşünürleridir. Gelgelelim, Fransız teorisinin enfes bir Amerikan icadı olduğunu ve Yale'in bu işte merkezi bir rol oynadığını[2] bildiğimden, bu teoriye farklı bir spektrumdan, iliştirilmiş ve bedenlenmiş yaşamsal materyalizm üzerinden tekrar bakmak istiyorum; insan sonrası bil-

2 Redfield, M., *Theory at Yale: The Strange Case of Deconstruction in America*, New York, Fordham University Press, 2016.

ginin çağdaş bağlamda yeniden-düzenlenişini de bu yaşamsal materyalizme dahil edeceğim.

Dolayısıyla, insan sonrası durumu anlamak için kullandığım bilişsel ve etik pusulayı işte feminist teori tarafından güçlendirilmiş olan bu yeni-materyalist ve ilişkisel öznellik vizyonu oluşturuyor. Düalizmi reddederek –Descartes'ın hatası–[3] aşkın evrenselciliğin iddialarını eşit ölçüde bir inançla sorgulayacağım. Bu felsefi hat Kant üzerinden Fransız felsefesinden geçip Levinas ve Derrida'ya ulaşıyor, ayrıca Fransız materyalizmini tanımlayan içkinlik hattından ciddi bir farklılık göstererek Spinoza ve Nitezsche'yi katedip Foucault ve Deleuze'e varıyor. Bedensel materyalizmi oluşturan bedenlenmiş ve iliştirilmiş, duygulanımsal ilişkisel yaklaşım, aynı zamanda yerleşik bilgiler[4] ve göçebe düşünce[5] olarak da bilinen feminist mevkiler siyasetiyle[6] ideal bir kombinasyon yakalıyor.

Feminist mevkiler siyasetini, gerçek hayat deneyiminin içkinliğinin ve cismani ya da duyusal ampirizmin ehemmiyetinin tarihsel ve siyasal tezahürü olarak alıyorum. Bu politika konumun hem mekân (jeopolitik ya da ekolojik boyut) hem de zaman (tarihsel bellek ya da soykütüksel boyut) bağlamında açıklanmasını mümkün kılıyor. Hesap verebilirlik hem epistemik hem de etiktir: Hem dünyanın içinde ve dünya için bilgi üretmekle hem de dünyanın olumlayıcı ilişkiler yaratmasını sağlamakla ilişkili bir meseledir.

Bir başka deyişle: Şimdinin karmaşıklığını ve çok-katmanlılığını anlamak için işe dünyadan başlamak istiyorum. Felsefi yaklaşımımın olumlayıcı veçhelerini oradan doğru inşa edeceğim. Metinsel otoriteye imtiyaz tanımayacak, aynı zamanda da karşılaşmaların ve gecikme-noktalarının, yaratıcı bağlantıların ve üretici zikzakların haritasını çıkaracağım. Doğrusal olmayan bu mekânsal yol kılavuzu aynı zamanda zaman-faktörüne yönelik dikkatimizde de bir yenilemeyi gerektiriyor: şimdi, statik bir blok değildir, aynı anda farklı yönleri işaret eden bir akıştır.

3 Damasio, Antonio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York: Penguin, 1995. (Türkçesi: *Descartes'ın Yanılgısı*, çev. Bahar Atlamaz, İstanbul: Varlık, 2006.)

4 Harding, Sandra, *The Science Question in Feminism*, Milton Keynes: Open University Press, 1986; Haraway, Donna, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, 14 (3), 1988, s. 575-99.

5 Braidotti, Rosi, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Columbia University Press, New York, 1994 (Türkçesi: *Göçebe Özneler*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul, 2017, Kolektif); Braidotti, Rosi, *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*, New York: Columbia University Press, 2011.

6 Rich, Adrienne, *Blood, Bread and Poetry*. Londra, Virago Press, 1987.

Günümüzün karmaşıklığına adil davranmak adına, insan sonrası şimdiyi *hem olmayı bıraktığımız* şeyin kaydı (aktüel/ edimsel), hem de *oluş sürecinde bulunduğumuz* şeyin tohumu (virtüel) olarak düşünmemiz gerek. Edimsel ve virtüelin birbirine paralel yaylaları[7] üzerinde şimdiyi çoğaltmak, bu derslerin can alıcı noktalarından biri olacak ve bu konuya sık sık döneceğim. Bu bir ikili karşıtlık değil, çok-yönlü süreçlerin eşzamanlı meydana gelmesidir: Mesele gerçekten de karmaşıklıktır. Göçebe süreç-içindeki-özne olarak, daimi oluş halindeki özne olarak şimdi hakkında düşünmek bizi mesken tuttuğumuz dolaysız koşullarla yüzleştirir ama aynı zamanda da bu koşulları aşar. Şimdi, karmaşık bir süreçse, eleştirel felsefe edimselin (olmayı bıraktığımız şey) eleştirisiyle yetinemez, virtüelin (oluş sürecinde bulunduğumuz şeyin) yaratıcı bir şekilde edimselleşmesine doğru ilerlemelidir. Edimsel olarak şimdi ile virtüel olarak şimdi arasındaki etkileşim özne oluşumunun ritimlerini dillendirir.

Oluşun süreç ontolojisi olarak bu zaman-süremi, insan sonrası açmazın felsefi dayanağı olarak sunmak istediğim yaşamsal yeni-materyalizmi destekler ve tamamlar. O yüzden de, içinde bulunduğumuz açmazı tarif etmenin en iyi yolu geçmişteki gelecek (*futur anterieur*) kipinde konuşmaktır: "Zamanların en iyisi ya da zamanların en kötüsü olmuş olacaktı ama, biz sadece onun içinden geçiyor olsak da, *bizim* zamanımız olmuş olacaktı."

O halde şimdinin anıları, diyelim.

2. İNSAN SONRASI

İnsan sonrası açmazı tanımlamak

Çağdaş kamusal tartışmaların durumunu ve genel kültürel endişe derecesini göz önüne alarak insan sonrası açmazını Antroposen bağlamına oturtarak işe başlamak istiyorum. Bu çağ gezegenin sağlığı ve sürdürülebilirliği üzerinde insanlığın olumsuz etkisinin ampirik olarak ölçülebilecek düzeye geldiği jeolojik zamandır.[8] Etki çok-katmanlıdır ve hem çevresel ve toplumsal-iktisadi açıdan daha önce eşi görülmemiş hem de duygulanımsal ve ruhsal nitelikli sorunları tetikleyerek çoklu aidiyet ekolojilerimizi seferber eder.[9]

7 Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, *What is Philosophy?* New York [1991], Columbia University Press, 1994. (Türkçesi: *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, YKY)

8 Nobel ödüllü kimyacı Paul Crutzen "Antroposen" terimini 2002'de, gezegenin sürdürülebilirliği üzerinde insan etkisi bağlamında mevcut jeolojik devri tanımlamak için kullandı. Bu terim 2016 Ağustosu'nda Cape Town'da Uluslararası Jeoloji Birliği tarafından resmen benimsendi.

9 Guattari, Felix, *The Three Ecologies*, Londra ve New Brunswick, [1989], The Athlone Press 2000. (Türkçesi: *Üç Ekoloji*, çev. Ali Akay, İstanbul, 1990, Hil.)

Bana göre insan sonrası durum, bilim camiasında sevilen –ama tartışmalı– bir kavram olan Antroposen'in özgül çerçevesini kapsar ama aynı zamanda bu çerçeveyi aşar.

Bir yanda hızlı teknolojik ilerlemeler ile diğer yanda ekonomik ve toplumsal eşitsizliklerdeki artış birleşerek Antroposen krizini derinleştiriyor, çok-cepheli ve çatışmalarla dolu bir manzaraya yol açıyor. Bir açıdan, salt Antroposen'e gönderme yapmanın kendisi de sorgulanmalı. Einstein uzun zaman önce bize, problemlerimizi çözmek için onları yaratırken kullandığımız düşüncelerden faydalanamayacağımızı öğretmişti.[10] Şimdiyi teşkil eden unsurları ve şimdinin biçimlenmelerini ele almak ve gelecekteki doğrultuların haritasını çıkarmak için yeni nosyonlara ve terimlere ihtiyaç var. Daha fazla kavramsal yaratıcılık gerek – tahayyülün bilişsel ve siyasal önemine güven tazelenmeli.

Üstelik görece yeni bir kelime olarak bile Antroposen şimdiden yeni bir "Antropo-mem"[11] halini aldı ve çeşitli alternatif terimler doğurdu: örneğin "Ktulusen",[12] "Kapitalosen",[13], "Antrobsen".[14] Ayrıca başkaları da var: Plastisen,[15] "Plantasyonsen"[16] ve "Miz-antroposen".[17] Buradaki terminolojik canlılık, zamanımızın hızlı ve kendini-kopyalayan söylemsel ekonomisini yansıtıyor. Bir yandan da, Antroposen çerçevesindeki insan sonrası açmazını açıklama girişimine eşlik eden heyecan ve bıkkınlığı da ifade ediyor.

Dolayısıyla, tabloyu büyütmeyi ve daha geniş bir bakış açısı edinmeyi öneriyorum. Antroposen'de insan sonrası okumasında odak noktam öznellik meselesi olacak – bu bağlamda ne tür özneler haline geliyoruz? İnsan sonrası özneye belli bir karmaşıklık derecesini koruyarak yaklaşmak için size birkaç manidar imge göstermeyi tercih edeceğim.

10 Einstein, A. Alıntı: http://www.brainyquote.com/quotes/quotes/a/alberteins385842.html (erişim tarihi 3 Ağustos 2017).
11 Macfarlane, Robert, "Generation Anthropocene: How Humans Have Altered The Planet Forever", *Guardian*, 1 Nisan 2016.
12 Haraway, Donna, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene.* Durham ve Londra, Duke University Press, 2016.
13 Moore, Jason, *Capitalism and the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Londra, Verso, 2015.
14 Parikka, Jussi, *The Anthrobscene*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2015.
15 New York Times Editorial, "Notes From the Plasticene Epoch: From Ocean to Beach, Tons of Plastic Pollution", SR10, 15 Haziran 2014.
16 Tsing, Anna, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton, Princeton University Press, 2015.
17 Clover, Joshua ve Julianna Spahr, *#Misanthropocene: 24 Theses*, Oakland, Commune Editions, 2014.

İlk önce mahut doğal düzenimizin durumuna bir bakalım. Bugün "doğa-kültürleri"nin,[18] verimlilik ve kârı azamileştiren bir teknolojik aygıtla tam anlamıyla bütünleşmiş olduğunu söylemek, malumun ilamı olur. Ama bu önermeyi ruhsal, toplumsal ve etik düzeyde yavaş yavaş kabullenmek başlı başına farklı düzeyde ve ölçekte bir sorun gibi görünüyor. Eko-eleştirmenler içinde yaşadığımız tekno-doğal-kültürel süreklilikle ilişkimizin değişmesini tanımlamak için eko-mersiye niteliğinde metinler yazıyorlar. Başkaları daha dobra davranarak "eko-dehşetten" bahsediyor. Her halükârda, tepki duygulanımsal ve bu güçlü duygulanımlar yeni diller gerektiriyor: gençliğinizden hatırladığınız ve şimdi şiddetli kalkınma sonucu şekil değiştirilmiş peyzajın ekolojik hatıralarının verdiği o tekinsiz duyguya ne diyorsunuz: Eko-nostalji? Kayıp ağacın izinde? Jeo-fiziksel göstergebilim? Genç bir çölün portresi? Sömürgeciliğin tecellisi? Yara savaşları? Peki geleceğimizin sürdürülemezliğini düşündüğümüzde baş gösteren o yılgınlık hissini nasıl tarif edeceğiz: Antroposen sonrası bulantısı? Tükeniş-çekiş sendromu? Dünyasal hezeyan? Küresel müstehcenliklerin aşırı yüklemesi? İnsanlara *hiç* yer yok?

Biyo iktidar ve nekro-politika

Edebi, sanatsal ve kültürel pratiklerde bedenlenen duygulanımsal –ya da zoe/jeo/tekno-poetik– boyut daha genel jeo-politik ve teorik değerlendirmelerden ayrıştırılamaz. Antroposen bir boşlukta değil, bilişsel, biyo-genetik ileri kapitalizm ve medya-enformasyon teknolojileri çerçevesi dahilinde gerçekleşiyor. Bugün sermaye değerini oluşturan şey bizatihi yaşayan maddenin enformasyon gücü –bizzat yaşamın politikası–,[19] bu yaşamın içkin nitelikleri ve özörgütlenme kapasitesi. Çağdaş kapitalizmin biyo-genetik yapısı, yaşayan her şeye dair bilimsel ve iktisadi kavrayıştan kâr yaratma kapasitesini artırıyor. Bilhassa antropomorfik öznellik meselesini de içerecek şekilde tabloyu genişlettiğinizde bu durum çözdüğünden daha fazla problem yaratıyor. Böylece, seralar Ay istasyonlarına benziyor olabilir ama ürünler çoğu zaman kayıtdışı göçmenler tarafından toplanır. Günümüz proletaryasını oluşturan bu göçmenler hasat mevsiminde iş sahaları arasında dolanır durur – geniş çaplı iftiralara ve yabancı düşmanı dışlanmalar karşısında savunmasız ekonomik besindir onlar. Görünmez ama vazgeçilmez olan, harcanabilir bedenlerdir.

18 Haraway, Donna, *Modest_Witness@Second_Millenium. FemaleMan©_Meets_Onco Mouse™*, Londra ve New York, Routledge, 1997.

19 Rose, Nicholas, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twentieth-first Century*. Princeton, Princeton University Press, 2007.

Üstelik kültürümüz bu biyo-korsanlığın[20] ve yarattığı küresel proletaryanın bile ötesine geçmiş, canlı madde üzerinde –sentetik biyoloji, kök hücre araştırması, gen-düzenleme, robotbilim ve biyo-mühendislik yoluyla– daha gelişmiş bir hâkimiyet kurmuştur. Bugün biyo-genetik ve enformasyonel doğaya sahip kodlar sayesinde yaşam-hatlarını yeniden yaratıyoruz. Kod yazmak ve düzenlemek en iyi yaptığımız şey. Diriliş biyolojisinden tutun da genetiğiyle oynanmış gıdaya, Facebook ve Wikileaks'e kadar teknolojik dolayımlar artık çok alışkın olduğumuz şeyler. Üniversitelerimiz bu çarpıcı ve heyecan verici gelişmelerin tam ortasında - "bilişsel kapitalizm" diye bilinen şeyin motoru haline gelmiş durumdayız.[21] Bununla ilgili tek bir örnek vereyim.

Yapay et ilk kez 2013'te Hollanda'da bulunan Maastrich Üniversitesi'nde, laboratuvarda yetiştirilmiş gerçek et kök hücreleriyle buzağı serumu karıştırılarak üretildi. İlk prototipin maliyeti 325 bin dolardı ama şimdi bir sentetik hamburger köftesinin fiyatı neredeyse 11 dolara kadar düştü (yapay etin kilosu 80 dolar). İnsanların sentetik etle etkileşiminin sinirsel yönü henüz yeterince araştırılmadı ama proteinler yerli yerinde. Vejetaryen ve vegan aktivistler şöyle dursun, ekolojiye duyarlı bütün yurttaşlar bu gelişmelerden büyük sevinç duymalı. Sentetik biyoloji maddenin doğallıktan çıkarılmasına resmiyet kazandırarak doğal kaynakların sömürülmesine bir son veriyor ve hatta türlerin dirilişine[22] ve yeniden yabanileştirme uygulamalarına[23] müsaade ediyor. Bu fikir eşit ölçüde özgürleştirici ve sorunlu olmasına rağmen, kamusal tartışmalarda sıklıkla biraz tiksinme tepkisiyle karşılanmasından dolayı şaşkınım. Bu çelişkili tepki, canlı maddenin sermayeleşmesi karşısındaki duygusal tepkilerimizin karmaşıklığı hakkında önemli bir şey söylüyor. Madde artık organizmalardan kendini kurtardığına, et de bedenle bağlarını kopardığına göre tam olarak neyin özlemini çekiyoruz? Başka bir eko-nostalji masalı mı bu? Bu duygulanımsal tepkiler ile "Dördüncü Sanayi Devrimi" diye bilinen şey ve beraberinde gelen yüksek teknolojiler karşısında çoğumuzun hissettiği düşünsel heyecan arasında nasıl bir etkileşim var?

20 Shiva, Vandana, *Biopiracy. The Plunder of Nature and Knowledge*, Boston, MA, South End Press, 1997.
21 Moulier-Boutang, Y., *Cognitive Capitalism*, Cambridge: Polity Press, 2012.
22 Minteer, Ben A, "The Perils of De-Extinction," *Minding Nature*, 8 (1), 2015, s. 11-17.
23 Frasier, Caroline, *Rewilding the World: Dispatches from the Conservation Revolution*, New York, Henry Holt & Co, 2010; Monbiot, George, *Feral: Searching for Enchantment on the Frontiers of Rewilding*, Londra, Penguin Books, 2013.

Yaşamın fazladan kâr ürettiği çağdaş siyasal iktisatta, asıl sermaye enformasyon verisidir. Maddenin yaşamsal gücüne dair bilgiler biyo-genetik, sinirsel ve medyasal enformasyon veri tabanlarına aktarılıyor. "Veri-madenciliği" farklı tipleri ya da nitelikleri stratejik yatırımın yanı sıra asayiş ve gözetim pratikleri alanlarında hedeflenen profil çıkarma uygulamalarını ve risk değerlendirmelerini içeriyor.

Bu durumun insan sonrası öznelliği açısından da sonuçları var. Yaşamın ta kendisinin temel kodlarını kazıp çıkarmanın paradoksal sonucu, insan ile diğer türler arasındaki kategorik ayrımı iş onlardan kâr elde etmeye gelince fiilen silmese bile en azından bulandırmasıdır. Tohumlar, hücreler, bitkiler, hayvanlar ve bakteriler de çeşitli insan numuneleriyle birlikte bu metalaştırma mantığına dahil olarak tüm türleri piyasa ekonomisinin buyruğu altında sahte bir şekilde birleştiren işlevsel bir insanmerkezcilik sonrası biçimi üretirler. Kapitalosen'in* aşırılıkları *Antropos*'un, insanın biricikliğini tehdit etmenin yanı sıra bir bütün olarak gezegenin sürdürülebilirliğini de tehlikeye atmaktadır.

Hem insan olmayanların hem de insanların konumları bu gelişmiş ama canice insan sonrası peyzajların çoklu eksenleri üzerinde yerlerinden oynamışlardır. Özellikle mülksüzleştirilenlere bakarsak bu içten bölünmüş resmin daha da keskinleştiğini görürüz. İnsan-dışı, insan sonrası açmazın önemli bir unsurudur. Çağdaş dünyada da hesabı verilmesi gereken bir hayli zalimlik vardır. Yeni iktidar ilişkilerindeki gaddarlık sadece yaşayanların idaresini hedeflemekle kalmayan, idare edilen çok sayıda çöküş ve can çekişme pratiklerini de hedefleyen nekro-politik bir yönetim tarzının kurulmasına yol açmıştır.

Dronların ve diğer insansız araçların yürüttüğü bir sanayi-ölçekli savaş yoluyla insan bedenlerinin, canlı nüfusların ve çevrenin genel olarak madden nasıl yok edildiğini bir düşünün. Ayrıca mülksüzleşme, ihraç edilme ve terör neticesinde oluşan göçlerin küresel etkilerini aklınıza getirin. Mülteci kampları ve diğer türden alıkonma alanları çoğalıyor, askerileşmiş sınırlarımız ve insani müdahalelerimiz de öyle. Koca koca insan grupları, artık sıvı bir mezara dönüşen katı Akdeniz'i geçmeye çalışan mültecilerin durumunda olduğu gibi alt-insan, ülke-dışı gibi statülere indirgendiler. Onlar burada kalmaması gereken yabancı ötekiler.

Özne ve öznellik sorununu öne çıkararak kolektif kendilik-anlayışımız ve etik hesap verebilirliğimiz açısından insan sonrasının ne anlama gelebileceğini çözmek istememin bir nedeni de insan sonrası durumun insan(lık)-dışı veçheleri. Bu yüzden insan sonrası durumun hiç de insanın soyunun tükeni-

şini ya da yoksullaşmasıyla alakalı olmadığını açıkça belirtelim; aksine insan olanı yeniden tesis etmenin bir yoludur – kimileri açısından çeşitli geliştirme biçimleriyle birlikte yeni-hümanist evrenselciliğe dönüştür; kimileri için de diğer insanlarla dayanışmanın kabullenilmesiyle birlikte insan kibrinin azaltılmasıdır. İnsanın toplumsal açıdan düzenlendiği ve deneyimlendiği zeminlerin yerinden oynaması neticesinde, bu insan sonrası kavşakta pek çok özne oluşum dinamiği ortaya çıkmaktadır.

3. ELEŞTİRİ OLARAK İNSANSONRASI ÖZNE

Aşırı açığa çıkma ve gözden kaybolma

Bu aşamada durup okuru biraz düşünmeye sevk etmek istiyorum. İnsan sonrası durumun altında büyük bir paradoks yatıyor çünkü hem akademide hem de toplumda "insan" kategorisi hakkında geniş çaplı bilgi ve kurgu üretiminin gerçekleşmesi, tam da bu kategorinin her türlü mutabakattan ve aşikârlıktan yoksun kaldığı bir zamana tesadüf etmiş durumda. İnşa etmekte olduğum argümanın sıkışmış ve tehlike altında bir halkı ("*bu* işte beraberiz" – türü bir halkı, zamanın getirdiklerinden dolayı yaralanmaya açık, içsel olarak çatlaklı, aynı ya da evrensel olmaktan çok uzak, ama aynı zamanda içinde yaşadığı çağın büyük fırsatlarını yakalamak –diğer yandan adaletsizliklerini ve tehditlerini savuşturmak– için eleştirel ve yaratıcı duruş benimsemeye kararlı bir halk) aşama aşama inşa ettiğinin dikkatinizi çekmiş olacağını (yine geçmişteki gelecek kipi!) umuyorum.

Burada devreye giren paradoks, insan sonrası söylemlerde ve pratiklerde "insan"ın aynı anda hem aşırı açığa çıkması hem de gözden kaybolmasıdır: Kategori tam da nihai bir krize girdiği anda aciliyeti su yüzüne çıkar. Sağ kalma endişesinin yanı sıra imtiyazlarını kaybetme korkusunun ifadesi olmak dışında bir kategori olma niteliğini taşımaz bile. Bu paradoks sadece mantıksal değil, aynı zamanda etik-siyasaldır ve şu polemik sorusuyla ortaya konabilir: "Bu kimin krizi?" Hem teknolojik dolayım hem de kriz ve soy tükenmesi durumunu (*bu*) güya paylaşan farklılaşmamış bir insanlıktan ("biz") ne ölçüde söz edebiliriz?

Örneğin Foucault'nun[24] klasik posthümanist örneğini düşünelim: Deniz kıyısında kuma çizilmiş bir "erkek insan" [Man] yüzü tarihin dalgaları tarafından aşama aşama siliniyor. Peki bu soyun tükenişi midir, yoksa bir yenilenme mi-

24 Foucault, Michel, *The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences*, New York, Vintage Books, 1970. (Türkçesi: *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara, 2000, İmge.)

dir? Erkek insanın son dönemdeki bir icat olduğu şeklindeki toplumsal inşacı iddiayı boş verin – burada önemli olan Foucault'nun soykütüksel yönteminin bu kavramsal paradoksu nasıl kavradığıdır: Bu çözünme anında "Erkek insan" başlı başına düşünülebilir hale gelir ve şimdiki bir kaygı olarak su yüzüne çıkar. O ana kadar eleştirel gözün görebileceği şekilde yüzeye çıkmamıştır, çünkü örtük bir kavram olarak iş görmüştür.

Belki de, en baştan belirttiğim gibi, beşeri bilimlerdeki beşerin/insanın kimliğini doğrudan sorgulayacak eğitimimiz bu yüzden yok – eskiden burada sorgulanacak bir şey bulunmuyordu. İnsan kavramı İnsan'ı çoğunlukla geleneksel bir şekilde ne *olmadığı* üzerinden tanımlayan bir ikili karşıtlıklar desenine denk düştüğünde, her Beşeri Bilim disiplininin protokolleri ve yöntemleri içinde söylemsel olarak yeniden şekillendirilmesi ve boyutlandırılması gerekiyordu. Örneğin Mullarky'nin[25] nükteli bir tarzda belirttiği üzere, birkaç isim vermek gerekirse, Derrida için hayvan ölümün belirtisiyken Deleuze için hayatın belirtisi, Agamben için ise insandan çıkmanın belirtisidir. Söylemeye çalıştığım şey, insan sonrası durumun bizi bu temsiliyet alışkanlıkları ile beraberinde gelen felsefi antroposantrizmin ötesine geçmeye teşvik ettiğidir: insanın merkeziliğinden işe başlayarak eski ikilikleri savunmayı sürdüremeyiz. Fakat bunu kabul etmek illaki ya da kaçınılmaz olarak yeni-hayvanlık ya da soy tükenişi dehşetinin uçurumuna yuvarlamaz bizi. Başka bir orta mekân, başka bir ortam olmalıdır.

Artık olmayı bıraktığımız şeye dair algımız (geçmişin kaydı olarak şimdi) ile olma sürecinde bulunduğumuz şeye dair algımız (virtüelin-geleceğin açımlanışı olarak şimdi) arasındaki kavramsal ayrım işte bu noktada insanın eşzamanlı aşırı-açığa çıkışı ve gözden kayboluşu paradoksuna eleştirel ve yaratıcı müdahale marjları sunar. Burada geleceğe –yani oluş sürecinde bulunma kapasitesine sahip olduğumuz şey ile artık olmayı bıraktığımız şeye– işaret eden başka bir tür orta-alan ya da ortam vardır. Bu noktada yaşamsal, yeni-materyalizm temelinde bir dizi sonuç ortaya çıkıyor.

Birincisi, "insan"ın eşzamanlı aşırı-açığa çıkışı ve var olmayışında bir paradoks bulunmaz, çünkü doğrusal bir zaman değil muhtemel oluşların bin yaylası söz konusudur ve bunların da her biri kendi çok-doğrultulu ya da rizomik yollarını izlerler. Doğrusal olmayan zamansallık, bedenlenmiş, iliştirilmiş, ilişkisel ve duygulanımsal insan sonrası öznellik için karmaşık ve

25 Mullarky, John, "Animal Spirits: Philosopmorphism and the Background Revolts of Cinema", *Angelaki*, S. 1, 2013, s. 11-29.

çeşitli çoklu hatlar üretmemizi zorunlu ve mümkün kılar. İkincisi, tükenme/sağkalma ikili karşıtlığı diye bir şey yoktur, çünkü insan sonrası düşünce diyalektik "ya/ya da" karşıtlıklarından ziyade içkin "ve/ve" ilişkileri hakkındadır. Dolayısıyla bunun anlamı ortada, yaralı "insanlığın" panik halinde yeniden icat edilmesini haklı kılacak bir şey olmadığıdır. Asıl vurgulamamız gereken şey aynı anda süreç halinde olan ama aynı tarz ya da doğrultuda olmayan çoklu özne-konumlarının yeterli ve farklılaşmış anlatılarını (kartografiler) sağlamanın aciliyetidir.

Böylece çıkardığım ilk sonuca geliyoruz: İnsan sonrası soruşturmaya uygun özne "erkek insan" [Man] değil yeni bir kolektif özne, "biz" *bu* işte beraberiz türü bir öznedir. Bunu ikili karşıtlık çerçevesinde değil kendi içkinliğinde bir oluş süreci olarak anlayabiliriz. Hümanizmin *Homo Universalis'*inden ya da antroposantrizmin *Anthropos'*undan farklı bir oluştur burada söz konusu olan. Bu oluşla başa çıkabilmek için daha incelikli ve çeşitli bir duygulanımsal menzile ihtiyacımız var; hem savunmasız hem de başkaldıran bir kategori olarak insanlığa ilişkin yas (kıyamet varyantı) ile kutlama (öfori çeşitlemesi) arasındaki kutuplaşmadan da kaçınmamız gerek. Her şeyin ötesinde de beşeri bilimlere uygun bir özgül karmaşıklık biçimi geliştirmeye ihtiyacımız var. İncelikli olan beşeri bilimlerdir, yumuşak bilimler *değil*.

Hümanizm Sonrası

Şimdi bu işleyen tanımı sunmaya devam edeceğim: İnsan sonrası bir tarafta hümanizm sonrası ile diğer tarafta insanmerkezcilik sonrası arasındaki kesişim noktasında açığa çıkan bir yakınsaklık fenomenidir. Hümanizm sonrası güya her şeyin evrensel ölçeği olarak "akıl insanı" [Man of reason] adlı Batılı hümanist idealin felsefi eleştirisini ortaya koyarken, insanmerkezcilik sonrası tür hiyerarşisinin ve insan istisnacılığının reddine dayanır. Her ikisi de eşit ölçüde güçlü söylemlerdir ama farklı teorik ve felsefi soykütüklerine gönderme yapar, farklı siyasi duruşlar doğururlar; dolayısıyla farklı yetkilendirme biçimlerini ve pek çok açıdan yeni kapana kısılma tarzlarını kapsarlar. Bu yakınsaklık kendi parçalarından daha fazlası olan bir teorik, toplumsal ve siyasi etkiler zinciri üretiyor, yeni kavramsal doğrultularda niteliksel bir sıçramaya işaret ediyor. İnsan sonrasının olumlayıcı etiğini daha derinlemesine ele almadan ve insan sonrası öznenin ne olduğuna ya da ne olabileceğine dair bir fikir vermeden önce hümanizm sonrası fikrinin arka planına dair biraz daha bilgi vermek istiyorum.

Hümanizm sonrası bizi tekrar girmek istemediğimiz –ama korkarım onlardan tümüyle kaçınmamız mümkün değil– tartışmalara geri sürükler. Bu tartışmalar Fransız ve postmodern insan eleştirisinin bitmemiş işine, yani O'nunla, hümanist evrenselciliğin *Homo Universalis*'iyle, Leonardo da Vinci'nin Vitruvian Adam'ıyla kapışmaya dairdir.

Bu mirasın karmaşık ve tartışmalı doğasını göz önüne alarak şunu söylemeliyim: Felsefi postyapısalcı kuşak kendi hümanizm eleştirisini geliştirirken; feminizmin çeşitli dalgaları, ırkçılık karşıtı aktivistler, yerliler ve İlk Ulus halkları, çevreciler, engelli hakları savunucuları, medya aktivistleri ve LGBTQ+ teorisyenleri Avrupa hümanizminin kapsamını, kurucu ilkelerini, başarılarını ve Batı modernitesi projesindeki rolünü çoktan tartışmaya açmış durumdaydı. Onların eleştirisi iki yönlüdür: Aydınlanma projesinin yerine getirmediği vaatleri hedef alırken, bir yandan da insan ve insanlığa dair eril olmayan ve Avrupa merkezli olmayan karşı-nosyonlar üretir. Buna ilaveten, insanlığın nötr bir terim olmadığının, aksine belli güçlere, değerlere ve normlara, imtiyazlara ve yetkilere, haklara ve görünürlüklere erişimi gösterdiğinin altını çizer.

Bunların hiçbiri özellikle "yeni" değil. Aslında hümanist evrenselciliğin sınırlarına dair eleştirel sorular on sekizinci yüzyıldan beri gündeme geliyor. Örneğin Fransız feminist aktivist Olympe de Gouges –1791'de *Kadınların ve Kadın Yurttaşların Hakları Bildirgesi*'ni kaleme almıştı– bu ideali eleştiriyor, kadınlar ve diğer azınlıklar açısından hiçbir işe yaramadığını öne sürüyordu. Düzenlediği kampanyalarla bu ideali protesto etti ama sonu giyotin oldu. Santo Domingo'daki Haiti Devrimi'nin (o da 1791'de başlamıştı) kölecilik karşıtı lideri Toussaint L'Ouverture sömürgelerdeki kölelerin statüsünü evrensel eşitlik ilkelerine göre düzenlemeye kalktı. Toussaint L'Ouverture bağımsız bir Haiti devleti kurmaya çalıştı. Neredeyse başaracaktı ama Fransızlar tarafından vahşice katledildi.

Bu eleştirel sesler sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsel yönelim, yaş ve bedensel sağlamlık gibi temel toplumsal kategorilerin insan "normalliğinin" işaretleri işlevi gördüğünü öğretti bizlere. Bunlar hâlâ "insanlık" diyebileceğimiz şeyin çerçeveye oturtulmasında ve bu "insanlık"a erişimin denetlenmesinde ana faktörler. Peki ama bu görüşte insan niteliğini kim taşıyor? Marjinallerin ve mülksüzlerin deneyimi bize "insan"ın hiç de evrensel ya da nötr bir kategori olmadığını, aksine unvan ve imtiyazlara erişimin işareti olduğunu gösteriyor.

Hümanist ideal insanı evrensel boyutlara kadar şişirir: Yüksek fiziksel kusursuzluk standartları ile düşünsel ve ahlaki değerleri birleştirerek medeniyet

standardı haline getirir. Michel Foucault'nun eleştirisi bu hümanist ideali, on sekizinci yüzyıldan beri insan için ve Avrupa kültürünün kıymet verdiği her şey için temel referans birimini oluşturan egemen bir "akıl" nosyonuyla ilişkilendirir. Bu münhasıran insan melekesi, hem bireysel hem kolektif kusursuzluk peşinde koşma niteliğini türümüze güya kazandırmıştır ve türümüzü kendi kendini düzenleyen ahlaki rasyonel yargılarda bulunma yeteneği bakımından eşsiz kılmıştır. İnsan evriminin motoru olarak akla yönelik bu sınırsız güven, insanlığın bilim ve teknoloji yoluyla akılcı ilerlemesi doğrultusundaki teleolojik beklentiyle bir araya gelerek Avrupa'yı medenileştirme vazifesinin beşiği konumuna getirir.

Dolayısıyla, hümanizm sonrası açısından insan sonrası dönemeç hiç de yapıbozumcu ve göreli değildir, aksine yapısını oluşturan pek çok boyut bakımından materyalist ve yeni-temelcidir. "Biz"in bir ve aynı olmadığına, iktidar bölünmeleri tarafından içeriden farklılaştırıldığına vurgu yapar. Dahası, hem hümanizmin hem hümanizm-karşıtlığının kısıtlarını aşma süreci doğrusal ya da sade olmadığından, postyapısalcı tartışmaların pek çok veçhesi mevcut durum açısından anlam taşır – ama çoğunlukla uyarı kabilinden masallar olarak.

İnsanmerkezcilik sonrası

İnsanın eleştirisinden hümanizm sonrasının nasıl meydana geldiğine dair bir fikir edindiğimize göre, şimdi de insanmerkezcilik sonrasına biraz daha yakından bakalım. Hümanizm sonrası ve insanmerkezcilik sonrasını kendiliğinden birbirine bağlı değil, ayrı soykütüksel hatlar olarak görüyorum. Beşeri bilimlerdeki pek çok araştırmacının agresif bir insanmerkezciliği benimsemediklerinde bile insanbiçimli araştırma nesnelerinin çekimine ölümcül bir şekilde kapıldığını kabul edersek, insan-olmayan kendiliklerin "her şeyin ölçütü" olabileceğini düşünmeye başlamamız bile mümkün müdür?

İnsanmerkezcilik sonrası bizi özel olarak yatkınlık duymayabileceğimiz konulara iter: Hayvanlar, bitkiler, hücreler, virüsler, bakteriler, algoritmalar vs. Yine de, Virginia Woolf'un II. Dünya Savaşı arifesinde yazdığı *Three Guineas*'taki gayet zarif ifadesiyle insan sonrası uyarınca, ama pek insanca "düşünmek zorundayız" – feminist teori açısından temel önem taşıyacak bir ifade bulmuştu Woolf.

Bu karmaşık ama iç içe geçmiş insan sonrası eleştiri hatları üzerinden düşünmeye nasıl devam edeceğiz? Bir kere, insan sonrası düşünce önceki kuşakların Fransız postyapısalcı teoriye ve onun güya postmodernist göreciliğine tahsis ettiği endişelerin ve düşmanca reddiyelerin dirilmesine yol açtı. İnsan

sonrası-karşıtlığı ile postmodern-karşıtlığı arasındaki benzerlik çarpıcı. Fakat Fransız postyapısalcılığının başımıza gelen tüm kötülükler için günah keçisi ilan edildiğini artık gayet iyi bildiğimizden, bu cepheden gelen suçlamaları pek ciddiye almamamız gerek.

Fakat diğer eleştirel sesler insan sonrası açmazı karşısında açık bir coşku yoksunluğu sergiliyor. Farklı siyasal geçmişlerden gelen sosyal düşünürler; örneğin Habermas,[26] Fukuyama,[27] Sloterdijk[28] ve Derrida[29] gelişmiş teknoloji çağında insanın statüsü konusunda ahlaki paniğin sınırlarına varan endişelerini ifade ettiler. Kısa süre önce Papa Francis[30] bu tartışmaya katılarak Doğal Yasa'ya dair Katolik dogmayı desteklemek için kapitalizmin yok edici rolüne ilişkin Naomi Klein'ın analizinden[31] faydalandı. Benim argümanım tam ters yönde: Günümüzde teknolojik aygıtların çok canlı, insanların ise atıl olduğu her ne kadar reddedilemeyecek bir hakikatse de[32] insan sonrası araştırmalarının ortaya koyduğu kanıtlar bir "kriz" değil, dikkate değer bir ilham kabarması olduğunu gösteriyor.

O yüzden sorumu tekrarlamak istiyorum: "Biz" bu işte berabersek, "biz" kimiz? Bu kimin krizi? İşte bu noktada ikili karşıtlıkları aşan ve hem insan hem de insan-olmayan şeylerin birbiriyle bağlantılı maddi, bedenlenmiş ve iliştirilmiş doğasını sürdüren bir felsefi duruş benimsemekte ısrarcıyım. "Biz"im eleştiri ile yaratıcılık arasında bağ kurmamız ve insan sonrası eleştiri hatlarıyla iç içe geçen yeni düşünme tarzları bulmamız gerekiyor, çünkü problemleri yaratırken kullandığımız dille o problemleri çözemeyiz.

4. YARATICILIK OLARAK İNSAN SONRASI ÖZNE

İnsan sonrası özne hümanist/insanmerkezci öznenin koyutlanmış olduğu zeminde sismik bir kayma yaratır. Fakat sadece eleştirel değildir, aynı zamanda alternatif bir olumlayıcı figürdür. Argümanımın bir sonraki adımı bu özne için

26 Habermas, Jürgen, *The Future of Human Nature*. Cambridge, Polity Press, 2003. (Türkçesi: *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, 2003, Everest.)
27 Fukuyama F., *Our Posthuman Future*, New York, Farrar, Straus, Giraux, 2002.
28 Sloterdijk, Peter, *Rules for the Human Zoo*: a response to the "Letter on Humanism", *Environment and Planning D: Society and Space*, C. 27, 2009, s. 12-28.
29 Aktaran Borradori, Giovanna, *Philosophy in a Time of Terror*, The University of Chicago Press, Chicago, 2003. (Türkçesi: *Terör Günlerinde Felsefe*, çev. Emre Barca, İstanbul, 2008, YKY).
30 Pope Francis, Encyclical Letter *Laudato si': On Care for our Common Home.* Roma: The Vatican Press, 2015.
31 Klein, Naomi, *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*, Simon&Schuster, 2014.
32 Haraway, D., "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century", *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991, s. 149–182.

üniter olmayan ama postmodern de olmayan bir insan sonrası etik üzerinde düşünmek; bu dinamik bir özne ama temelcilik karşıtı değil, iyi tanımlanmış bir özne ama süreç halinde.

Bu noktaya varmak için yine içkinlik hattından ve farklılaşmış ama bedenlenmiş ve iliştirilmiş bedensel materyalizmimden işe başlayacağım. Bu konum aşkınlık hattının metafizik tantanasına şüpheyle bakıyor; düşünme faaliyetinin zeminini sürekli bağ kuran, değişen ama istikrarlı kalan –aynı anda hem ait olan hem de akan– bedenlenmiş zihnin hareketinde ve dalgalanmalarında buluyor. Bu materyalist sürekliliğe zaten insanlar ile insan olmayan canlı maddenin iç içe geçmiş ağı anlamında *zoe* adını vermiştim; *zoe*'nin karşıtı ise *bios*'tur – yani geleneksel olarak Antropos için tahsis edilen özgül maddi ve söylemsel yaşam dilimi.[33]

İçkinlik felsefesi bize farklı düşünmeyi nasıl öğretir? Düşünen özneleri dünyada ilişkisel, insanmerkezcilik sonrası, dolayımlanmış ve dışarı yönelik olarak konumlandırarak. Dolayısıyla insan sonrası etik, insan ve insan-olmayan ötekiler çokluğuyla bir arada dünyayla olumlayıcı bir etkileşim kurmakla ilgilidir. İçkinliğe vurgu yapılması insan sonrası öznelerin –hümanizm sonrası ile insanmerkezcilik sonrasının yakınsaklığının bir neticesi olarak– "bu işte beraberiz ama bir ve aynı değiliz" türü özneler olması anlamına gelir. Yani bu özneler üniter değil, daha ziyade karmaşık ve çok-katmanlıdır. Aynı zamanda içkindirler ve eleştirel açıdan ayrıldıkları durumun ta kendisine bünyevi olarak bağlıdırlar. Bu teknolojik dolayımlı, küresel açıdan birbiriyle bağlantılı ama yine de içsel olarak çatlak öznenin bedenlenmiş ve iliştirilmiş, ilişkisel doğası "ontolojik pasifizm" adını verdiğim sonucu yaratır. Bu nosyon dünyayla ortak yakınlığımıza, ayrıca dünyaya dair bilgimize ve yaşantımıza güven telkin eder.

Bu düşünce çerçevesinde, bizi tanımlayan farklar karşıtlık içinde değil, akıl sahibi ve kendi kendine örgütlenen ortak bir maddenin içsel kiplenimleri olarak şekillenir. Spinoza'ya göre etik yaşam kendimizi varlığın bütünselliğinin ayrılmaz parçaları olarak anlamaktan oluşur. Dolayısıyla mesele sadece maddi dünya denen içsel bağlantılı bütüne bedenlerimizin dinamik bir şekilde iliştirilmiş olması değil, aynı zamanda zihinlerimizin de iliştirilmiş olmasıdır.[34] İçkin etik özne –giderek daha yeterli bir şekilde– kendini *hem* madde *hem de* düşüncenin birbiriyle bağlantılı bütünselliğinin bir parçası olarak kavrayabilir.

33 Braidotti, Rosi, "The Contested Posthumanities", R. Braidotti ve P. Gilroy (ed), Conflicting Humanities, Londra, Bloomsbury içinde, 2016, s. 9-45.
34 Lloyd, Genevieve, *Spinoza and the Ethics*, Londra ve New York, Routledge, 1996.

İnsan sonrası düşünürlerinin vazifesi açısından bu, kendi zamanımıza layık olmamız, zamanımıza direnebilmek için onunla etkileşim kurmamız, yani bilhassa adaletsizlik ve olumsuzlama süreklileştiğinde zamanımızdan farklılaşabilmemiz gerektiği anlamına gelir. Düşüncemizi hınç, haset, nefret, umutsuzluk gibi olumsuz tutkulardan ve aynı zamanda da salt bezginlikten arındırmalıyız. Etik ideal virtüel olanakların, "biz"im olma kapasitesi taşıdığımız şeylerin, neşeyle olumlanmasını hedeflemek olacaktır. Aynı anda hem dünyaya içkin, yani dünyaya dair güven duyan hem de dünyadaki adaletsizlikleri ve olumsuzlukları eleştirebilen yeni bir tür özne haline gelmek için emek vermemiz gereklidir. Böyle bir özne ancak pratikte ve dünyada gerçekleştirilen eylemde ötekilerle birlikte edimselleşebilir.

İnsan sonrası özneler şeylerin materyalist bütünselliğini (yani tüm maddenin Bir olduğunu, akıl taşıdığını ve kendi kendine örgütlendiğini) kabullenmekle kalmaz, bu bütünselliğin teknolojiyi kapsadığını da kabul eder. Bu önemlidir çünkü teknolojik aygıta ikinci doğa vasfı atfeder. İnsan sonrası öznenin içkin olduğu bu "Yaşam"ın artık *"bios"* olmadığını, *"zoe"* olduğunu hatırlayın: Antroposantrik olmadığı gibi antropomorfik de değildir. *Zoe*'nin "jeo" ve "tekno"-bağlı eşitlikçiliği de benimsemesi gerekir; zekâ, düşünme ve bilgi üretme kapasitesinin münhasıran insanlara ait bir ayrıcalık olmadığını, tüm canlı madde ve kendi kendine örgütlenen teknolojik ağlara bölüştürüldüğünü kabul etmelidir. Bilim çalışmaları araştırmacılarına, bilim ve teknoloji antropologlarına ya da çevrecilere apaçık, hatta bayağı gelen bu ifade, filozoflar ve diğer beşeri bilimciler için nispeten daha sindirilemez bir şeydir. İnsan bilincinin aşkın doğası gibi temel niteliğinde ve el üstünde tutulan bir fikirden feragat etmek belli risk ve tehlikeleri göze almayı gerektirir.

Yine de düşünce, sadece antropomorfik özne dahilinde değil her yerde gerçekleşir; tabii düşünce derken aşkın bilincin despotik bakışını değil de, bedenlenmiş ve iliştirilmiş öznelerin güçlerini (*potentia*) kastediyorsak – ki bunlar da gerek duygulanım yaratma ve duygulanma, gerek gerçekleşmemiş –yani virtüel– potansiyellerini ifade etme temel kapasitesi bakımından aynıdırlar. Fakat edimsel yapılarını oluşturan malzeme bakımından elbette farklıdırlar, yani virtüel potansiyeli edimselleştirme kapasitelerinin derecesi ve kuvvetleri aynı değildir. Varoluşumuzda diretmenin sürdürülebilir yollarını ilişkisel ve işbirliğine dayalı ortak inşa etme anlamındaki düşünme, başkalarıyla üretken kesişmeler yakalayabilmemiz için, bize neler olduğunu anlamanın yeterli yollarını üretme vazifesidir. Bu şekilde tanımlanan düşünme, hayatta olmak hissiyle

aynı şeydir. Yaşayan sistemlerle –organik ve teknolojik, doğmuş ve imal edilmiş, yetiştirilmiş ve tasarlanmış sistemlerle– bu derin yakınlık kurulduğunda, elimizde insan sonrası, pek insanca, kendi tarihselliklerinin koşullarına iliştirilmiş ama aynı zamanda beyinlenmiş bedenlerinin yapabileceklerinin çerçevesiyle çevrelenmiş (dolayısıyla sınırlanmış) yaşamsal materyalist özneler var demektir.

Bu yüzden insan sonrası eleştirel teori yaşamsal materyalist ontolojinin çok sayıdaki ve –çelişki potansiyeli taşıyan– gerekliliklerini karşılamalıdır. Burada yeni olan, dönüşümlerimizin yani aynı anda hem olmayı bırakan hem de olma sürecinde bulunan şeylerin ölçeği, hızı ve yapısıdır. Örneğin sera gazı etkisi, kadınların ve LBGTQ+'ların statüsü, ırkçılık, yabancı düşmanlığı ve hummalı tüketimcilik arasındaki bağlantıları görmek kritik önemdedir. Bu gerçekliklerin hiçbir parçasında durmamalı, aralarındaki çapraz bağlantıların izini sürmeliyiz. İnsanmerkezcilik sonrası dünyada tür eşitliği, insan kibrinden ve aşkın insan istisnacılığından kaynaklanan şiddet ve hiyerarşik düşünceyi sorgulamaya götürecektir bizi. Benim bakışıma göre de, ilişkisel etik öznelliğin daha şefkatli veçhesine vurgu yapar.

Dolayısıyla "Biz" –beşeri bilimlerden doğan bilgi halkının insan sonrası özneleri– düşünce, düşünme ve akıl konusundaki düşüncelerimizi değiştirmeliyiz. "Biz" işlerin nasıl yürümüş olacağına, *bu noktaya* nasıl gelmiş olacağına ilişkin kolektif hatıralarımızı yazmalıyız. Bir başka deyişle, yaşamakta olduğumuz dönüşümü tüm karmaşık ve çelişkili veçheleri dahilinde yeterli düzeyde anlamanın bir yolunu geliştirmek için insan sonrası durumunu bir şans olarak değerlendirmeliyiz – ayrıca niteliksel sıçramayı (umarım) olumlayıcı bir doğrultuya götürecek bir halk oluşturmak için birlikte emek harcamalıyız.

İnsan sonrası özneler, tam da burada ve şimdi insan-dışı bir şimdi ve gayriinsan (*a-human*) bir gelecekle yüzleşmeleri bakımından pek insan olacaklardır. Olmuş olacağımız insanlar hakkında düşünürken ne yaptığımız üzerine farklı düşünmeyi öğrenmek imgelemin, en derin emellerimizin, vizyonumuzun ve güvenimizin kaynaklarının kullanımını sağlayacaktır. Bu nitelikler yeni bir işbirlikçi ve içsel bağlantılı "bu işte beraberiz" türü özne anlayışı gerektirir. En nihayetinde bu da bizi post-hümanist ve insanmerkezci olmayan, maddi zemine sahip ama farklılaşmış ve her şeyin ötesinde göreli-olmayan yeni bir etik ihtiyacına götürüyor.

Bu durum beni bir üst düzeye, yani en özgürleştirici söylemlerin bile derinlere kök salmış antroposantrizmin ve müşfik hümanizminin ötesinde düşünmek için ne tür bir etiğin bize yardımcı olacağı meselesine götürüyor.

5. ZOE-GÜDÜMLÜ OLUMLAMA ETİĞİ

Yeni bir etik ihtiyacı "bizim" karşılaştığımız güçlüklerin aciliyetinden kaynaklanıyor. İnsan sonrası açmazını tanımlayan sarsıcı ve içsel bakımdan çelişkili olayların ölçeğini ve bunların getirdiği acı verici ve göze çarpan adaletsizlik ve şiddet düzeylerini göz önüne alırsak, standart değerler yetersiz kalıyor. Antroposantrizm ve insan istisnacılığı sonrasında ne tür bir etik hesap verebilirlik geliştirebiliriz? Anbean dağılıp parçalanıyormuş gibi görünen bir dünyanın içinde ve dünyayla birlikte düşünmek ne demektir?

Esaretimizin koşullarını yeterince anlamanın Spinoza'da sadece felsefeyi değil etik hayatı da tanımladığını hatırlarsak, etik en içteki özü ifade etme arayışı peşinde sürülen bir yaşam anlamına gelir. Bu öz, bir yandan özgürlüğümüzün neşeli olumlaması, bir yandan da –bizimle birlikte gezegenin geri kalanı için de geçerli olmak kaydıyla– sebat gösterme, azmetme, sağ kalma arzumuzdur. Bu ontolojik bağlantılı-olma-hali gerçekten her şeyi değiştirir çünkü Antroposen'in insan sonrası özneleri, özgül tarihsel koşullarına baktığımızda, etik yaşamını antropomorfik ya da antroposantrik bir dünyayla sınırlamak şöyle dursun, sadece *bios*'la bile sınırlayamaz.

İnsan sonrası etik, insan-olmayan, insan-dışı, insandan-hızlı kuvvetlerle bağlantımızı yeniden icat etmekle ilgilidir. Guattari'nin ifadesiyle bu "ekosofi" boyutu, sadece yerküresel (*terrestrial*) ve küresel değil, aynı zamanda kozmik boyutlarda bir olumlama etiği arayışını teşvik eden bir hareket dahilinde "tekno-küre"yle de uyumludur. Lütfen şu ardışık argümana dikkat edin: Hümanist öznelerin geleneksel etik formülü kendi ölümlülüklerine dair derin düşüncenin rasyonel ruhlarının sonsuzluğuna dair beklentileriyle dengelenmesinden ibaretti. Diğer yandan postmodern öznelerin etik formülü, öznelliğin kendisi de dahil olmak üzere tüm kategorilerin temel sağlamlığına derin bir şüpheyle yaklaşmaktı. Nükleer-sonrası öznelerin etik formülü açık seçik bir olasılık sıfatıyla kendilerinin ve diğer türlerin soyunun tükenişine odaklanmıştı ve bundan kaçınmaya yönelikti (Antroposen'in resmen 1950'ye, yani nükleer çağın şafağına olarak tarihlendiğini lütfen unutmayın).

Dolayısıyla insan sonrası öznelerin etik formülü de, ne tür bir oluş süreci [*process of becoming*] içinde bulundukları hakkında farklı düşünmeyi öğrenmek olabilir pekâlâ. İyi ama insan sonrası öznenin "farkı" ne anlama gelir? Bilim ve teknolojimizin çoklu-ölçekte maddeye dair bilgimizde devrim yarattığı bir tarihsel anda tüm maddelerle iç-bağlantımıza dair yeterli bir anlayış geliştirme noktasında sahip olduğumuz ilişkisel kapasite anlamına gelir. İnsan sonrası

etiği, geleceğin çarpıcı ölçüde küçülüyor göründüğü bir zamanda karmaşık özne öbekleşmelerinin [*assemblage*] gerçekleşmemiş potansiyelinin peşine düşmekle ilgilidir.

Bu karmaşık fikirler arasında kendimize yol açmak için, zamanın doğrusal-olmayışı, özellikle de şimdinin çok-katmanlı yapısının hem olmayı bıraktığımız şeyin kaydı hem de olma sürecinde bulunduğumuz şeyin tohumları olduğu yollu anlayışı bu noktada tekrar gündeme getirmek istiyorum. Siyasal ve etik faillik koşullarının mıntıkanın mevcut durumuna bağlı olmadığı anlamına gelir bu: Bunlar birbirine karşıt değildir ve dolayısıyla şimdiye olumsuzlama üzerinden bağlanmazlar. Onun yerine olumlayıcı praksis olarak zamana yansırlar, muhtemel geleceklere yönelik yetkilendirici ilişkiler yaratma teçhizatına sahiptirler. İnsanın, bir kendini koruma biçimi olarak ahlaki kuralları ve protokolleri uygulamak yerine etik olması gerekir; insan sebat göstermeli ve dönüşebilmelidir. Mevcut koşulların kabul edilemez veçhelerine "hayır" demek iki tarafı keskin bir bıçaktır. Hem "yapmamayı tercih ederim" hem de "başka türlüsünü arzuluyorum" anlamına gelir. Etik ilişkiler şimdide dokunulmamış kaynakları –arzularımız ve hayalgücümüz dahil– harekete geçirerek muhtemel dünyalar yaratır – başkalarıyla iç-ilişkiler ağında ya da rizomunda virtüeli etkin kılar.

Olumlama etiğinin olumlu yanı olumsuz duygulanımların dönüşebileceğine olan inançtır. Bu durum, acı verici olanlar dahil tüm duygulanımlara dinamik bir bakış gerektirir. Şimdideki her olay aşılma ve ele geçirilme potansiyeli taşır – olumsuz yükünün yerinin değiştirilmesi *mümkündür*. Olayın virtüel potansiyelinin edimselleşme ânı aynı zamanda acının toksik/zehirli etkilerinin nötrlenme anıdır. Etik, olumlayıcı oluş [*affirmative becoming*] koşullarına katkıda bulunan kuvvettir. Ontolojik ilişkisellikle eşitlenmiş, olumlayıcı yetkilenmeyi, yani insanın çok sayıda başkasıyla ilişki tarzlarını artırma ve etik yatkınlığını edimselleştiren bir topluluk yaratma kabiliyeti hedefleyen bir etiktir bu. İnsan sonrası zoe/jeo/tekno-bağlı etik, olumsuz duygulanımları ve ilişkileri yeniden işlemeyi ve dönüştürmeyi hedefleyen, kolektif olarak arzulanan, kıymet verilen ve hayata geçirilen bir praksistir aynı zamanda.

Etik kötülük olumsuz duygulanımlarla eşitlenmiştir ve bu olumsuzluğun kaynağında normatif bir değer yargısından ziyade bir darbenin, şokun, şiddet eyleminin, ihanetin, travmanın ya da sadece yoğun sıkıntının neticesinde ortaya çıkan önlenmenin, engellenmenin ya da katılaşmanın yarattığı bir etki vardır. Bu etik, olumsuzluğun reddiyesinden değil, diyalektik karşıtlıkların dı-

şında yeniden işlenmesinden oluşur, zira olumsuz tutkular ilişkisel becerimizi azaltır ve ötekilerle yaşamsal karşılıklı bağımlılığımızı reddeder. Kendinden başka bir şey haline gelerek azmetme, devam etme arzusu olarak hayatın, etik özümüzün olumlu gücünü (*potentia*) olumsuzlar. Narsisizm ve paranoya karadeliği, başkalarını aşağılamanın despotik keyfi – tüm bu olumsuzluklar kurbanlara zarar verir ama aynı zamanda failin etik dışarı-açılmanın peşine düşme kapasitesini de sakatlar. Olumsuz tutkular benliğin ötekilerle, hem insan hem de insan-olmayan ötekilerle ilişkilenme kapasitesini sakatlar ve azaltır, dolayısıyla yaşamsal bir karşılıklı bağımlılık biçimi dahilinde diğerleri içinde ve diğerleri sayesinde gelişmesini engeller.

İnsan sonrası zoe/jeo/tekno-bağlı etik bu yüzden olumsuz duygulanımları ve ilişkileri yeniden işlemeyi ve dönüştürmeyi hedefleyen, kolektif olarak arzulanan, kıymet verilen ve hayata geçirilen bir praksistir aynı zamanda. Bunu hayata geçirmek için olumsuzluk ve olumlama hakkındaki bu tartışmayı psikolojiden arındırmalı, onun yerine daha kavramsal ama aynı zamanda daha pragmatik çerçevede bir yaklaşım geliştirmeliyiz. İyi ile kötü arasındaki ayrım olumlama ile olumsuzlama ya da olumlu ve olumsuz duygulanımlar arasındaki ayrıma dönüşmüş durumda. İnsan sonrası çağda düşünmek incelikli bir sanat ve pek çok özneyle daha geniş ittifaklar gerektiriyor.

Etiğin temelde olumsuz tutkuları olumlu tutkulara dönüştürme –yani acının ötesine geçme– hakkında olduğunu söylemek acıyı inkâr etmek değil, tanıma diyalektiğinin ve hınç siyasetinin ötesinde acıyı etkinleştirmek, onu etraflıca ele almaktır. Buradaki olumluluğun anlamı ucuz iyimserlik ya da insanların çektiği acıları umursamazca reddetmek değildir. Yaralanmaktan, kaybolmaktan ve mülksüzleşmekten kaynaklanan feragat ve pasifliği aşarak azmetmek ve böylece dönüşmektir. Olumlu ilişkilerin izinin sürülmesine, edimselleştirilmesine ve olumlamanın etik değerine yapılan vurgu, çatışmadan kaçınma ya da çatışmayı onaylamama anlamına da gelmez. Çirkin ve tahammül edilemez olaylar yaşanmaktadır elbette. Fakat etik bu olayların olumlu ilişkiler doğrultusunda yeniden işlenmesidir. Burada söz konusu olan şefkat yoksunluğu değil, daha ziyade şefkat fazlalığıdır; olumsuza ilişkisel bağımlılık koşullarımızın yeterli derecede anlaşılmasının amaçlanmasıdır. Nietzsche'nin keskin bakışıyla gözlemlediği üzere eleştirel düşünce olumsuzluktan beslenir. Özne oluşum sürecinin olumsuzluktan koparılıp olumlayıcı ötekiliğe bitiştirilmesi, paylaşılan bir birlikte olumlama inşası praksisi dahilinde ortak belirlemenin tanınmasından ziyade karşılıklılığı olarak etik, iyinin yeniden tanımlanması

anlamına gelir. Bu erdem, başkalığın birçok insan-olmayan ötekini de kapsadığı insan sonrası çağda daha da değerlidir.

Evet, "biz *bu* işte beraberiz" ama bu beraberlik verili bir şey değildir, inşa edilmesi gerekir. "İnsan"ın daha en başta üniter bir terim olmadığı, haklar ve unvanlara erişimi gösterdiği gerçeğini daima aklımızda tutmamız gerekir. Öteden beri insan nosyonunu oluşturan çatlakları, içsel çelişkileri ve dışsal hariç bırakmaları hiçbir evrenselcilik dozu gizleyemez. Özne sorununu insan sonrası tablonun tamamen dışında bırakmak da sorgulanmaya son derece açık bir edim olacaktır. Bir başka deyişle, insan sonrası olmak insanlığın küçümsendiğini göstermez. Daha ziyade insanın kendi kendini yenilgiye uğrattığına, çünkü insanın dünya içinde ve dünyayla birlikte –"*bu* işte beraberiz ama bir ve aynı değiliz"– oluş halindeki ilişkisel bir kendilik olduğuna inancı ifade eder.

7. SONUÇ

Bu ilk derste insan sonrasının çok cepheli ve tüm insan uğraşısı alanlarını etkileyen tarihsel durumumuz olduğunu öne sürdüm. İnsan sonrası, oluş-halindeki-öznelerin çok sayıdaki ekolojisinin tüm oluşum ölçeklerinde iş görmenin yanı sıra, çoklu ve içsel bakımdan çelişkili zamansallıkları da mesken tutar. İnsan sonrası açmazı bir paradigma değişimine işaret eder: Hiç de postmodern, yapıbozumcu ve göreci olmayan insan sonrası düşüncesi materyalist, pragmatik ve yeni-temelcidir.

İnsan sonrası bilen özne insan ve insan olmayan, ekolojik, teknolojik, gezegensel ve kozmik, verili ve imal edilmiş, organik ve teknolojik ilişkilerin karmaşık bir tertibidir. Bu özne bilişsel kapitalizmin ve her yerde hazır ve nazır dolayımın –biyo-korsanlık, nekro-politika ve dünya çapında mülksüzleştirme, sürgün ve göç halinin– mevcut aşamasındaki iktidar oluşumlarına kazınmış durumdadır. İnsan sonrası öznelerin geliştirmesi gereken etik, yaşamsal bir maddi evrenin bütünselliğine kolektif aidiyetimizin tanınması ile toplumsal varoluşumuzu ve kolektif oluş etiği geliştirme arzumuzu oluşturan yapısal farklara ve eşitsizliklere saygı duymayı birleştirmelidir.

İnsan sonrası öznenin olumlayıcı etiği insan-olmayana saygı temelinde bir zoe-jeo-tekno-bağlı eşitlikçiliktir. Post-kimlikçidir ve hem çağdaş kimlik-yüklü, tüketimci kapitalizm ruhunun hem de kapitalizm tarafından Yaşamın ta kendisinin metalaştırılmasının hilafına hareket eder. Bunun yerine ne olmaya kapasitemiz olduğuna dair kâr amacı gütmeyen deneyleri el üstünde tutar. İnsan sonrası özneler zeki ve kendi kendini örgütleyen ama kaotik olmayan

yaşamsal bir karşılıklı-bağlantı içinde insanlar ile insan olmayanların, bilgisayar ağlarının ve dünyalıların karışımını gerektiren bir etik praksisin peşine düşerler. Ne kadar yaralayıcı olursa olsun, çağdaş özneleri kendi şimdiki açmazlarının koşullarına dahil etmeliyiz ki bu açmazı olumlu bir şekilde dönüştürebilelim.

Her şey *"bu* işte beraberiz ama bir ve aynı değiliz"i kolektif olarak kabul eden ama işbirliğine dayalı bir yetkilendirme, olumlama etiği ile henüz gerçekleşmemiş gelecekler için toplumsal umut ufukları açan bir halk, bir topluluk düzeniyle başlar. Hem başarılar hem dehşetler içeren insan sonrası çağımızdaki güçlüklerle yüzleşeceğimiz etik platform budur.

Gayet kusursuz bir etik formül olan "bu işte beraberiz", insan sonrası yaşamsal oluşun siyasal iktisadında daha da kusursuzdur. İnsan sonrası öznelere önermek istediğim duruş noktası, neo-materyalist olumlama ya da neşe etiğidir. Bu etik, sürecin ilişkisel unsurlarını öne çıkaran yaşamsal-materyalist çerçeveye dayanır. Buradaki öznellik bakışı olumsuzluk ya da eksiklik üzerinde değil yaşamsal yaratıcı güçler üzerinde etik ilişkiye koşullanmıştır. Ayrıca öznelerin etik çekirdeğinin ahlaki maksatları değil ilişkisel kapasiteleri olduğunun apaçıklığına vurgu yapar. Dünya üzerindeki eylemlerinin etkisi duygulanım yaratma ve duygulanma gücüdür, yani güç daima iki uçludur, hem baskıcı (*potestas*) hem olumludur (*potential*). Etik, bir yetkilendirici olumlu oluş kipleri yaratma sürecidir. Etik, olumlama pragmatizmidir. Bir kaderini sevme biçimidir, başımıza gelecek her şeye layık olacak şekilde hayatın yoğunluklarına uygun yaşamanın, duygulanım yaratma ve duygulanma yönündeki ortak kapasitenin sonuna kadar hayatta kalmaktır.

Argümanın bir sonraki adımında bizim –öğrencilerin ve beşeri bilimler üzerine düşünenlerin– başka becerilere ayak uydurmayı sürdürürken insan sonrası durumun sunduğu çoklu fırsatları da benimsememiz gerektiği belirtiliyor. İnsanoğluna uygun çalışma alanı "erkek insan" ise ve insanlığa uygun çalışma alanı insansa, buradan çıkan mantıklı sonuç insan sonrası duruma uygun çalışma alanının bizzat insan sonrası bilen özne olduğudur. Yirmi birinci yüzyıldaki "incelikli" beşeri bilimlerin gelişimine bu fikirleri uygulayacak olan II. Ders'in merkezinde de bu sorun duruyor.

II. DERS
BİR POSTHÜMANİSTİN EMELLERİ

7. BEŞERİ BİLİMLERİN İNSAN SONRASI YÖNÜ NEDİR?

Androidler rüyalarında elektrikli koyun görüyor olabilir ama akademisyenler de rüyalarında bitmemiş cümleler, yarı pişmiş fikirler ve elbette en son yorum makalelerini görüyorlar. Benim düşlerim ve emellerim daima dönüşümsel süreçler, olaylar ve kavramlar hakkında oldu. Bunun ait olduğum kuşakla ilgisi olabilir: Nükleer dönemde, Antroposen'in şafağında doğdum, Soğuk Savaş sırasında büyüdüm; benim açımdan hep "bundan sonrası Kıyamet!"ti. Soğuk Savaş'tan sonra da küresel ısınma geldi. Bu yüzden hayatımın büyük bir kısmında kıyamet sonrası oldum. Tarihsel durumum insan sonrası olduğundan, biyo-iktidarın kuyruk tarafına, nekro-politikanın, ölen türlerin, yeryüzünde tuzlanmanın ve toksik havanın tam ortasına yerleştim. Ama diğer yandan –aynı zamanda– çağımızın nefes kesici bilimsel ve teknolojik ilerlemelerinin hem katılımcısı hem de tanığı oldum.

Bu zıt fenomenlerin hepsinin şu an çevremizde olduğunu düşünürsek, birbirlerini karşılıklı olarak dışlamıyorlar ve soyut bir mantıksal semanın dışında da değiller. Biz –bu insan sonrası çağın pek insan öğretmenler ve düşünürler sınıfı– yaşadığımız karmaşıklıkları gerçekten sadeleştiremeyiz. İnsan sonrası moment bu çatlağı, görünüşte ahenksiz unsurlar ve olaylarla bu karşılaşmayı işaretliyor. Dürüst olmak gerekirse, ekonomik eşitsizliklerin artışı ve bağnaz yönetimlerin yükselişi sebebiyle işler kötüye gidiyormuş gibi görünüyor. O yüzden eleştirel düşünürler açısından iktidara doğruları söyleme ve yeni bilgi özneleri için içkinlik düzlemleri oluşturma yönünde çalışma yönünde insan sonrası, pek insanca praksisin peşinden gitmek dışında pek bir çare yok. Onlar başka türlü düşünebilen ve yeni yöntemlerle bilgi yaratabilen kayıp halklardır. Ama kimi zaman bizim kalbimiz de teklemiyor değil.

O yüzden bu ikinci derste insan sonrası akademisyenliğin yürek ısıtan canlılığını gösterecek ve geleneksel beşeri bilimler olarak bilinen incelikli bilimler alanında halihazırda pek çok yeni ve ilham verici insan sonrası bilgi pratiklerine doğru ilerlendiğini ileri süreceğim. Bu alanın kendi kendini örgütleme enerjisi kendimiz hakkında farklı düşünmeyi öğrenme işine devam etme konusunda bizi cesaretlendiriyor. İnsan ve insan olmayan öbeklenmeler tarafından kolektif olarak üretilen yeni bilgi ufukları aslında neye dönüşme sürecinde olduğumuz konusunda bize bir ölçek sağlıyor. Demek istediğim şey

bunların niteliksel bir değişimi hem epistemik hem etik çerçevede desteklediği, dolayısıyla beşeri bilimler'e yeni bir enerji sağladığı.[35]

Zaman zaman dilin özelleşmesinden lütfen rahatsız olmayın –sıradan dilden sıradışı işler yapmasını ve fazla mesai yapmasını istemek filozofların kaderinde var– Humpty Dumpty'nin* de gayet iyi bildiği bir şeydi bu. "Jargon" sayarak kapı dışarı etmek yerine bir formüller dizisi ya da özel bir şifreymiş gibi yaklaşın bu dile. Ne de olsa beşeri bilimler sonrasıyla uğraşıyoruz!

İnsan Sonrası Üzerine Düşünmek

İnsan sonrası araştırmaları "yaşama" sadece *bios* olarak, insanların özgül yaşam niteliği olarak yaklaşmaz, *zoe* olarak, yani İnsan olmayan yaşam olarak da yaklaşır. *Zoe*'nin çeşitliliğini hiyerarşik olmayan bir tarzda ortaya koyar, tüm organizmaların kendi zekâlarını, kabiliyetlerini ve yaratıcılıklarını tanır. Bu da birinci derste öne sürdüğüm üzere, düşünmenin ve bilmenin sadece insanların imtiyazı olmadığı, dünyada yer aldığı ve bu dünyanın da çok çeşitli düşünen türler için yerkürede ve temellendirilmiş bir mahal olduğu anlamına gelir – hepimiz eko-sofi bakımından birbirimizle bağlantılıyız. Gerçekten de zoe/jeo/tekno-bağlı perspektiflerdir bunlar.

Bilen bir özne olmanın münhasıran insan imtiyazı olmadığını kabul etmenin –beşeri bilimlerde– sağduyuya aykırı göründüğünün farkındayım ama "bizim" yerleşik düşünme alışkanlıklarımızın ötesine geçip kendimiz hakkında farklı düşünmeyi öğrenmemiz gerektiği konusundaki argümanımın arkasındayım. Bunu yapmak için de "bizim" ilişkisel tarzda yeni düşünme ve bilgi yaratma yollarını kolektif bir şekilde tahayyül etmemiz ve hayata geçirmemiz gerekiyor. İnsan sonrası özneler maddi açıdan iliştirilmiş biyo-teknoloji dolayımlı bedenlerin "oluş" kapasitesi bulunan her şeyle denemeler yapmayı kapsayan pragmatik bir etik praksisi sürdürüyor. Birinci derste de öne sürdüğüm gibi, insanın oluş özgürlüğünün peşine düşmesi ötekiler çokluğuyla ilişkisel bağları artırmaya yönelik neşe ya da olumlama etiğinin çerçevesi dahilindedir.

İnsan sonrası çerçevede düşünmek, her şeye uygun düşen yani her şeyin ilişkisel kuvveti ve kapasitesi olan, eyleme geçme kapasitemizi artıran ilişkilerin ve projelerin peşine düşmeyi amaçlayan ve *potentia* ya da Spinoza'daki

35 Braidotti, Rosi, "The Contested Posthumanities", R. Braidotti ve P. Gilroy (ed), *Conflicting Humanities*, Londra, Bloomsbury, 2016, s. 9-45.

* Rafadan Kafadan: *Alice Harikalar Diyarında*'nın devamı olan *Aynanın İçinden*'de duvarın üzerinde oturan bir yumurta şeklinde tasvir edilen bu fantastik karakter Alice'le anlam konusunda tartışmalara girer (ç. n.)

adıyla *conatus* diye bilinen yeni-materyalist ve hayati ontolojik özü ifade eder. Düşünmek, oluş kapasitemizi desteklemeye dair olmanın aynı sıra, bedenlenmiş beyinlerimizin ve beyinlenmiş bedenlerimizin henüz kullanılmamış potansiyellerinin farkına varmaya dairdir. Bir başka deyişle, düşünmek yeni kavramlar yaratmaya dairdir.

Düşünmenin bu tanımı ilişkisel kabiliyetlerimizi artırma temasının varyasyonları olarak felsefenin, sanatların ve bilimlerin eşit kıymetini ve değerini destekler. Bu üç bilgi dalının paralelliği –başlı başına yeni bir fikir değildir bu– Antroposen çağında insan sonrası açmazın çelişkilerine uygulandığında farklı yan anlamlar kazanacaktır. Zaten en başta, disipliner saflığın nihai sonunu talep eder ve disiplinleri enine kesen bir doğrultuyu işaret eder.

Pratik bir felsefe olan insan sonrası düşünce, güçlü bir meta-metodolojik açı sunması bakımından bir çevrimiçi oyuna benzer. Edimselleşen gerçekleşmemiş potansiyellerle deney yapmak için aksiyomlar yerine ana hatları, kanonik hakikatler yerine protokolleri tercih eder. "Biz", insan olmayan failler ve teknolojik dolayımlı failler de dahil olmak üzere yeni özneleri nasıl oluştururuz? Bunun için enine kesen öbekleşmelere ihtiyacımız vardır. Eleştiri ile yaratıcılığı birleştirmemiz, imgelem güçlerini çağırmamız ve karşılıklı saygılarını artırabilmek umuduyla tüm bilgi dallarına eşit kıymet ve değer verilmesini yüceltmemiz gerekir. Metodolojik bakımdan yeterli kartografilerin ortak üretimine ihtiyacımız vardır.

Kartografi dediğimiz şey çağdaş dünyada bilgi ve bilen öznelerin formasyonunun maddi bakımdan iliştirilmiş, teorik-güdümlü ve siyasal-malumatlı okumasıdır. Kartografiler şimdiye yerleşmiş belge ve anıtların, ağların ve ilişkilerin bir karışımıdır – bunlar aynı anda hem *artık olmayı bıraktığımız* şeyin kaydı hem de *oluş sürecinde bulunduğumuz* şeyin tohumudur. Kartografik bir okuma, düşünce ve öznelliğin üretiminde kapana kısılma (*potestas*) ve yetkilenme (*potentia*) olarak olumlama praksisini takip etmeyi hedefler.

Bu derste insan sonrası özneyi kartografik bir araç olarak kullanarak şu an dünya üzerinde yürümekte olan özgül bilim üretimi biçimlerinin altını çizeceğim. Burada sunacağım insan sonrası kartografi geçmişin, kendi tarihinin ve kanonunun otoritesine bağlılığıyla kötü ün salmış bir alan olan beşeri bilimlerin insan sonrası durumu benimseyerek şimdiyle gerçekten ne ölçüde ilgilenebileceğini değerlendirmektedir. Argümanıma göre tek disiplinli "evlerden" göçebe bir çıkış "dışarının" akademisyenliğini yaratmıştır: Yani dünyadan, dünya içinde ve dünya için düşünmek. Bu da bilginin oluş-dünya-

sını teşkil eder. Dünya derken bir yandan jeopolitik ve tarihsel bir mahalden, diğer yandan da bir doğal-kültürel ortamlar dizisinden bahsediyorum. Emelim de göçebeleşmek ve düşüncemizi bu dünyaya yerleştirmek. O dünyada bulacağımız şey de bizi hayranlık ve umutla dolduracaktır çünkü o düzeyde bir eleştirel ve yaratıcı yaşamsallığı var.

8. DÜNYA-OLUŞ

Eleştirel insan sonrası araştırmacılığı, bilen öznenin hümanizm-sonrası ve antroposantrizm sonrası tanımına –farklı yollardan ve farklı ölçülerde– dayanan ve hızla büyüyen bir araştırma alanıdır. Bilenin sadece *Antropos* olmadığını, daha karmaşık –bedenlenmiş ve iliştirilmiş, üniter olmayan, ilişkisel ve duygulanımsal, göçebe ve işbirliği yapan– bir özne olduğunu kabul eder. Bir başka deyişle, beşeri bilimlerin araştırma ve soruşturma nesneleri münhasıran "İnsana" ve onun ötekilerine ya da herhangi bir antropomorfik kendiliğe odaklanmaktan çıkmıştır. Bugün hayvan çalışmaları, eko- ve jeo-eleştiri var; beşeri bilimler ormanları, mantarları ve biyo-hidro-solar-tekno güçleri de kapsıyor. Hiper-nesneler ve hiper-deniz var, diğer yandan "ins/hayv/an" [*human/imal*] ve algoritmik çalışmalar da üniversite mezunlarının hayal güçlerinde kıvılcımlar çaktırıyor.

Bu yeni söylemleri, tüm maddelerin bir olduğunu (tüm canlı şeylerin maddi bütünselliği olduğunu) kabul eden yeni-materyalist içkinlik felsefesinin hayata geçmesi olarak görüyorum. Buna göre madde akıl sahibidir ve kendi kendini örgütler; öznellik, insan olmayanlar, organik bedenler ve tekno bedenler çokluğuyla ilişkileri de içerir. Yaşamın genişletilmiş tanımı aynı zamanda teknolojik eserler ve dolayımların dahil edilmesini ve onlarla etkileşimi de mümkün kılar ("makinevari otopoiesis"). Bu fikir doğa-kültür bölünmesini devreden çıkarır ve yerine bir süreklilik getirir: "doğakültürler"[36] ve "medya ekolojileri; böylece "medyadoğalar"[37] ve yerküre materyalizmi[38] üretir.

İnsan sonrası düşünce hümanist "Akıllı İnsan" nostaljisinin her türlüsünü reddeder. Hem Deleuze felsefesinde hem de çalışmam açısından çok önemli olan feminist epistemolojide bu nostaljik olmayan yaklaşım pedagojik aşinalıktan arındırma taktiği yoluyla geliştirilmiştir. Bu durum hümanist ve antro-

36 Haraway, Donna, *Modest_Witness@Second_Millenium. FemaleMan©_Meets_Onco Mouse™*, Londra ve New York, Routledge, 1997.
37 Parikka, Jussi, *The Anthrobscene*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2015.
38 Protevi, John, *Economies of Violence*, 2015.

posantrik düşünce alışkanlıklarını ve onların sürdürdüğü temsil biçimlerini unutarak yeni şeylere yer açmayı gerektirir. Aşina olanla özdeşliği kaldırma yöntemi aynı zamanda kazanılmamış ayrıcalıkların hesabını vermeyi ve bu ayrıcalıklardan feragat etmeyi amaçlayan iktidar kartografileriyle de bağlantılıdır.

Bu konuyu daha derinlemesine ele almak için şimdi insan sonrası bilgi kartografisinin ayrıntılarına inelim.

Birinci kuşak "çalışmalar"

İnsan sonrası araştırmalarının ilk yapıtaşı Antroposen'den sadece birazcık daha gençtir. Son otuz yıldan uzun süredir beşeri bilimlerdeki teorik yeniliklerin çekirdeği, kendilerine "çalışmalar" diyen yeni, çoğunlukla radikal ve daima disiplinlerarası soruşturma alanları kümesinin çevresinde gelişti. Beşeri bilimlerdeki tematik, metodolojik ve kavramsal yeniliklerin pek çoğu bu yeni ve beklenmedik alanlardan doğdu. Toplumsal cinsiyet çalışmaları, feminist çalışmalar, kuir çalışmaları, ırk çalışmaları, sömürgecilik sonrası çalışmaların yanı sıra kültürel çalışmalar, film ve medya çalışmaları bu yenilikçi fikir hareketlerini teşvik eden radikal epistemolojilerin prototipleriydi. Bunlar kurumsal bakımdan klasik disiplinlere nazaran daha az fonlandılar ama yine de bir dizi yeni yöntem ve yenilikçi kavram ortaya atabildiler. Bu "çalışmaların" pek çoğu –ama kesinlikle hepsi değil– 1970'lerden beri Fransız postyapısalcılar kuşağının getirdiği zekice felsefi, dilbilimsel, kültürel ve metinsel yenilikler sayesinde harekete geçtiler ve teşvik edildiler. Bu "çalışmalar" hem kavramsal ve metodolojik değişiklikler yarattılar, hem de 1990'lar boyunca özgün kurumsal deneyleri genişlettiler. İnsan sonrası uğrağına alternatif perspektifler ve ilham kaynakları oluşturdular.

"Çalışmalarda" kaydedilen yaratıcı çoğalma Kuzey Avrupa, Kuzey Amerika ve Avustralya'da yer alan ama Katolik Güney Avrupa'da pek görülmeyen ve Fransa'da hiç rastlanmayan bir kurumsal fenomendir. Fransız postyapısalcı teorilerin Fransız toplumu ve akademisinin kurumsal pratiği üzerinde hiç etki göstermediği artık biliniyor; bilhassa cumhurbaşkanı Mitterand zamanında cumhuriyetçi evrenselciliğin özgül bir Fransız türü yeniden devreye girdi. Ayrıca benim sevgili evrenselci olmayan Fransız öğretmenlerimin –Foucault'nun yanı sıra Deleuze ve Irigaray– pekâlâ filozof olduklarını da unutmayın. Bu yüzden, kendi çalışmalarına da tepki olarak ortaya çıkan yeni disiplinlerarası "çalışmalar" alanlarına ne özel bir ilgi gösteriyor ne de bu alanları destekli-

yorlardı. Esasen, bu "çalışmaların" getirdiği ölçek değişikliğinin söylemsel içerme ve dışlama güçlerinde niteliksel bir değişiklik yaratmaya yetmeyebileceğini düşünerek karşı çıkıyorlardı bu alanlara. Üstüne üstlük, özdeşlik iddialarında niceliksel bir artışı teşvik etmek gibi bir risk de taşıyordu bu alanlar. Benzer şekilde, Edward Said de, kendisini, kurucu figür olarak yere göğe sığdıramayan "sömürgecilik sonrası çalışmalar" alanına pek meraklı değildi.[39] Hepsi de, daha iyi eleştiri yapmak için klasik beşeri bilimler eğitimini tercih ediyorlardı elbette.

"Çalışmalar"ın bu çatışmalı ve çelişkili alımlanışları bizi ister istemez 1990'ların bitmemiş "teori savaşları" meselesine geri götürüyor. Azınlık söylemlerine karşı yürütülen nispeten şiddetli kampanya –haklı ya da haksız olarak postyapısalcılık ustalarının üstüne yıkılan bu kampanyanın, büyük kısmı ABD kaynaklıydı– sadece siyasal Sağ'ın yükselişiyle çakışmakla kalmadı. Aynı zamanda üniversitenin yapısında hem akademik yıldızların hem de akademik "prekarya" sınıflarının yaratılmasını da içeren derin bir dönüşümle de kesişti. Yeni ortaya atılan "prekarya" sözcüğü proletarya ile kırılgan (*precarious*) sözcüklerini birleştirerek ileri kapitalizmde en alt toplumsal sınıfı nitelemekte kullanıldı.

Birinci kuşak "çalışmalar"ın hayat bulduğu 1970'lerden beri kurumsal manzara o kadar çarpıcı bir değişim geçirdi ki disiplinlerarasılık sorunu bile daha eleştirel bir yön kazandı. Yale'de böyle meseleler biraz endişeyle karşılanıyor ama Batılı hümanist kültür ve kanonik metinleri artık bir bütün olarak, toplum şöyle dursun, üniversite eğitimi için bile müzakere edilmez bir referans noktası oluşturmuyor. Kuşaklar boyu araştırmacılar hümanizmin güçlü yönleri ve kısıtlılıklarını, Aydınlanma'nın mirasını ve kendilerinin bizatihi akademik beşeri bilimlerin epistemik yapısıyla bağlantılarını sorguladılar. Muhafazakâr siyasal güçler bu eleştirel hareketlere direndi ama onlar bile bizatihi alanımızın görevinin alaycılıkla reddedilmesini ve beşeri bilimlerde yaşamakta olduğumuz bütçe kesintilerini durduramadılar. Şimdi olumlayıcı eleştirel seslerin yaratıcı alternatifler temin etmesine o zamankinden daha bile fazla ihtiyaç var. "Çalışmalar" sadece çoğaldı, niteliksel perspektif değişiklikleri sundu, parçalanma ya da kimlik siyaseti gibi olumsuz algılanabilecek salt niteliksel bir büyüme getirmedi. "Çalışmalar", eleştirel beşeri bilimler sonrasının ilk yapıtaşlarını oluşturdu.

39 Braidotti, Rosi, "The Contested Posthumanities", R. Braidotti ve P. Gilroy (ed), *Conflicting Humanities*, Londra, Bloomsbury içinde, 2016, s. 9-45.

Bu "çalışmalar" bir dizi teorik öncülü paylaşıyor: Bir kere, dün genel hatlarını çizdiğim insan eleştirilerinin sesi oluyorlar. Akademik beşeri bilimleri sıklıkla yapısal insanmerkezcilik ve "metodolojik milliyetçilik" temelinde eleştirdiler.[40] Tüm "çalışmalar" hümanizme karşı değil, ama aynı zamanda benliğe, insana, bilgiye ve topluma ilişkin alternatif vizyonlar sunuyorlar. Dişi/feminist/kuir insanlık ve siyah insanlık gibi nosyonlar bu daha kapsayıcı yeni-hümanizmin örneklerindendir. Benim insan sonrası öznem ise farklı bir şeyi, yani "*bu* işte beraber olmanın" alternatif yollarının işbirliğiyle inşasında gözetilecek insan sonrası etiğe doğru bir ileri sıçrayışı savunuyor.

İkincisi, bu "çalışmalar" yaşanmış deneyimin içkinliğini vurguluyor ve bu yüzden de şimdide yerleşik ve ayakları yere basıyor. Duyulur[41] ve aşkın[42] ampirizm yoluyla bilgi yaratan özgün bedensel materyalist içkinlik biçimlerini ifade ediyorlar. Bu da gerçek hayat olaylarına ve deneyimlerine, hatta özellikle olumsuz olanlarına güvendikleri anlamına geliyor. Bilme pratiklerini ve yeterli anlayış arayışlarını, hatta özellikle olumsuz olaylarla ilgili olanların temeline yaşanmış deneyimleri yerleştiren "çalışmalar" söylemleri aynı zamanda iktidar ilişkilerini de ciddiye alıyor. Bu "çalışmalar" marjlarda kalabalıklaşıyor, böylece marjinal öznelerin içgörülerini ve becerilerini ön plana çıkartarak en nihayetinde insan olmanın, insan sonrasına dönüşmenin, insan-dışıyla yüzleşmenin ne anlama geldiğine dair ortak anlayışımıza yenilik getiriyoruz.

Bu açıdan birinci kuşak eleştirel "çalışmalar" akılcılık ve şiddetin, bir tarafta bilimsel ilerlemenin ve diğer tarafta yapısal yıkım ve dışlama pratiklerinin bağdaşıklığını açığa vurur. Bu bilim karşıtı bir duruş anlamına gelmez, daha ziyade bilim, felsefe ve sanat arasındaki paralellikleri hayata geçirmenin ve insan sonrası çağda farklı bilimsel kültürler arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamanın çok katmanlı, ikili olmayan bir yoluna işaret eder: Gerçekte bir "ve/ve" meselesidir. Aynı zamanda da pragmatizmle ve deneyime sadakatle ilgilidir.

O yüzden bu "çalışmaların" eleştirel ve yaratıcı tarzda bir insan sonrası kendini yenileme pratiği geliştirmek için iyi bir konumda olduğunda ısrarcıyım, çünkü gerek şimdinin olumsuz veçheleriyle gerekse olumlayıcı potansiyeliyle uğraşma konusunda karmaşıklık, incelik ve beceriklilik kapasiteleri olduğunu

40 Beck, Ulrich, "The Cosmopolitan Condition. Why Methodological Nationalism Fails", *Theory, Culture and Society*, C. 24, S. 7 ve 9, 2007.

41 Irigaray, Luce, *An Ethics of Sexual Difference*, New York, [1984], Cornell University Press, 1993.

42 Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, *What is Philosophy?*, New York [1991], Columbia University Press, 1994. (Türkçesi: *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, YKY).

tekrar göstermişlerdir. Hem popüler kültürdeki ve medya kültüründeki, hem de bilimdeki ve üniversite yapısındaki değişikliklere çarpıcı ölçüde iyi uyum sağlamışlardır.

İkinci kuşak çalışmalar

Antroposen'deki insan sonrası dönemecin alınmasıyla, Antropos olarak, yani tüm canlı kendiliklerin bedenlerine erişim hakkını tekelinde tutan üstünlükçü bir tür olarak "Erkekinsan" daha da çok eleştiriye maruz kalınca "çalışmalar"ın artışı da ivme kazandı. Beşeri bilimlerin insanmerkezci çekirdeği de gerek teknolojik dolayımın gerek biyolojik "wetware"* ile biyolojik olmayan "donanım" arasındaki yeni insan – insan olmayan bağlantılarının her yerde hazır ve nazırlığı ve yaygınlığı tarafından zora sokuldu. İlk derste de öne sürdüğüm üzere, insan biçimli düşüncenin merkezsizleşmesi (insanmerkezci düşünce kalıplarını hiç saymıyorum) özellikle beşeri bilimler alanında güç durumlar yarattı; zira yerküresel, gezegensel, kozmik mevzuları, ayrıca doğaya ait olduğunda mutabık kalınmış ötekileri, hayvanları, bitkileri ve teknolojik aygıtları ciddi failler ve kolektif düşünme ve bilmenin eş-inşacıları olarak konumlandırdı.

Türler arasında yapısal karşılıklı bağımlılığı kabul etmek ile insan olmayanlara bilgi işbirlikçileri muamelesi yapmak arasında niteliksel bir fark var elbette. Ama dikkat çekmek istediğim nokta, bir tarafta bilgisayar ağları ve sentetik biyolojinin, diğer yanda iklim değişikliği ve özgürlüklerin aşınmasının söz konusu olduğu bir çağda, zaten bildiklerimize ilaveten tam da bunu yapmayı öğrenmemiz gerek. Geleneksel beşeri bilimler ekolojik çevreyle, medya-doğa-kültür süreklilikleriyle ve insan olmayan ötekilerle uğraşmak için yeterli kavramlara sahip değil – hem de onlara pek çok metafor ve temsiliyet tedarik etmiş olmamıza rağmen. Ortada metodolojik bir mesele de var: Yine pek çok "çalışmalar" alanında geçerli olan toplumsal inşacı, muhalif yaklaşım da eko-zofik, insanmerkezcilik sonrası, jeo-bağlı ve tekno-dolayımlı ortamlarda yaşadığımız güçlüklerle başa çıkma konusunda işimizi pek kolaylaştırmıyor.

Sonuçta ortaya çıkan şey birinci kuşağa amaçlar ve siyasal duygulanımlar bakımından soykütüksel bir borcu olan ama eleştiriyi yeni alanlara ve daha enine kesen bir soruşturma kipine taşıyan ikinci kuşak bir "çalışmalar" alanı. Bu "çalışmalar" görece az ele alınan insanmerkezcilik meselesini daha doğrudan

* Bilgisayar terminolojisindeki *software* ve *hardware* sözcüklerinden yola çıkarak geliştirilen *wetware* (ıslak-ware) sözcüğü, biyolojik/Dna temelli bilgi işlem aygıtlarını, ekseriyetle insan beynini ifade etmekte kullanılıyor (ç. n.)

sorgularken, gerçek dünyadaki gelişmelere de bağlı kalmayı sürdürüyor. Örneğin şunları ele alalım: İnsan sonrası / insan dışı / insan olmayan çalışmaları; eleştirel hayvan çalışmaları; yeşil çalışmalar; eleştirel bitki çalışmaları; kültürel bilim ve teknoloji çalışmaları; sekülarizm ve sekülarizm sonrası çalışmaları; insan sonrası engellilik, kilo, uyku, moda ve perhiz çalışmaları; eleştirel işletme çalışmaları, Deleuze çalışmaları; Başarı ve Ün çalışmaları. Yeni medya bir sürü alt kesime ve meta-alana ayrılmış durumda: Yazılım, İnternet, Oyun, Algoritma, eleştirel kod çalışmaları, Snowden sonrası çalışmaları vs.

Sonra tarihsel durumumuzun insan dışı ve insanlık dışı veçheleri, yani kitlesel göçlerin, savaşların, ırkçılığın, terörün, çatışmaların ve ekonomik eşitsizliklerin tekrar tekrar ortaya çıkışı da var. Bu sorunların ele alındığı alanlar ise çatışma çalışmaları ve barış araştırmaları; Sovyet sonrası / komünist çalışmalar; insan hakları çalışmaları; insani yardım yönetimi; göç çalışmaları; hareketlilik (*mobility*) çalışmaları; insan hakları odaklı tıp; travma, anı ve barışma çalışmaları; güvenlik çalışmaları, ölüm çalışmaları; intihar çalışmaları; kuir insan-dışı çalışmaları; soy tükenişi çalışmaları ve liste işte böyle uzayıp gidiyor.

Bu söylemler, onları dönüştürücü bir tarzda adaletsizlik ve mülksüzleşme, acı ve yaralanma vakalarıyla faal bir şekilde ilgilenmeye götüren bir olumlama etiği çerçevesinde okunmalıdır. Bunlar uğraştıkları olumsuz vazifeler karşısında pastoral ihtimam ile iyileştirici ve eleştirel bir işlevi birleştiren kurumsal yapılardır – insan(lık) dışı zamanlarda şefkatli ve insancıl beşeri bilimler sonrası. Sözü edilen "çalışmaların" pek çoğunun eğilimi hâlâ insanların acısını seslendirmek, dolayısıyla bedenlenmiş ve iliştirilmiş deneyimlerini ifade etmek yönünde olsa da, antroposantrizm sonrası eğilimler de gösteriyorlar. Birinci derste belirttiğim üzere, "insan" haklarını tüm organizmalara ve türlere atfetmekten oluşan insanmerkezci bir hareket bana tatmin edici gelmiyor; onun yerine zamanımızın karmaşıklığına uygun bir insan sonrası etik geliştirmek istiyorum.

En önemlisi de, hiç kimsenin ve hiçbir şeyin acının tekelini elinde bulunduramayacağını kabul etme yönündeki rakip iddiaların olumsuz çekimine de direnmek gerektiğini düşünüyorum. İşe yarayacak bir etik karşılıklı bağlantı geliştirme vazifesi "bizim" hepimizin paylaştığı bir vazifedir. Bu bir "ya / ya da" meselesi değil "ve/ve" meselesidir: "Bizim" her türlü görecilikten kaçınırken karşılıklı bağlantılı olmanın çoklu içeriğini ve karmaşıklığını kabul etmemiz gerekir. Bunun hayli güç olduğunun farkındayım ama insan sonrası araştırmacılığı, bilen öznelerin ilişkisel ve duygulanımsal gücüne vurgu yaparak bir denge kurma olanağı sunuyor.

Tarihsel olarak hem eleştiri ve yaratıcılığın hem de yenilikçiliğin ve meydan okumanın eşit ölçüde motoru olmuş "çalışmalar" alanı, mesken tuttuğumuz insan sonrası bağlama ilişkin hem kurumsal hem teorik bakımdan ilham verici bir role sahip. Hiç de kriz ve parçalanma belirtisi olmayan bu söylemler, beşeri bilimler için eko-zofik, hümanizm sonrası ve insanmerkezcilik sonrası boyutlara kapı açıyor. Benim buradaki materyalist kartografim açısından can alıcı bir nokta da, bu gelişmelerin ampirik bakımdan doğrulanabilir olmasıdır; zaten halihazırda buradadırlar. Argümanımın bir sonraki adımında, şu an hem klasik disiplinlerin kenarlarında hem de artık yerleşikleşmiş "çalışmalar" alanlarında yeni disiplinlerarası söylemsel cepheler ve ittifaklar doğduğunu göstermeye çalışacağım. Bunlar göçebe bir tarzda melezleniyor ve eleştirel beşeri bilimler sonrası dediğim şeyi yaratıyorlar.

9. ELEŞTİREL BEŞERİ BİLİMLER SONRASINA DOĞRU

Bugün sadece klasik disiplinlerin kenarlarında disiplin sonrası söylem cepheleri olarak değil, aynı zamanda farklı kuşaklardan yerleşik "çalışmaların" devamı olarak da eleştirel beşeri bilimler sonrası doğuyor. Bu beşeri bilimler sonrasının insanmerkezcilik sonrası öncüllere dayanması ve *zoe*-merkezli tür eşitliği sistemi olarak Yaşam'a teknoloji dolayımlı vurgu yapması, alanda yeni araştırmalar için çok şey vaat ediyor. Bunlar bilişsel paniğe teslim olmadan ve toplumsal adalet ufkunu kaybetmeden tarihselliğimizin güçlüklerini yaratıcı bir şekilde benimsiyorlar.

İnsan sonrası çağda beşeri bilimler sonrası, evrenselci "erkek insan"ın ve kendini üstün gören Antropos'un önceliğinin düşüşe geçmesinin ardından beşeri bilimlerin neye dönüşebileceği sorusuna cevap teşkil ediyor. Eleştirel beşeri bilimler sonrasının oluşumunun yapıtaşı/düzlemi birinci derste taslağını çizdiğim materyalist dirimselciliktir. Bu dirimselciliği yönlendirenler ise iliştirilmiş, bedenlenmiş ve teknolojik olarak dolayımlanmış özneler[43] ve ayrıca insan ve insan olmayan, gezegensel ve kozmik, verili ve imal edilmiş kuvvetlerin karmaşık öbekleşmeleridir. "Günümüzdeki biyo-korsanlık,[44] nekro-politika[45] ve sistemsel mülksüzleşmeden[46] ibaret dünya düzeni tarafından süreklileştirilen

43 Braidotti, Rosi, *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*, New York: Columbia University Press, 2011.
44 Shiva, Vandana, *Biopiracy. The Plunder of Nature and Knowledge*, Boston, MA, South End Press, 1997.
45 Mbembe, Achille, "Necropolitics", *Public Culture*, 15(1), 2003, s. 11-40.
46 Sassen, Saskia, *Expulsions,* Cambridge, Harvard University Press, 2014.

toplumsal dışlama ve tahakküm biçimleri ve iktidar ilişkileri üzerine analizler tarafından da bu *zoe*-merkezli çerçeve geliştiriliyor.

Yine burada da alanın çeşitliliğine gelişigüzel bakıldığında bile görüldüğü üzere terminolojik taşkınlık manidardır. Beşeri bilimler bugünlerde savunulurken şu isimler kullanılıyor: "İnsan-dışı beşeri bilimler;[47] Dijital;[48] Çevresel; Dönüşümsel;[49] Doğmakta Olan; Sıfatsal;[50] Göçebe beşeri bilimler.[51]

Şimdi beşeri bilimler sonrasının iki ana sütununa, yani Dijital beşeri bilimlere ve karaya odaklandığında "Yeşil beşeri bilimler", denize ve tatlı suya odaklandığında "Mavi beşeri bilimler" olarak adlandırılan Çevresel beşeri bilimlere daha yakından bakmak istiyorum. Kimi zaman Çevresel beşeri bilimlere Sürdürülebilir beşeri bilimler de deniyor. Daha başka isimler de gelebilir. Peki nedir bunların tanımlayıcı özellikleri?

Çevresel ve Dijital beşeri bilimlerin paylaştığı ilk çarpıcı özellik ikisinin de gerçek Yeni beşeri bilimler olduklarını ve çağa en iyi şekilde ayak uydurduklarını –acil çağdaş sosyo-politik konulara daldıklarını– iddia ediyor olmaları. Çevresel beşeri bilimler tam Antroposen tartışmasının göbeğinde ve iklim değişikliğinin temsiliyetlerini ve dolayısıyla kamudaki algısını öne çıkaran toplumsal ve kültürel faktörleri ele alıyor. Dijital beşeri bilimler –çoğunlukla sinir bilimlerine yakın duruyor– yeni teknoloji dolayımlı duyumsallık biçimleri ve insan biçimcilik sonrası gelişmiş ve değişmiş algı tarzlarının yanı sıra topluluk ve güvenlik meseleleri için de ileri düzeyde düşünceler ortaya koyuyor. Her ikisi de pragmatik ve maddi bazlı söylemler; geleneksel beşeri bilimler açısından güçlü bir tarihsel ve edebi unsur içeriyorlar, ama aynı zamanda "bilim çalışmalarıyla" ve bilim ve teknoloji kültürel çalışmalarıyla güçlü bağlantıları var.

"Medya çalışmalarının" geçirdiği evrim, yaşanan değişikliğin en iyi göstergesidir, çünkü bu alanın merkezindeki mesele insan-teknoloji ilişkisidir. Medya teknolojilerinin konumu postmodern dönemden insan sonrası döneme

47 Grosz, Elizabeth, *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Durham, Duke University Press, 2011.

48 Hayles, Katherine N., *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature*, and Informatics, Chicago, University of Chicago Press, 1999. Hayles, 1990, Hayles, Katherine N., *My Mother Was a Computer. Digital Subjects and Literary Texts*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005.

49 Epstein, Mikhail, *The Transformative Humanities: A Manifesto*, Londra, Bloomsbury, 2012.

50 de Graef, 2016. Ortwin de Graef, "Muscular Humanities", Avrupa Beşeri Bilimler Kurumları Merkezleri Konsorsiyumu (ECHIC) sunumu, Yıllık Konferans, *Macerata*, 21-22 Nisan 2016.

51 Stimpson, Catherine, "The Nomadic Humanities", *LA Review of Books*, 12 Temmuz 2016, <https://lareviewofbooks.org/article/the-nomadic-humanities/>

kadar çarpıcı değişiklikler geçirdi. Daha önce postmodern tartışmaların merkezinde temsil, yüzeyler ve imgeler yer alırken, hakeza simulakrum üzerine ilk tartışmalar yapılırken bugün gündemde veri işleme, kodlar ve ağ dolaşımı var. Bu materyalist bir değişim ve enformasyon teknolojisini tam da akıl sahibi, kendi kendini örgütleyen ve insan şekilli olmayan yaşam biçimleri (ağların onto-genetik kapasiteleri)[52] hakkındaki insan sonrası tartışmasının merkezine getiriyor. Eleştirel beşeri bilimler sonrasının temel öncülü, çevresinden ve organik temellerinden bir şekilde kopmuş ve doğadan soyutlanmış toplumsal düzen hayalini bir şekilde aşmaktır. Beşeri bilimler sonrası, günümüzde "doğakültürler" arasındaki çok katmanlı karşılıklı bağımlılığı anlamak için daha karmaşık şemalar gerektirir.

Dijital ve Çevresel beşeri bilimlerin insan sonrası yönü nedir? Bu, tematik, metodolojik ve kavramsal değişimlerle ilgili bir mesele. Tematik bakımdan her ikisi de insan olmayan çalışma nesnelerine/öznelerine sahiptir: Dijital olan ağ kültürü ve yeni medyayla, Çevresel olan ise Gaia'yla ya da bir bütün olarak gezegenle ilgilenir. Metodolojik bakımdan her ikisi de ampirik veri, etnografik gözlem, sanatsal deney ve teorik çerçevelemenin bir karışımı yoluyla iş görür. İkisi de yaklaşım bakımından açıkça ilişkiseldir ve teyit ettikleri Antropos'tan bağlantısızlıklarının derecesi bakımından farklı olsalar bile, her ikisi de antropomorfik olmayan yaşam sistemlerinin dirimselci içkinliğiyle iş görür.

Kavramsal bakımdan beşeri bilimler sonrasının tanımlayıcı özelliği –terimin yoğun anlamıyla onları eleştirel yapan şey– "disiplinler üstü" nitelikleridir. Bu alanlardaki bilgi üretiminin itici gücü disipliner saflığın kolluk gücü sıfatından ziyade bu söylemlerin angaje olabildiği ve olma isteği duyduğu ilişki ve çapraz-melezleşme kipleridir. İki alan da devam etme yeteneği ve isteği gösterdikleri ölçüde gelişebilirler. Eleştirel beşeri bilimler sonrasının güçlü yönü sadece kurumsal sınırlarının değil, ilişkisel kapasitesi çerçevesinde yeniden tanımlanan epistemik çekirdeklerinin de geçirgen bir yapısı olduğunu kabul etmeleridir. Disiplinler üstü duyarlılık hareketin içeriden, yani farklı çağdaş bilgi üretimi alanları arasından ve bu alanlar üzerinden başlatılabilmesini sağlar. İster daha sonra mevcut disiplinlere yeniden yatırılsın, ister daha fazla "çalışmalar" alanının rizomatik büyümesinde işleyişe katılsın, uygulamanın epistemik çekirdeği disiplinler üstü kalacaktır. Sadece akıl yürütmeye değil, aynı zamanda rizom'a ihtiyaç var!

52 Matthew Fuller'a teşekkürler.

Bir kez daha belirtelim, Eleştirel beşeri bilimler sonrasının ayakta kalmasını sağlayan eko-zofik, jeo-bağlı ve tekno-dolayımlı dönemeç yeni fonlanabilir alanların niceliksel bakımdan artışı halini almakla kalmaz, aynı zamanda niteliksel ve metodolojik değişimlerin de olmasını sağlar. Eleştirel beşeri bilimler sonrası hem neoliberal akademik bilgi yönetimine bir alternatifi hem de bu yönetimin çerçevesinin yeniden müzakeresini temsil eder. Eleştirel beşeri bilimler sonrasını içkin, yeni-materyalist, yaşamsal merceğimle okursam, sağlıklı melez yavruların sağ kalacağına, yeni heterojen öbekleşmelere doğru mutasyon geçireceğine, disiplinler arası güçler tarafından ayakta tutulacağına ama disiplinler sonrası dünyaya balıklama dalacağına dair bahse girebilirim.[53] Bu beşeri bilimler sonrası henüz orada olmayan ya da tam anlamıyla şu olmayan bir şeyi, daha önce eşi görülmemiş epistemik ilişkiler ve bilgi üretimi tarzlarını edimselleştiriyor. Eleştirel beşeri bilimler sonrası şimdiye verilen cesurca ve zorunlu tepkiler, aynı zamanda da güçlü finansal çıkar grupları ve geniş bir halk desteği de onları teşvik ediyor. Ne olmayı bıraktığımızı hatırlatmakta büyük başarı gösteriyorlar – Gutenberg galaksisinden çıkış, Anthropos Rex'ten çıkış. Ve Dolly'nin sahneye çıkışı (koyun olan elbette).

Beşeri Bilimler Sonrası İçin Bir Teorik Çerçeve

Çevresel ve dijital beşeri bilimler için hâkim kurumsal modelin şirket ve akademi çıkarlarının bileşimi olduğunun ve bu bileşimin de kamu politikalarına ve kamusal desteğe ihtiyaç duyduğunun gayet farkında olmakla birlikte, yeni doğan bu çalışmalara olma sürecine girdikleri şeyin tohumları olarak yaklaşmak istiyorum. Bu "azınlıkçı" okuma, tartışmanın çerçevesini değiştiriyor. Özne oluşumu bağlamında gerçekleşmemiş olanakları edimselleştirme projesinden işe başlarsak ne tür bilgi desenleri ortaya çıkabilir? Anlama ve bilme potansiyeli henüz gerçekleşmemiş ne tür bilen özneler burada su yüzüne çıkıyor olabilir?

Buradaki emelim –eleştirel beşeri bilimler sonrası prototipleri olarak– çevresel ve dijital beşeri bilimleri, "tür düşüncesi" ve "ağ düşüncesi" ile bilgi öznesinin ve olumlayıcı etiğin insanmerkezcilik sonrası düzenlenişini birleştiren *öznellik* pratikleri ve teorileriyle birleştirmek. Bu yaklaşım dünyaya ve bilgisayar ağlarına onları mesken tutan insan öznelerle aynı rolü ve failliği bahşederken; içeriklerinde ne bulunduğu ve neler yapabildiklerine dair derece

53 Lykke, Nina, "This Discipline Which Is Not One: Feminist Studies as a Post-Discipline", N. Lykke, R. Buikema ve G. Griffin (ed), *Theories and Methodologies in Postgraduate Feminist Research: Researching Differently*, New York, Routledge, 2011, s. 137-51.

ve yoğunluklardaki bedenlenmiş, iliştirilmiş, ilişkisel ve duygulanımsal farkları kabul eder. İnsan sonrası araştırmacılığının disiplinleraşırı karakteri, beşeri bilimler –incelikli bilimler– ile Yaşam bilimleri arasında karşılıklı saygı kültürünü yaratacak şekilde harekete geçirilebilir. Oluş ekseninde insan sonrası bilginin büyümesi bağlantılar, bulaşmalar ve kayıp halkaların birleştirilmesi yoluyla devamlı bir süreç, karşılıklı-yavrulama ve çapraz-tozlaşma halini alır.

Şimdi bir anlığına çevresel beşeri bilimlere geri dönelim. Olumlayıcı bir birleşme yaratmak için insan sonrası öznenin peşine düşersem ne olur? Diyelim ki, örneğin Gaia Hareketi ve diğer çevre aktivistleri, nükleer karşıtı ve pasifist hareketler, eko feministler bir öbekleşme oluşturdular. Bu bedenlenmiş ve iliştirilmiş birleşme beşeri bilimler bilgi toplamıyla –edebiyat (şiir, roman, oyun), sinema, sanat, video, oyunlar– buluşur ve birlikte şirket sektörüyle, özellikle şirketlerin toplumsal sorumluluğuyla, hükümetlerin sürdürülebilirlik politikalarıyla, yeşil ekonomi planlarıyla ve daha genel kamusal Antroposen bilinciyle karşılaşırlar. Bu çoklu karşılaşmalar eleştirel çevresel beşeri bilimler sonrası adını verdiğim şeyi üretir.

Benzer şekilde, dijital beşeri bilimleri alıp farklı, olumlayıcı bir terkip kuralım. Diyelim ki medya aktivistleri, dijital müşterekler hareketi ve ağ oluşturucular, maker* ve programcılar internetin tarihsel olarak hep popüler müzik, edebiyat, şiir, sinema, sanatlar ve bilimkurguyla bağlantılı olan kültür-karşıtı / hippi kökenleriyle karşılaştılar. Sonra da hepsi birlikte şirket çıkarlarıyla, hükümetin altyapı projeleriyle ve eğlence/bilgilendirme-eğlendirme endüstrisiyle yüzleştiler. Böylece eleştirel dijital beşeri bilimler sonrasını oluşturdular.

Karşılaşmalar –yani bu eleştirel çevresel ve dijital beşeri bilimler sonrasının oluşumunda yer alan taraflar arasındaki kurumsal, maddi ve teorik bağlantılar– çok katmanlı oldukları için doğrusal değil zikzaklı bir şekilde işleyen öbekleşmelerdir. Geleneksel beşeri bilimler, özellikle edebiyat, müzik, şiir, bilimkurgu, sinema ve medyanın bilgi sermayesinden faydalanabileceklerini varsayarak hareket ederler, ama aynı zamanda da disiplinlerin çevresinde ve arasında büyümüş ve kuşaklar boyu devam etmiş eleştirel "çalışmalar"ın sağladığı özgün kaynaklardan da yararlanırlar. Bu bilgi yaylaları hep birlikte iklim değişikliği krizini ve dünya üzerinde yaşayan herkes için yarattığı riskleri yeterli düzeyde anlamamıza ve temsil etmemize, topluluk-odaklı serbest erişim ilkeleri üzerinden özgün kaynakları ele almamıza yardımcı olabilir.

* Teknolojik yazılım ve donanım konularında "kendin yap" anlayışını temel alan bir hareket ve çalışma alanı (ç. n.)

Üstelik bu yaylalar beşeri bilimler sonrası araştırmacıların kuşaklar, disiplinler ve "çalışmalar" boyunca tam da öznellik yapılarının dönüşümünde itici güç işlevi gördüğünün altını çizerler. Bu karmaşık ve incelikli alanda araştırma yapan bizler, toplumsal tahayyülün kültürel mühendisleriyizdir. Antroposen ya da Siberuzay gibi soyutlamalara dair çoğu insanın farkındalığı edebiyattan, tarihten ve kültürden –beşeri bilimlerin uzmanlaşma alanlarından– doğan imgeler ve temsiller tarafından dolayımlanmıştır. Bu yüzden Eleştirel beşeri bilimler sonrası mevcut zorluklarla yüzleşmek üzere insanların yaşam alışkanlıkları üzerinde düşünmesi ve muhtemelen alışkanlıklarını değiştirmesi konusunda teşvik edilmesinde eşsiz bir yere sahiptir. İnsan sonrası çıkmazı en iyi şekilde değerlendirmek üzere süreci düz tüketimcilikten uzaklaştırarak olumlayıcı bir doğrultuya getirebilirler.

Bu yaklaşım yeni perspektiflere kapı açıyor ve üst-disipliner, ilişkisel bir bilgi alanı olarak –bilişsel kapitalizmle bitişik olan ama özdeş olmayan– Eleştirel beşeri bilimler sonrasının doğması için kavramsal zemini hazırlıyor. Farklı hızlarda işlev görüyor, farklı zaman-hatlarında hareket ediyor ve farklı etik duygulanımlardan besleniyor. Disiplinleraşırı yapısından dolayı her zaman artı-değer elde etme ve kâr güdüsüyle çakışmayan toplumsal ve kültürel hareketler içerdiği gibi, iktisadi bakımdan üretken yeni pratikler ve merak güdümlü çoklu bilgi formasyonları da içeriyor. Bir başka deyişle, eleştirel beşeri bilimler sonrası çağdaş üniversitenin ve özellikle de akademik beşeri bilimlerin faydalanabileceği bir oluş ufku tasarlıyor.

Bunun göreci bir tasarı olmadığını, daha ziyade halihazırda olup bitenler hakkında çok katmanlı ve çok doğrultulu bir anlatı olduğunu unutmayın. Bu yüzden kullanacağım kelime "perspektifçilik", yani aynı ölçüde iliştirilmiş ve bedenlenmiş mahallerden farklı öznelerin deneyim derecesini ve niteliğini ifade eden farklı göçebe bakış açıları. Çeşitlenmiş materyalist bir yaklaşım benimseyerek kendi bilme pratiklerimizin çoklu ve içsel olarak çelişkili veçhelerini tanımamız gerek. Bunu göreciliğin panzehiri olarak önerebilirim. Aradaki fark etikle ilgilidir. Kâr ve tüketicilerin niceliksel seçeneklerinin azamileştirilmesi aksiyomuna karşıt olarak oluş (*becoming*), olumlayıcı ve işbirliğine dayalı etiğin gerçekleştirilmesidir.

Olumlayıcı etik siyasette bize rehberlik etmelidir.

10. NEVZUHUR KAYIP HALK

Argümanımın son adımında, eleştirel beşeri bilimler sonrasının olumlayıcı etik yoluyla farklı bir ilişkisel öznelliğin izini sürerek bir "kayıp halk" oluşturmamıza destek verebileceğini gösteriyorum. Bununla kast ettiğim şey "*bu* işte beraberiz ama bir ve aynı değiliz" türü insan sonrası bilgi özneleri. Şeylerin -zoe/jeo/tekno "şeyleri" de kapsayan- bütünselliğiyle iç içe geçtiğini kabul eden bir öznedir bu. "Kayıp halk" *Bir-olmayan* haline gelme sürecindeki bir halktır; ortak etik tutkuların ve olumlayıcı alternatifleri destekleyen bir toplumsal tahayyülün bir arada tuttuğu karmaşık bir çokluktur.

İyi ama böyle bir özne eleştirel beşeri bilimler sonrasının ifade ettiği yüksek uzmanlaşma dereceleriyle ve bunların içinde ve arasında yer alan, bilginin yeniden örgütlendiği çok sayıda düzeyle nasıl ilişkilenebilir? Yine burada da hem eleştirel hem yaratıcı olmamız gerek. Örneğin, nevzuhur "kayıp halk"ın minör söylemleri çevresinde ortaya çok az sayıda kurumsal örgütlenme çıkmış olduğu gerçeğiyle ne yapacağız? Örneğin, ulusal düzey dışında endeksli beşeri bilimlere ya da feminist ve kuir beşeri bilimlerine; göçmen/diaspora beşeri bilimlerine; yoksul / karavan kampı beşeri bilimlerine; post / de-kolonyal beşeri bilimlerine ; çocuk beşeri bilimlerine; başka-kabiliyetli / engelli beşeri bilimlerine ayrıcalık tanıyacak programlar ve müfredatlar nerede?

Tarihsel bakımdan her türlü topluluk zaten ampirik düzeyde kayıptı. İster kadınlara ve LBGTQ+'ya bakalım, ister yerli bilgi sistemleri, kuirler, başka-kabiliyetli, karavan kampları, insan olmayanlar ya da teknoloji dolayımlı varoluşlara bakalım, bunlar gerçek hayattaki öznelerdir ve bilgileri hiçbir resmi kartografide yer alamamıştır. Görünürlük ve su yüzüne çıkma mücadeleleri, yaratma kapasitesine sahip oldukları bilgiyi de etkiler.

Ama diğer kayıp halklar sanal olanlardır, yani ancak böyle bir öbekleşmenin oluşum düzlemini inşaya yönelik bir yeni-materyalist olumlama praksisinin sonucu olarak su yüzüne çıkabilirler. Bu oluşum yüksek düzeyde incelik ve karmaşıklık barındıran olumlayıcı ilişkisel ittifaklar gerektirir. Kimlik taleplerini inkâr ederek değil, farklı "kayıp halkların" çeşitli iliştirilmiş ve bedenlenmiş materyalist platformlarına doğru genişleterek bu taleplerin ötesine geçebilirler.

Bugün kayıp halkların enine ittifakları teknoloji tarafından dolayımlanmıştır ve daima toprak, su, plastik, tel, enformasyon yolları, algoritmalar gibi insan olmayan failleri içerir. Yeni sınır aşımları bu kayıp halkların sanal bilgilerini ve hayallerini edimselleştirmeyi amaçlayan çağdaş bilgi üretiminde kuruluyor. Bilgi üretmek için farklı yöntemler yaratma yetisine sahip farklı

kayıp halkların yeni-materyalist oluşumlarının karmaşık ve incelikli haline şu an hepimiz tanıklık ediyoruz. Kayıp olan halklar –"Minör bilim"den bile kayıp olanlar/ böyle ittifaklar sayesinde siyasi bilgi özneleri olarak kuruluyorlar. Eleştirel beşeri bilimler sonrası çoklu ittifaklar, başlıklar ve kayıp halkalar yoluyla sabit bir süreçteler ve kendi aralarında çoğalıyorlar. Bu da her şey olur gibi bir anlama değil, rizomik çok-doğrultululuğun kural olduğu anlamına geliyor.

Demek ki alanın enerjisi zaten bazı cevaplar veriyor. Farklı öbekleşmeler oluşuyor ve karşılaşmalar sağlanıyor; örneğin feminist, LGBTQ+ ve toplumsal cinsiyet çalışmaları; sömürgecilik sonrası, sömürgecilikten arındırma ve yerli halk çalışmaları; eleştirel hukuk çalışmaları; medya aktivistleri; hacker'lar ve maker'lar; ilk ulusal toprak hakları aktivistleri arasında. Bu karşılaşmalar hem eleştirel çevresel hem de dijital beşeri bilimler sonrasını dönüşüme uğratıyor. Yarattıkları öbekleşmeler en az yaşam deneyimleri kadar çok sayıda, o yüzden de ulus-aşırı adalet postkolonyal çevresel ve dijital beşeri bilimler gibi yeni araştırma alanları üretiyorlar.

Yeni söylemlerin süregiden çoğalışını salt göreciliğin ifadesi olarak görmek –bunun bir sorun olduğunun farkında olmakla beraber– düşünsel bakımdan tembellik olacaktır. Ayrıca Eleştirel beşeri bilimler sonrasının büyüme oranındaki hızı salt kendi kendini üreten bir şey olarak görmek de ayartıcı olmakla beraber yanlıştır. İnternetin desteklediği rizomik bilgi üretiminin viralleşebilecek olması onu spontan yapmaz. Yerleşik disiplinler arasındaki çoklu melez bağlantılar, eleştirel beşeri bilimler sonrasında bu yeni gelişmeleri destekleyen başarılı "çalışmalar" dalgaları, düşünür, araştırmacı ve aktivist camialarının çok çalışmasının bir sonucudur. Bu kişiler sadece akademik uygulamalardaki kayıp halkaları değil, aynı zamanda kayıp halkı da yeniden oluşturuyorlar. Çevresel ve dijital kültürün genel hatlarını yeniden tasarlayarak kâr güdüsünden uzaklaştırma ve alternatifler arayışında insan sonrası olumlama etiğini faaliyete geçirme arzusunda ortaklaşıyorlar. Teorik açıdan gelişmiş bu çapraz söylemler yerküresel materyalizmin zoe/jeo/tekno veçhelerine gösterilen dikkat ile mülksüzleştirilen ve yetkisizleştirilenlere yönelik kalıcı ihtimamı birleştiriyor, ayrıca insan ya da illaki insan şekilli olmayan pek çok unsuru da bunlara ekliyor.

İşte bu noktada olumlama etiğine geri dönmeliyiz. Şimdi dediğimiz şey hem edimsel hem virtüelse, "kayıp halk" da sürekli doğmakta olan bir kategoridir. Oluşun, minör bilimin, yoğun değişikliklerin desenlerini yaratan

iliştirilmiş, bedenlenmiş, ilişkisel ve duygulanımsal kuvvetleri ifade ederek karmaşık bir tekilliğe gönderme yapar. Bir içkinlik politikasının faaliyete geçirici faktörü, geçmişten geleceğe ve virtüelden edimsele –hem mekânsal hem zamansal anlamda– kuvvetlerin aktarıldığı bir düzlemdir. Bu faktör bir virtüelliğin edimselleşmesidir. Bu edimselleşmenin amacı da bedenlerin neler yapabileceğinin, düşünebileceğinin ve sahneleyebileceğinin yeterli düzeyde ifadesini sağlamaktır. Ne için yeterli? Kişinin yoğunluğu için, yani acı ve olumsuzluğu işleyebilme, acıdan bilgi çıkarabilme, acı verici ademi mevcudiyet deneyimini ilişkisel karşılaşmalar ve bilgi üretimine çevirebilme yetisi için. İçkinlik politikası, günümüzde "beşeri bilimleri" fena halde meşgul eden krizin kaynağındaki "İnsan"ın hiçbir zaman tam anlamıyla parçası olmayan kayıp halk için oluş düzlemleri yaratır. "İnsan", oluşun bir vektörüdür: Yeni bir halk ve yeni bir yeryüzü yaratmamız gereklidir.

Biz üniversite halkı için insan sonrası devrin anlamı nedir? Bu devrin anlamı, araştırma ve eleştiri camialarını öznenin etik bakımdan yetkilendirici vizyonunu yansıtan ve geliştiren ortak etik tutkular ve kolektif olarak çizilmiş şimdiye dair kartografiler çevresinde örgütlemeye ihtiyacımız olduğudur. Beşeri bilim sonrası araştırmacıları, dirimselciler, üniter olmayanlar etik bakımdan çok daha fazla hesap sorulabilir durumdadır. "*Bu* işte beraberiz"in –göçebe ve hesap verilebilir düşünürler camiasının– üretilme düzlemi neşe ve olumlama etiğine bağlı, olumsuzluk ve katatoniye direnişe kendini adamış eleştirel insan sonrası araştırmacıları için paylaşılabilir bir yazı masası teşkil eder. Bu düşünürler ilişkisellik ve olumlamayı temel alan yeni bir ampirizm biçimini yeniden tanımlayıp ortak çalışmaya dayalı bir araştırma etiği geliştirerek fanatizme kaçmadan sekülerliği savunur. Eleştirel insan sonrası araştırmacıları siyasal gücümüzün "kolektif tahayyüllerimizi"[54] edimselleştirmeye dayandığını bildikleri için yoğunluk üzerinde deneyler yapma yetkisini kolektif olarak bulurlar. Düşünce imgesini yeniden tanımlayan eleştirel beşeri bilimler sonrası, aynı zamanda düşünür imgesini ve özellikle de düşünmenin eleştirel düşünsel işlevini yeniden biçimlendirmektedir.

11. SONUÇ

Bu iki derste öznelliğin ve özne-oluşumunun önemine dikkat çektim. İnsan sonrası öznenin yaşamsallığını ve önemini göstermek istedim. Bu özneyi ta-

54 Gatens, Moira ve Lloyd, Genevieve, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, Londra, Routledge, 1999.

rihsel durumumuz olarak gördüğüm insan sonrası açmaz bağlamına yerleştirdim. "İnsan" kategorisinin dışlayıcı doğasının farkında olan materyalist bir feminist ve ırkçılık karşıtı olarak, insan sonrasını şimdimizin çok ölçekli, çok doğrultulu, içsel bakımdan çelişkili niteliği olarak öne çıkarmayı tercih ediyorum. Ampirik kanıt olarak da çevremizde, gerek üniversitede gerekse toplumda çoğalmakta olan yeni bilgi üretim biçimlerini ele aldım. İnsan sonrası araştırmalar kalmak üzere burada.

Bu açıdan içkinlik geleneğini takip ediyor ve öznelliği –hem doğmuş hem tasarlanmış– şeylerin toptanlığıyla sürekliliği içinde konumlandırıyorum, diğer yandan, insanlıkları asırlık mücadeleler yoluyla müzakere edilmek zorunda olan kayıp halklar ve marjinalleşmiş ötekiler çokluğunu da bu tabloya dahil ediyorum. Tüm bunları olumlama etiğiyle, dünyada bir arada var oluşumuzun ortak işbirliğine dayalı doğasına bir güvenle yeniden işledim. Zamanımızın zalim doğasını kabul etmekle birlikte, mevcudu değiştirmek için karşısına çıkma ihtiyacını da savundum – mevcuda direnmek için "zamanımıza layık" olmak zorundayız. Olumsuzluğu daha iyi dönüştürmek için onunla uğraşmak zorundayız. *Aynı anda* hem şişen hem sönen bir dünyayı evimiz yapmalıyız.

İnsan sonrası etik sürecin herhalde en talepkâr adımı budur: Midemiz bulanabilir ve gözyaşlarımızı tutmakta zorlanabiliriz, ama yine de hâlâ bu bizim dünyamız ve elimizdeki tek dünya. Bu gezegenin, ortak çabalarımızın, emellerimizin ve arzularımızın sonucu olan içkin burada ve şimdi içinde elimizden gelenin en iyisi bu – yaratmayı başardığımız insan sonrası dünyaların en iyisi. Bu zorlu insan sonrası momentte dünyamız üzerinde eylemde bulunabilmemizin de tek yolu kayıp halklar çokluğunu, "*bu* işte beraberiz ama bir ve aynı değiliz" türü bir halkı yaratmak. Bunlar maddi olarak iliştirilmiş ama farklı kolektif çokluktur; şu hiper-modern ve proto-arkaik dünyamızda yerlerini almak, insan sonrası peyzaj boyunca tökezleyerek de olsa ilerlemek isterler ki olumlayıcı dönüşüm potansiyellerimizi gerçekleştirebilelim.

Zamanımıza rağmen ve zamanımıza sevgimizden

İngilizceden çeviren: Bülent O. Doğan

Kaynakça

Beck, Ulrich, "The Cosmopolitan Condition. Why Methodological Nationalism Fails", *Theory, Culture and Society*, C. 24, S. 7 ve 9, 2007.

Borradori, Giovanna, *Philosophy in a Time of Terror,* Chicago: The University of Chicago Press, 2003 (Türkçesi: *Terör Günlerinde Felsefe*, çev. Emre Barca, İstanbul: YKY, 2008)

Braidotti, Rosi, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia University Press, 1994 (Türkçesi: *Göçebe Özneler*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Kolektif, 2017).

Braidotti, Rosi, *Transpositions. On Nomadic Ethics*, Cambridge: Polity Press, 2006.

Braidotti, Rosi, *Nomadic Theory: The Portable Rosi Braidotti*, New York: Columbia University Press, 2011.

Braidotti, Rosi, "The Contested Posthumanities", R. Braidotti ve P. Gilroy (ed), *Conflicting Humanities*, Londra, Bloomsbury, 2016, s. 9-45.

Bruns, Gerald I., *On Ceasing to Be Human*, Stanford: Stanford University Press, 2010.

Clover, Joshua ve Julianna Spahr, *#Misanthropocene: 24 Theses*, Oakland: Commune Editions, 2014.

Colebrook, Claire, *Death of the Posthuman Essays on Extinction, C. 1*. Michigan: Open Humanities Press/University of Michigan Press, 2014.

Colebrook, Claire, *Sex After Life: Essays on Extinction, C. 2*, Michigan: Open Humanities Press/ University of Michigan Press, 2014.

Crutzen, Paul J. ve E. F. Stoermer 2000, "The Anthropocene", *Global Change Newsletter* 41: 17-18.

Damasio, Antonio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York: Penguin, 1995 (Türkçesi: *Descartes'ın Yanılgısı*, çev. Bahar Atlamaz, İstanbul: Varlık, 2006).

Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, New York, 1994, Columbia University Press. (Türkçesi: *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalım, Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk, 2017.)

Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, *What is Philosophy?,* New York [1991], Columbia University Press, 1994 (Türkçesi: *Felsefe Nedir?,* çev. Turhan Ilgaz, YKY)

Einstein, Albert, Alıntı: <http://www.brainyquote.com/quotes/quotes/a/alberteins385842.html> [accessed August 3, 2017].

Epstein, Mikhail, *The Transformative Humanities: A Manifesto*, Londra, Bloomsbury, 2012.

Foucault, Michel, *The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences,* New York, Vintage Books, 1970. (Türkçesi: *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge, 2000).

Frasier, Caroline, *Rewilding the World: Dispatches from the Conservation Revolution*, New York: Henry Holt & Co, 2010.

Fukuyama F., *Our Posthuman Future*, New York, Farrar, Straus, Giraux, 2002.

Gatens, Moira ve Lloyd, Genevieve, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, Londra: Routledge, 1999.

de Graef, Ortwin, "Muscular Humanities", Avrupa Beşeri Bilimler Kurumları Merkezleri Konsorsiyumu (ECHIC) sunumu (ECHIC), Yıllık Konferans, Macerata, 2016, 21-22 Nisan, 2016.

Grosz, Elizabeth, *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*, Durham: Duke University Press, 2011.

Guattari, Felix, *The Three Ecologies*, Londra ve New Brunswick, [1989], The Athlone Press, 2000 (Türkçesi: *Üç Ekoloji*, çev. Ali Akay, İstanbul: Hil 1990).

Habermas, Jürgen, *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press, 2003. (Türkçesi: *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Everest, 2003).

Haraway, Donna, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, 14 (3), 1988, s. 575-99.

Haraway, D., "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century", *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991, s. 149–182.

Haraway, Donna, *Modest_Witness@Second_Millenium. FemaleMan©_Meets_Onco Mouse™*, Londra ve New York: Routledge, 1997.

Haraway, Donna, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham ve Londra: Duke University Press, 2016.

Harding, Sandra, *The Science Question in Feminism*, Milton Keynes: Open University Press, 1986.

Hayles, Katherine N., *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago: University of Chicago Press, 1999.

Hayles, Katherine N., *My Mother Was a Computer. Digital Subjects and Literary Texts*, Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

Irigaray, Luce, *An Ethics of Sexual Difference*, New York, [1984]: Cornell University Press, 1993.

Klein, Naomi, *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*, Simon&Schuster, 2014.

Lloyd, Genevieve, *Spinoza and the Ethics*, Londra ve New York: Routledge, 1996.

Lovelock, James, *The Vanishing Face of Gaia: A Final Warning*, New York: Basic Books, 2009.

Lykke, Nina, "This Discipline Which Is Not One: Feminist Studies as a Post-Discipline", N. Lykke, R. Buikema ve G. Griffin (ed), *Theories and Methodologies in Postgraduate Feminist Research: Researching Differently*, New York: Routledge, 2011, s. 137-51.

Macfarlane, Robert, "Generation Anthropocene: How Humans Have Altered The Planet Forever", *Guardian*, 1 Nisan 2016. <https://www.theguardian.com/books/2016/apr/01/generation-anthropocene-altered-planet-for-ever>

Mbembe, Achille, "Necropolitics", *Public Culture*, 15(1), 2003, s. 11-40.

Minteer, Ben A, "The Perils of De-Extinction," *Minding Nature*, 8 (1), 2015, s. 11-17.

Monbiot, George, *Feral: Searching for Enchantment on the Frontiers of Rewilding*, Londra: Penguin Books, 2013.

Moore, Jason, *Capitalism and the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, Londra: Verso, 2015.

Moulier-Boutang, Y., *Cognitive Capitalism*, Cambridge: Polity Press, 2012.

Mullarky, John, "Animal Spirits: Philosopmorphism and the Background Revolts of Cinema", *Angelaki*, S. 1, 2013, s. 11-29.

New York Times Editorial, "Notes From the Plasticene Epoch: From Ocean to Beach, Tons of Plastic Pollution", SR10, 15 Haziran 2014.

Parikka, Jussi, *The Anthrobscene*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2015.

Pope Francis, Encyclical Letter *Laudato si': On Care for our Common Home*. Roma: The Vatican Press, 2015.

Protevi, John, *Economies Violence*, 2015.

Redfield, M., *Theory at Yale: The Strange Case of Deconstruction in America*, New York: Fordham University Press, 2016.

Rich, Adrienne, *Blood, Bread and Poetry*, Londra: Virago Press, 1987.

Rose, Nicholas, *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twentieth-first Century*, Princeton: Princeton University Press, 2007.

Sassen, Saskia, *Expulsions*, Cambridge: Harvard University Press, 2014.

Shiva, Vandana, *Biopiracy. The Plunder of Nature and Knowledge*, Boston, MA: South End Press, 1997.

Sloterdijk, Peter, *Rules for the Human Zoo*: a response to the "Letter on Humanism", *Environment and Planning D: Society and Space*, C. 27, 2009, s. 12-28. (Türkçesi: *İnsanat Bahçesi İçin Kurallar*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, 2001, Everest.)

Stimpson, Catherine, "The Nomadic Humanities", *LA Review of Books*, 12 Temmuz 2016, <https://lareviewofbooks.org/article/the-nomadic-humanities/>

Tsing, Anna, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton: Princeton University Press, 2015.

Woolf, Virginia, *Three Guineas*, Londra: Hogarth Press, Blackwell Publishing, 1938. (Türkçesi: *Üç Gine*, çev. İlknur Güzel, İstanbul: İletişim, 2010)

İnsanlar Ölür Olaylar Ölmez: Deleuze'ün Öznesiz Etiği[1]

HAKAN YÜCEFER

İnsan Sonrası Bağlamda Deleuzecü Olmak ya da Olmamak

Deleuze'ün "insan sonrası" denen düşünceyle ilişkisini netleştirmek hiç kolay değil. İnsan sonrasının önde gelen kuramcıları (Foucault, Derrida, Latour, Stiegler gibi diğer çağdaş Fransız filozoflarının yanı sıra) Deleuze'e sık sık başvuruyorlar. Deleuze'ün insanmerkezciliğe de hümanizme de taviz vermemesi ve insan-hayvan, doğa-kültür, organizma-makine, akıllı-deli gibi keskin ayrımların bulanıklaşıp dağıldığı bir düşünce düzlemi kurmuş olması onu insan sonrası düşünce için çekici bir kaynak haline getiriyor. Ama Deleuze düşüncesini insan sonrası bağlamda üstlenip ilerletmeye çalışanlar olduğu gibi onu sert biçimde eleştirip yerden yere vuranlar da var.

Ara konumları bir yana bırakıp uçlara bakalım. Bir uçta, Deleuzecü posthümanizmin coşkulu savunucusu olarak Rosi Braidotti'yi görüyoruz. Deleuze, Braidotti'nin geliştirmekte olduğu posthümanist feminizm açısından merkezi bir öneme sahip, çünkü Braidotti Deleuze'de tam da peşinde olduğu şeyin güçlü bir modelini buluyor. Braidotti'nin okumasında, Deleuze bir yandan göçebe, ilişkisel, dinamik bir öznellik anlayışı ortaya koyuyor, diğer yandan bunu yaparken ahlaki ve politik bir göreciliğe ya da nihilizme düşmüyor, yaşamı olumlamanın yeni yollarını keşfetmeyi başarıyor. Braidotti'ye göre, Deleuze'ün gücü olumlamayla göçebe öznelliği buluşturmasında yatıyor:

1 Bu yazının yazılma süreci kısa ama yoğun oldu. Ben yazmaya devam ederken İlke Karadağ yazdığım yerleri bölüm bölüm okuyup eleştirilerde bulundu, Emre Koyuncu yerinde önerileriyle insan sonrası çalışmalar alanında kaybolmamı engelledi, Burcu Yalım insan sonrası üzerine düşüncelerini paylaştı. Hepsine çok teşekkür ederim.

> Deleuze'ün özgürlük ve olumlama etiği ahlak öznesine ilişkin geleneksel, evrenselci bakışa meydan okumaya ya da onu yerinden etmeye yönelik her girişimin ancak ahlaki ve bilişsel görecilikle sonuçlanacağı kanaatine karşı güçlü bir yanıt sunar. [...] Ancak akılcı ve ahlaki evrenselciliğin sağlam zeminine dayalı sabit kimliklerin temel insan haysiyeti, ahlaki-politik eylem ve etik bütünlüğü güvence altına alabileceği yönündeki yerleşik görüşe karşı Deleuze'ün felsefesi özneye ilişkin göçebe yaklaşımıyla posthümanist ama güçlü bir alternatif önerir.[2]

Braidotti'nin kendi kitaplarını, *Göçebe Özneler*'i, özellikle de *İnsan Sonrası*'nı okuduğumuzda bu Deleuzecü alternatifin Braidotti'nin sahiplendiği alternatif olduğunu keşfediyoruz. İnsanın her şeyin ölçüsü olmaktan çıktığı, tarihselleştirildiği, insanla insan-olmayan arasındaki sınırların bulanıklaştığı koşullarda, nihilizme, muhafazakarlığa, nostaljiye düşmemizi ya da salt eleştirel bir konuma hapsolmamızı engelleyecek, yaratıcı ve pozitif bir aktivizmi tetikleyecek yeni bir öznellik tasarlayabilir miyiz? Braidotti'nin insan sonrası düşüncesi Deleuze'den esinlenerek işte bu soruya yanıt arıyor.[3] Deleuze'le kurulan bağ bu denli derin olunca da Braidotti, Deleuze'e ait birçok kavramı ve konumu rahatça üstlenip kendi düşüncesine dahil edebiliyor: hayvan-oluş, kadın-oluş, göçebelik, indirgenemez fark, Spinozacı monist bir ontoloji, anti-Hegelcilik, "vitalist maddecilik", "radikal içkinlik" vb.

Diğer uçta ise insan sonrası düşünce bağlamında Deleuze ve Guattari'ye en sert eleştirileri yöneltmiş olan, "Siborg Manifestosu"nun yazarı Donna J. Haraway'i görüyoruz. Haraway, Deleuze'e yaklaşırken Braidotti'ninkinden epeyce farklı bir yöntem izliyor, Deleuze'ün kavramlarını ve fikirlerini bağlamlarından koparıp serbestçe kullanmak yerine belli bir metne biraz yakından bakmayı seçiyor. *When Species Meet* adlı kitabının açılış bölümünde, Haraway ilk bakışta Deleuzecü olduğu sanılabilecek bir kavram öne sürüyor: "ile oluş" ya da "ile olmak" (*becoming with*). Bu kavram "ben" denilen şeyin soyut, bağımsız, yalıtık bir varlık değil, somut, bu dünyaya gömülü, (vücudumuzdaki bakterilerden evde, işte, parkta, sokakta birlikte yaşadığımız hayvanlara uzanan bir ölçekte) başka canlılara bağımlı, onlarla birlikte olan bir varlık olduğunun

2 Rosi Braidotti, "Nomadic ethics", *The Cambridge Companion to Deleuze* içinde, yay. haz. Daniel W. Smith ve Henry Somers-Hall, Cambridge University Press, 2012, s. 170.

3 *İnsan Sonrası*'nın girişinde "öznellik konusu bu kitabın kalbinde yatmaktadır: İçinden geçtiğimiz derin dönüşümlere denk yeni toplumsal, etik ve söylemsel özne oluşum şemaları tasarlamak zorundayız" diyor Braidotti. Bkz. *İnsan Sonrası*, çev. Öznur Karakaş, Kolektif Kitap, İstanbul, 2014, s. 22.

altını çizmeyi amaçlıyor. Böylece Haraway bir noktada ister istemez kendi önerdiği "ile oluş" kavramıyla Deleuze ve Guattari'nin "hayvan-oluş" kavramları arasında karşılaştırma yapma ihtiyacı duyuyor ve *Bin Yayla*'nın "Yeğin-Oluş, Hayvan-Oluş, Algılanmaz-Oluş" başlıklı onuncu bölümünün eleştirel bir değerlendirmesine girişiyor. Burada şaşırtıcı olan, Haraway'in eleştirisinin sertliği ve duygusallığı:

> İstediğimiz şeyler bu kadar yakın dururken neden Deleuze ve Guattari'nin beni bu denli öfkelendirdiğini anlamak istiyorum. Deleuze'ün başka çalışmalarında sevdiğim çok şey olmasına rağmen, burada iki yazarın dünyevi ve sıradan olan her şeyi hor görmesinden ve (yazarların anti-Oidipusçu ve antikapitalist projelerini somutlaştırmak üzere çeşitli hayvanlara sayısız gönderme yapmalarına rağmen) gerçek hayvanlar karşısında derin bir merak ya da saygı yoksunluğundan başka bir şey bulamıyorum.[4]

Haraway Deleuze ve Guattari'ye iç içe geçen iki eleştiri yöneltiyor. Bir yandan, Deleuze ve Guattari sürekli hayvanlardan söz etseler de aslında hayvanlarla ilgilenmiyorlar, etten kemikten gerçek hayvanları umursamıyorlar, hayvan-oluş temelde bir insan girişimi. Diğer yandan, *Bin Yayla*'da normal ve anormal, sıradan ve sıra dışı arasında keskin bir karşıtlık var. Normal, sıradan, gündelik olan durmadan aşağılanırken olağanüstü, sıra dışı, istisnai olan yüceltiliyor. Haraway, sıradan ve sıra dışı arasındaki bu karşıtlığın Deleuze ve Guattari'nin hayvanlara bakışını da belirlediğine, sıradan olanı temsil eden evcil hayvanların (*Bin Yayla*'ya göre burjuvazinin ve devletin hayvanlarının, kurda karşı köpeğin) kitap boyunca aşağılandığına, sadece (Moby Dick gibi) idealize edilmiş sıra dışı hayvanların önemsendiğine dikkat çekiyor. Deleuze ve Guattari'nin bu idealize edilmiş, yüceltilmiş, dünyayla bağları koparılmış hayvanlarına karşı Haraway küçük ev köpeklerinden ve onları seven insanlardan yana tavır alıyor, "hayvan-oluş" fantezisinden farklı olarak kendi "ile oluş" kavramının bu "sıradan" dünyanın gerçek ilişkilerini ifade ettiğini vurguluyor.[5] Kısacası,

4 Donna J. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, 2008, s. 27. (Bu kitap henüz Türkçeye çevrilmedi. Türkçede güzel bir Haraway derlemesi için bkz. *Başka Yer, Donna Haraway'den Seçme Yazılar*, haz. ve çev. Güçsal Pusar, Metis, İstanbul, 2010.)

5 Haraway hızını alamayıp Deleuze ve Guattari'yi cinsiyetçilikle de suçluyor, *Bin Yayla*'da sıradan olanın uyandırdığı dehşete ve gerçek hayvanlar karşısındaki kayıtsızlığa kadın düşmanlığı ve yaşlanma korkusunun da eşlik ettiğini iddia ediyor (bkz. *When Species Meet*, s. 30). Deleuze ve Guattari, Kaptan Ahab için "Moby Dick'in yaşlı bir kadının küçük kedisi ya da köpeği gibi olmadığını", Lawrence için "kaplumbağa-oluşun duygusal ve evcil bir ilişkiyle ilgisinin

Braidotti Deleuze'ü kendi düşüncesi için vazgeçilmez bir kaynak olarak görürken Haraway Deleuze ve Guattari'yi baş düşman ilan ediyor.[6]

Aynı filozofun insan sonrası düşünce bağlamında epeyce yakın duyarlılıklar ve kaygılar taşıyan iki yazar tarafından bu kadar farklı yorumlanmasını nasıl açıklayabiliriz? Braidotti'nin ve Haraway'in Deleuze okumaları birbirinden nasıl bu kadar farklı olabiliyor? Gerilimi daha net ortaya koymamızı sağlayacak iki noktaya dikkat çekeyim. İlk olarak, az önce de söylediğim gibi, Braidotti ve Haraway Deleuze'e farklı yöntemlerle yaklaşıyorlar. Braidotti kendi düşüncesi çerçevesinde Deleuze'ün kavramlarını serbestçe dolaşıma sokarken aslında metinleri okumuyor, çok fazla metne gönderme yapıp hiç yakın okuma yapmamak Braidotti'nin yazım tarzının temel özelliklerinden biri.[7] Dolayısıyla düşünceler neredeyse çağrışımsal olarak birbirlerine bağlanıyorlar, Deleuzecü öğeler hiçbir direnç göstermeden sorunsuzca Braidotti'nin ördüğü feminist posthümanist söyleme ekleniyorlar.[8] Haraway ise Deleuze ve Guattari'ye biraz daha yakından bakmaya kalkıyor. Muhtemelen Haraway *Bin Yayla*'yı okumaya başlarken büyük bir düşmanla karşılaşmayı beklemiyor, aksine kendine güçlü bir müttefik bulabileceğini düşünüyor. Aslında Deleuze'ü Braidotti için çekici hale getiren unsurlar onu rahatça Haraway için de çekici kılabilirdi. Dağılmış, parçalanmış, göçebe bir öznellik anlayışının nasıl nihilizme değil de yeni bir politik aktivizme götüreceği sorusu Braidotti kadar Haraway'in de sorusu.[9] Ama Haraway Deleuze ve Guattari'nin metinlerine biraz yakından baktığında bu sorunun yanıtını bulmak yerine hayvanlarla gerçekten ilgilenmeyen, sıradan olanı aşağılayan yazarların elinden çıkma, kadın ve yaşlı düşmanı unsurlar

olmadığını" söylüyorlar (*Mille Plateaux*, Minuit, Paris, 1980, s. 299). Haraway'in suçlamaları bu satırlara dayanıyor.

6 "Bayanlar, baylar, düşman karşınızda duruyor!" (*When Species Meet*, s. 27).

7 Yakın okuma yapmamak Braidotti'ye özgü bir özellik değil. Çağdaş Fransız filozoflarını birkaç kısa alıntıdan yola çıkarak sahiplenmek ya da reddetmek yaygın bir pratik. İnsan sonrası durum ya da posthümanizm üzerine yazılmış olup da *Kelimeler ve Şeyler*'in "insanın ölümünü ilan eden" son satırlarının alıntılanmadığı bir kitap bulmakta zorlanabilirsiniz örneğin. Ama aynı bağlamda ayrıntılı bir Foucault okuması sunan bir kitap bulmakta daha da çok zorlanırsınız.

8 *İnsan Sonrası*'ndan birkaç örnek: "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" (s. 78); "Deleuze bu yaşamsal enerjiden büyük hayvan ya da kozmik 'makine' diye bahseder, ancak burada mekanik yahut faydacı bir yaklaşım yoktur [...]" (s. 98); "Özdeşleşmeme, aşina olunan düşünme ve temsil biçimlerinin, yaratıcı alternatiflere yol vermek üzere yitirilmesini içermektedir. Deleuze buna aktif 'yersiz yurtsuzlaşma' derdi" (s. 100).

9 Haraway'in metinlerinde bu soru farklı şekillerde tekrar tekrar gündeme geliyor. Örneğin, "Siborg Manifestosu"ndan bir cümle: "Ne tür politikalar kısmi, çelişik, daimi olarak tamamlanmamış kişisel ve kolektif benlik inşalarını kucaklayıp yine de inançlı, etkili –ve, ilginçtir, sosyalist feminist– kalabilir?" (*Başka Yer*, s. 58).

barındıran dehşet verici bir söylemle karşılaşıyor. "Biraz yakından baktığında" diyorum çünkü Haraway'in de ayrıntılı bir okuma yaptığını söylemek zor. Yaptığı alıntılardan ve yönelttiği eleştirilerden anlaşıldığı kadarıyla, Haraway *Bin Yayla*'nın oluşlarla ilgili onuncu bölümünün başlarını (aşağı yukarı ilk yirmi sayfasını) hızlıca okumuş.[10] Bu kadarı Haraway'i dehşete düşürmeye yetiyor. Etik duyarlılıkları ve politik doğruculuğu (belki felsefi yaratıcılık karşısındaki kayıtsızlığı) Haraway'in okumaya devam etmesine izin vermiyor. Deleuze'ün metinlerine şöyle bir bakmak potansiyel bir müttefiki tehlikeli bir düşmana dönüştürmeye yetiyor. Deleuze ancak okunmadığında, uzakta tutulduğunda insan sonrası düşünce için verimli bir kaynak olabilirmiş, yoksa görmek istemediğimiz bir şey açığa çıkacakmış gibi.

İkinci olarak, Braidotti'nin sahiplendiği Deleuze'le Haraway'in yerden yere vurduğu Deleuze aynı Deleuze değil. Braidotti ve Haraway Deleuze'de aynı şeyi görmüyorlar (ya da aynı şeye bakmıyorlar). Braidotti'nin Deleuze'ü Spinozacı bir içkinlik filozofu. Bu "neşeli" Deleuze, monist ontolojisi ve radikal içkinlik felsefesiyle metafizik düalizmlerin ve evrenselci aşkın insan modellerinin dışında yeni düşünce alanları açıyor. Vitalist maddeciliğiyle bizi insanmerkezciliğin ötesine taşıyor, insanın dünyayla ve yaşamla (*zoe*'yle) bağlarını yeniden kuruyor. Olumlayıcı yaklaşımıyla bizi göreciliğe, nihilizme, sinizme düşmekten, nostaljiye, melankoliye kapılmaktan kurtarıyor. Haraway'in Deleuze'ü ise bambaşka biri, dünyayla ilgilenmeyen, yeryüzünden kopuk bir filozof. Bu "karanlık" Deleuze, Haraway'in deyimiyle "bir yüce felsefesi" öneriyor.[11] Sıradan insanların sıradan hayatlarını küçümseyen, ev köpekleriyle ya da kedilerle kurduğumuz gündelik duygusal yakınlığı önemsemeyen hatta aşağılayan, hayvanlarla ancak belli bir yüce deneyimini tetikledikleri ölçüde ilgilenen, bu dünyada karşımıza çıkan etten kemikten hayvanlara değil de Melville ya da Lawrence'ın metinlerindeki kurgusal hayvanlara yönelen, dolayısıyla bu dünyanın hepimiz için daha yaşanılır bir yer olmasına en küçük bir katkı sağlamayacak seçkinci bir filozof.

10 Haraway bu kısım dışında *Bin Yayla*'nın Freud'la ilgili ikinci bölümünün ilk satırlarını da alıntılıyor ve kurt adam vakasının tartışıldığı bu ikinci bölümdeki kurt-köpek karşıtlığına dikkat çekiyor (bkz. *When Species Meet*, s. 28-29). Ama yine ayrıntılı bir okuma ve yorumlamadan çok yüzeysel bir gönderme söz konusu.

11 *When Species Meet*, s. 28. Neşeli Deleuze – karanlık Deleuze ayrımını "Karanlık Deleuze" başlıklı bir kitap yazmış olan Andrew Culp'tan alıyorum (bkz. *Dark Deleuze*, University of Minnesota Press, 2016). Culp'ın neşeli Deleuze'ü Braidotti'nin Deleuze'üne epeyce benziyor, ama Deleuze'deki olumsuz öğeleri, gizli karşıtlıkları keskinleştirerek ortaya çıkardığı ve sahiplendiği yıkıcı, karanlık Deleuze Haraway'i dehşete düşüren Deleuze'le ancak kısmen örtüşüyor.

Bu iki Deleuze portresi arasındaki uzaklık sadece Deleuze'ün metinleriyle kurulan ilişkinin farklı yüzeysellik ya da yoğunluk derecelerinde olmasıyla açıklanabilir mi? Braidotti'nin Deleuze'de Spinozacı bir olumlama felsefesi görmesi Deleuze'ü yakından okumamasından mı kaynaklanıyor, Haraway'in karanlık Deleuze'ü metinlere baktığımızda karşımıza çıkan gerçek Deleuze mü? Yoksa bir şekilde Deleuze düşüncesi bu iki bağdaşmaz portrenin, bu iki çelişik imgenin üretilmesini mümkün kılan iç gerilimler, çatışan katmanlar mı barındırıyor? İki Deleuze yorumunun karşı karşıya getirdiği unsurlar Deleuze düşüncesinin farklı boyutlarına mı ait? Deleuze ve insan sonrası arasındaki ilişkiyi netleştirmek istiyorsak işte bu soruların peşine düşmemiz gerek. Braidotti ve Haraway'in Deleuze konusundaki anlaşmazlığı basit bir yorum farkından çok Deleuze düşüncesinin insan sonrası durumla ilişkisinin karmaşıklığının bir göstergesi. Yapmamız gereken şey elbette bir kez daha Deleuze'ün metinlerine dönmek, dehşet verici olana biraz daha yaklaşmak. Kimin haklı kimin haksız olduğu konusunda son sözü söylemek için değil anlamak için biraz daha yakından bakmak. Olabildiğince Haraway'in gösterdiği alerjik tepkileri göstermemeye, Haraway'in göstermediği felsefi ilgiyi göstermeye çalışmak. Sonunda ortaya Haraway'in gördüğünden daha da korkunç bir manzara mı çıkacak, biz de Haraway gibi Deleuze'e öfkelenecek miyiz, yoksa göz ardı ettiğimiz bir felsefi olanağı, Deleuze'e özgü bir insan sonrası düşünce hattını mı keşfedeceğiz? Henüz bilmiyoruz.

Deleuze'ün Virtüel *Ethica*'sı

Bin Yayla'nın "hayvan-oluş" üzerine pasajlarında Haraway'i böylesine öfkelendiren ve irkilten şey neydi? Haraway bu kitabın bir biyoloji kitabı olmadığını biliyordu, psikanalize yoğun eleştiriler yönelten, edebiyata, müziğe, antropolojiye bolca göndermesi olan ve okuma alışkanlıklarımızı sarsacak ölçüde deneysel bölümler içeren bir felsefe kitabı okumakta olduğunun farkındaydı. Böyle bir felsefe kitabının etten kemikten hayvanlarla ilgilenmek zorunda olmadığını da biliyordu. Yine de gündelik ve sıradan olanın bu denli küçümsenmesinde (en azından *Bin Yayla*'nın Haraway'de gündelik olanın küçümsendiği izlenimini uyandıran bu kadar çok pasaj barındırmasında) rahatsız edici bir yan vardı. Neydi bu yan? Haraway bunu açıkça söylemiyor, daha doğrusu açıkça söyleme gereksinimi duymuyor, çünkü Haraway'in gözünde gündelik ve sıradan olanın, kedilerin ve köpeklerin dolaylı biçimde bile olsa, deneysel bir felsefi söylem içinde bile olsa küçümsenmesi ya da aşağılanması tartışmasız bir sorumsuz-

luk göstergesi.[12] Rahatsız edici olan, Deleuze ve Guattari'nin hayvanlardan, sıradan insanlardan ve yaşlı kadınlardan böyle sorumsuzca, etik dışı biçimde, düpedüz ahlaksızca söz edebilmesi. Haraway'i dehşete düşüren şey Deleuze ve Guattari'nin ahlaksızlığı. Etten kemikten hayvanları merak etmemek, onlara ilgi göstermemek bir yere kadar kabul edilebilir belki, ama ev köpeklerini ve onları seven sahiplerini küçümsemek asla kabul edilemez.[13]

Burada bir tuhaflık var, çünkü Deleuze'ün ahlakla değilse bile etikle yakından ilgilendiğini, düşüncesinin bir çeşit etik kaygı taşıdığını yadsıyamayız. Hatta Braidotti Deleuzecü etiğin ana hatlarını çizdiği, az önce de gönderme yaptığım yazısına şu cümleyle başlıyor:

> Deleuze'ün etiğe gösterdiği ilgi –hem Spinoza düşüncesi üzerine özel monografileri, hem yapıtı boyunca olumlayıcı göçebe ontolojinin etik içerimleriyle kapsamlı biçimde ilgilenmesi– onun felsefesinin çekirdeğini oluşturur.[14]

Deleuze'ün etiği onun felsefesinin çekirdeğini oluşturuyorsa Deleuze hayvanlar hakkında nasıl böyle umursamazca, ahlaksızca konuşabiliyor? Deleuze'ün etiği canlılara, hayvanlara (özellikle evcil hayvanlara ama belki bütün hayvanlara), insanlara (özellikle sıradan yaşlı kadınlara ama belki bütün insanlara) duyarsız olan bir etik mi? Böyle bir etik olabilir mi? Sıradan olana duyarsız olan, gündelik olanı küçümseyen seçkinci, elitist, aristokrat bir etik ya da sahte-etik mi öneriyor bize Deleuze?

Çok genel bir yöntemsel probleme işaret edelim. Braidotti kendiliğinden açık bir şey hakkında konuşur gibi Deleuze "etiğinden" (ya da "Deleuzecü" etikten) söz etmekte sakınca görmüyor. Oysa Deleuze'ün, etik hakkında, ahlak hakkında ve bu ikisi arasındaki farklar hakkında söyleyecek şeyleri olduğu tar-

12 "Siborg Manifestosu" hazzı ancak sorumlulukla birlikte düşünebiliyor: "Bu metin, sınırların karışmasından alınan *hazzın* ve bu sınırların inşa edilmesindeki *sorumluluğun* lehine bir sav ileri sürmektedir" (*Başka Yer*, s. 47, italikler yazara ait). Bu manifestonun açıkça üstlenilen ironik tavrı hayvanlar üzerine "sorumsuz" bir söyleme tahammül edemiyor (Haraway'in kendisi manifestosunu "ironik bir hayal" olarak sunuyor, ama bir metnin ironik olduğunu açıkça söylemesi ironinin belki de tek yasasına, ironik olduğunu en azından bir süreliğine saklama zorunluluğuna ters değil mi?).

13 Deleuze *Abécédaire*'in A harfinde köpek havlamasının "hayvanlar aleminin utancı" olduğunu söylüyor ve yine evcil hayvanlarla sahipleri üzerine acımasız yorumlar yapıyor. Haraway bu söyleşiyi dinlemiş olsaydı muhtemelen *Bin Yayla*'yı eleştirirken bundan söz ederdi. (Öte yandan aynı *Abécédaire*'in M harfinde yaşlılıkla ilgili hiç de korku dolu ya da aşağılayıcı olmayan şeyler söylendiğini belirtelim. İleride bu konuya döneceğim.)

14 Braidotti, "Nomadic ethics", *age*, s. 170.

tışma götürmese de bağımsız bir kitap olarak kendi *Ethica*'sını yazmadığını biliyoruz. Deleuze'ün etikle ilgili düşüncelerini ancak farklı kitaplarında dağınık olarak bulmak mümkün. Braidotti'nin de vurguladığı gibi, Deleuze, bir yandan Spinoza (ama onun yanı sıra Nietzsche, Hume, Leibniz, Foucault...) üzerine yazarken sık sık etikten söz ediyor.[15] Diğer yandan, virtüellikten organsız bedene, minörlükten yersizyurtsuzlaşmaya, Deleuze felsefesinin (Braidotti'nin deyimiyle "olumlayıcı göçebe ontolojinin") birçok temel kavramı doğrudan etikle ilişkilendirilmedikleri yerlerde bile hep gizli bir etik boyut taşıyormuş izlenimi uyandırıyorlar. Elimizde son derece dağınık bir malzeme var ve belli bir bağlamda, bir konuşmanın, bir kitabın ya da şu an olduğu gibi bir makalenin söylemsel uzamında "Deleuze etiği" gibi bir şeyin karşımıza çıkabilmesinin koşulu bu dağınıklık karşısında çoğu zaman farkında bile olmadan üstlenilen bir dizi okuma tercihi ve felsefi varsayım. Örneğin, Braidotti bu konuda hiçbir gerekçe göstermeksizin Deleuze'ün Spinozacılığını onun Leibnizciliğine ya da Stoacılığına tercih ediyor, sürdürülebilirliğe (*sustainability*) ilişkin kaygıyı Deleuze etiğinin merkezine yerleştiriyor.[16] Bu tür tercihler ve varsayımlar kaçınılmaz. Deleuze etiğinden söz edebilmek için, elimizdeki metinlere dayanarak Deleuze'ün yazmadığı ama yazmış olabileceği virtüel bir *Ethica*'nın izini sürmeye, bunun için de tercihler yapmaya, başka pasajları ikinci plana atmak pahasına belli pasajları öne çıkarmaya, farklı dönemlere ait metinler arasında bağ kurma ya da kurmama konusunda kararlar almaya mahkumuz.

Deleuze'ün başkaları üzerine yazarken ya da kendi adına konuşurken etikten söz ettiği yerleri aynı konuya yönelik farklı bakış açıları gibi düşünecek olursak, asıl mesele doğru bakış açısını bulmak, diğer bakış açılarını kapsayacak, onları temellendirmese bile açıklayacak, anlaşılır kılacak ayrıcalıklı bakış açısına yerleşmek. Görebildiğim kadarıyla, bizi Deleuze'ün virtüel *Ethica*'sına götürecek bakış açısı Braidotti'nin varsaydığının aksine Deleuze'ün Spinoza ya da Nietzsche üzerine yazdıklarında saklı değil. Deleuze etiğinin merkezine giden yolun özellikle Deleuze'ün 1969 tarihli bir kitabının, *Anlamın Mantığı*'nın etikle ilgili kısımlarından geçtiğini düşünüyorum. *Anlamın Mantığı*'nda, bu kez Stoacılık maskesi altında, "Stoacı ahlak" kılığında karşımıza çıkan etik, diğer kitapların sunduğu manzaranın bir parçasına indirgenmeyecek, tersine

15 Deleuze hiçbir zaman incelediği filozofları özetlemekle yetinmiyor, onları bir maske gibi kullanarak, onların ağzından kendi düşüncelerini de dile getiriyor. Bu yüzden, Deleuze'ün örneğin Spinoza etiği hakkında söyledikleri Deleuzecü bir etik için de ipuçları taşıyor.

16 Bkz. "Nomadic ethics", s. 190-194.

manzaranın bütünlüğünü sezmemizi mümkün kılacak kapsayıcı bir yaklaşım sergiliyor. Burada Deleuze'ün Spinoza ve Nietzsche üzerine yazdıklarından devşirerek sistemleştirebileceğimiz, iyi karşılaşmalara dayalı olumlayıcı etiğin ötesinde, "başa gelene layık olmaya" dayalı bambaşka bir etik var. Yer yer epeyce karanlık bir hava da taşıyan bu "Stoacı" etik hem Deleuze'ün yapıtının farklı yerlerinde ve anlarında etik hakkında söylediklerini ortak bir zeminde düşünebilmemizi, hem de "hayvan-oluş" gibi bir kavramda Haraway'i rahatsız eden, öfkelendiren şeyin ne olduğunu kavramamızı sağlayacak.[17]

Bundan sonra *Anlamın Mantığı*'nın bakış açısına yerleşerek Deleuze etiğinin beş ayırt edici özelliğini gözden geçireceğim ve bu özelliklerin her birinden çıkacak sonuçlara işaret edeceğim.

Birinci Özellik: Olayı Kazadan Ayırmak

Anlamın Mantığı bir etik kitabı gibi başlamıyor. Deleuze kitabın ilk bölümleri ya da dizileri[18] boyunca ontolojik bir ayrımı belirgin kılmaya, cisimsel nesnelerle cisimsel olmayan (Deleuze'ün deyimiyle "cisimsiz") olayları birbirinden ayırmaya çalışıyor. Bir yanda fiziksel nesneler ve bu nesnelerin somut özellikleri, cisimsel şey durumları var, diğer yanda ise cisimsiz olaylar, şeylerin başına gelen ama onlarla karışmayan saf olaylar... Bu ontolojik ayrıma dilsel ayrımlar karşılık geliyor: Konuşurken cisimlere ve özelliklerine isimler ve sıfatlarla, olaylara ise fiillerle, özellikle de mastarlarla işaret ediyoruz. Deleuze'ün olay-cisim ayrımını hissettirmek için başvurduğu birkaç örneğe bakalım. Bir yanda dönüşümler geçiren, büyüyen, küçülen, bir halden diğerine geçen bir cisim/beden olarak Alice var, diğer yanda büyümek ve küçülmek olayları. Bir yanda et ve neşter, bir şey durumu olarak neşterin ette açtığı yara var, diğer yanda kesmek ve kesilmek olayları. Bir yanda ağaç ve yeşillik niteliği var, diğer yanda yeşermek olayı. Bir yanda savaşan, yorulan, yaralanan, ölen, öldüren, cesur ya

17 Deleuze yorumcularının etikle ilgili konuları ele alırken genellikle Deleuze'ün Spinoza ve Nietzsche okumalarından yola çıktıklarını söylemek yanlış olmaz. Braidotti örneğinde bunu gördük. Ama *Anlamın Mantığı*'ndan yola çıkan okumalar da var. İlginç bir örnek için bkz. Levi R. Bryant, "The Ethics of the Event: Deleuze and Ethics without Αρχή", *Deleuze and Ethics* içinde, yay. haz. Nathan Jun ve Daniel W. Smith, Edinburgh University Press, 2011, s. 21-43. "Makine-yönelimli ontolojisiyle" nesne-yönelimli ontolojinin Deleuzecü kanadını temsil ettiğini söyleyebileceğimiz Bryant, bu yazıda *Anlamın Mantığı*'ndaki olay anlayışını gözden geçirerek Deleuze etiğinin bütün durumlara uygulanabilecek kurallar koymak yerine problem odaklı düşünmeye dayandığını öne sürüyor. Bryant'ın yorumu *Anlamın Mantığı*'na dayansa da problem-çözüm ilişkisine odaklandığı ölçüde burada üzerinde duracağım olay-cisim ayrımını ikincilleştiriyor.

18 Deleuze *Anlamın Mantığı*'nda dizisel bir yapısalcılık geliştiriyor ve buna uygun olarak kitabın her bir bölümünü paradokslardan oluşan bir dizi gibi tasarlıyor.

da korkak, etten kemikten askerler var, diğer yanda savaş meydanının üstünde süzülen, varlığı asla savaşanlarınkiyle karışmayan cisimsiz savaş olayı.[19] İlk bakışta, anlaması epeyce zor bir ayrım bu. Kuşkusuz, büyümek gibi bir olayı büyüyen bir şeyi gözümüzde canlandırmadan kavramamız olanaksız. Kesmek kesici bir şeyin kesilebilir bir başka şey üzerindeki etkisi olduğu ölçüde kesmek olayı en az iki cisimsel şeyin karşılaşmasını gerektiriyor. Savaşmak olayı savaş meydanından, savaşanlardan, savaşın açtığı yaralardan bağımsız düşünülemiyor vb. Ama Deleuze olayların cisimlerden bağımsız olarak varolamayacağını kabul etse de olayda bir indirgenemezlik olduğunu vurguluyor ve dili (önermelerimizin anlamını) tam da bu indirgenemezliğin mümkün kıldığını öne sürüyor.

Deleuze *Anlamın Mantığı*'nın yarısından fazlasını olayın cisimler ve dille ilişkisi üzerine tartışmalara ayırdıktan sonra beklenmedik bir hamle yapıyor ve olayların indirgenemezliğine dayalı bu ontolojinin etik sonuçlarını araştırmaya başlıyor. *Anlamın Mantığı*'nın özellikle yirminci, yirmi birinci ve yirmi ikinci dizileri, taslak halinde de olsa, olay odaklı bir etiğin neye benzeyebileceğini gösteren bir tablo çiziyor. Stoacı olduğu söylenen ve cisimsel şeyleri değil olayları istemeye dayanan yepyeni bir etikle karşı karşıyayız. Bu etiğin ilk ayırt edici özelliği olayı olay olarak istemeye dayanması:

> "Stoacı ahlak olayla ilgilidir; olayı olay olarak istemeye, yani başa geleni başa gelen olarak istemeye dayanır.[20]

Önce "Stoacı ahlak" ifadesi üzerinde duralım. Bu ifade iki bakımdan da yanıltıcı. İlk olarak, Deleuze'ün anladığı haliyle Stoacı ahlak tam Stoacı değil. Deleuze Stoacı ahlaktan söz eder gibi görünse de aslında kendi olay ontolojisini devam ettirecek bir etik ortaya koymayı hedefliyor ve Stoacılığı bu çerçevede kullanıyor. Tarihsel olarak, Stoacı ahlakın Deleuze'ün yorumundaki gibi olayla cisimler arasındaki ontolojik ayrıma dayandığını, bu ayrımdan türediğini ve temelde "olayı olay olarak istemeye" odaklandığını söylemek

19 Örnekler için *Anlamın Mantığı*'nın birinci, ikinci ve on beşinci dizilerine bkz. Deleuze'ün cisimlere ya da şeylere hep isimlerle (Alice, et, neşter, ağaç, askerler vb.), olaylara ise mastarlarla (büyümek, küçülmek, kesmek, kesilmek, yeşermek vb.) gönderme yaptığını görüyoruz. Savaş (*guerre*) bu kuralı bozuyor. Bu istisnai durumu sadece savaşmak fiilinin (*guerroyer* ya da *batailler*) Fransızcada "savaş yapmak" (*faire la guerre*) kadar yaygın kullanılmamasına bağlıyorum. Dolayısıyla biz Türkçede rahatça savaş yerine savaşmak da diyebiliriz.

20 *Anlamın Mantığı*, çev. Hakan Yücefer, Norgunk, İstanbul, 2015, s. 163.

epeyce zor. Stoacı ahlak denince hemen aklımıza gelen özellikler (bağımsız ve dayanıklı olmak, en zor durumda bile ruh dinginliğini korumak, acılara teslim olmamak, ilkelerinden vazgeçmemek, hatta bir çeşit kadercilik) Deleuze'ün çizdiği çerçevede etkili olmaya devam etseler de artık bambaşka anlamlar taşımaya, bambaşka bir düzlemde işlemeye başlayacaklar.[21] İkinci olarak, Deleuze'ün anladığı haliyle Stoacı ahlak tam bir ahlak da değil. Deleuze başka kitaplarında etik ve ahlak arasında açıkça karşıtlık kursa da *Anlamın Mantığı* boyunca bu iki kavram arasında net bir ayrım yapmıyor, ahlak derken de daha çok başka kitaplarında etik adını verdiği şeyi kastediyor gibi görünüyor. İki kavramın yer değiştirebilir olduğunun bir göstergesi Deleuze'ün Stoacı ahlakın aynı zamanda bir "mim etiği" olduğunu rahatça söyleyebilmesi. (Deleuzecü etiğin ikinci özelliğini incelerken bu konu üzerinde daha çok durma fırsatımız olacak.)

Peki etiğin ya da ahlakın olayla ilgili olması ne anlama geliyor, olayı olay olarak istemek, başa geleni başa gelen olarak istemek ne demek? Her şeyden önce, başa gelen şeyler istemenin nesnesi olabilirler mi? Biz istesek de istemesek de zaten başımıza gelmiş olan şeyleri, seçmediğimiz ama maruz kaldığımız şeyleri nasıl isteyebiliriz? Olay zaten başa gelense olayı istemekten söz etmek saçma değil mi? Başa geleni istemek başa gelene boyun eğmek mi demek, Deleuze'ün betimlediği etik yaklaşım sıradan bir kaderciliğin dolambaçlı ifadesinden mi ibaret?

Devam edebilmek için terimleri netleştirmemiz gerek. Az önce okuduğumuz cümle ("olayı olay olarak istemek, *yani* başa geleni başa gelen olarak istemek...") Deleuze için "olay" ve "başa gelen" ifadelerinin aynı anlamı taşıdığı izlenimini uyandırıyor olsa da *Anlamın Mantığı*'nın başka pasajları bu ikisini birbirinden ayırıyor. Olayı olay olarak istemenin tam da olayı başa gelenle karıştırmamaya dayandığını yavaş yavaş kavramaya başlıyoruz:

> Olay başa gelen (kaza) değildir; o, başa gelende bize işaret yollayan ve bizi bekleyen saf ifade-edilendir. [...] Bousquet şunu da söyler: "Kendi acılarının insanı

21 Burada *Anlamın Mantığı*'nda Stoacılar hakkında söylenenlerin tarihsel değerini tartışmayacağım. Yalnızca Deleuze'ün yorumlarının ve aşırı-yorumlarının Stoacıların metinleriyle doğrudan bir karşılaşma ve hesaplaşmadan çok Fransızcadaki iki başka önemli Stoacılık yorumuna dayandığını belirteyim. Bkz. Emile Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, 1997 (ilk basım 1908); Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, 1953. *Anlamın Mantığı*'nın Stoacılığıyla ilgili olarak bkz. Sean Bowden, *The Priority of Events, Deleuze's* Logic of Sense, Edinburgh University Press, 2011 ("The Stoics – Events and Sense" başlıklı bölüm).

> ol, onların kusursuzluğunu ve görkemini ete kemiğe büründürmeyi öğren." Bundan fazlası söylenemez, asla bundan fazlası söylenmedi: başımıza gelene layık olmak, yani ondaki olayı istemek ve ortaya çıkarmak, kendi olaylarının çocuğu olmak ve böylece tekrar doğmak, kendine bir doğum daha yaratmak, bedensel doğumundan kopmak."[22]

Olayı istemekle başa geleni istemek aynı şey değil, çünkü başa gelen her şey olay değil. Olayı istemek tam da başa gelende saklı olan olayı açığa çıkarmaya dayanıyor. "Başa gelene layık olmak" başa gelen her şeyi olduğu gibi kabullenmek değil, başa gelenden, Deleuze'ün tuhaf biçimde "kaza" dediği şeyden olayı çekip çıkarmak ve onu istencin nesnesine dönüştürmek.

Neden kaza? Deleuze, bir yerde Novalis'in ideal Protestanlık ve gerçek Luthercilik arasındaki ayrımını tartışırken şöyle diyor: "ayrım iki çeşit olay arasında değil, doğası gereği ideal olan olayla olayın bir şey durumundaki uzay-zamansal gerçekleşmesi arasındadır. *Olay* ve *kaza* arasında".[23] Başa gelen ya da kaza olayın bir şey durumunda, belli bir yerde, belli bir zamanda gerçekleşmesi demek. Kesmek ve kesilmek belli bir yer ve zamanda belli bir neşter ve etin gerçekleştirdiği olaylar. Ama bu gerçekleşme olayı tüketmiyor, kesmek ve kesilmek olayları neşter eti kestiğinde tükenmiyorlar. Her başa gelen cisimde iz bırakırken (yara açarken) olayı saklıyor. Yaranın acısı olayın üzerini örtüyor. Başımıza gelen şeyler daima cisimseller ve cisimselliklerinin dolaysız şiddetini taşıyorlar. Neşter etimizi kesiyor ve canımız yanıyor, savaş insanların ölümüne yol açıyor ve bizi dehşete düşürüyor. Savaş ve yara gibi yıkıcı etkiler taşımayan örneklerde bile bir şiddet var, güzel bir şeyle karşılaştığımızda da alışkanlıklarımızı sarsan bir şiddete maruz kalıyoruz. Güzel ya da çirkin, sevinçli ya da kederli, başımıza gelenlerin cisimsel etkileri istencimizi bir mıknatıs gibi kendilerine çekiyorlar.

Deleuze'ün anladığı haliyle Stoacı ahlakın büyük önermesi şu: Başımıza gelenler *daima* cisimsel olsalar da *sadece* cisimsel değiller. Etimiz kesilirken kesilmek olayı da başımıza geliyor, savaşta insanlar ölürken saf bir olay olarak savaşı da hissediyoruz. Deleuze'ün deyimiyle "başımıza gelene layık olmak" ya da Bousquet'nin deyimiyle "kendi acılarımızın insanı olmak" başımıza gelen karşısında kaderci bir boyun eğiş değil, başımıza gelen şeyin olaysal yanını, başımıza gelendeki olayı istemek. Olayı kazadan ayırmak. Yarayı değil kes-

22 *Anlamın Mantığı*, s. 169.
23 *Anlamın Mantığı*, s. 72 (italikler Deleuze'e ait).

mek ve kesilmeyi, insanların ölmesini değil savaşmak olayını istemek. Dahası, kesmek ve kesilmeyi yaranın acısını unutacak denli istemek, savaşı isteyerek savaşanların cisimselliğinden kopmak.

Bu yüzden Deleuze olayı istemenin aynı zamanda onu seçmek anlamına geldiğini söylüyor.[24] Elbette başımıza gelenleri biz seçmiyoruz. Olacak olanları öngörmek, onlara yön vermek bir yere kadar elimizde olsa bile başımıza gelen hiçbir şeyi tam olarak biz belirlemiyoruz. Ama Deleuze'e göre, başa gelenden ya da kazadan olayı çekip çıkarmak, başa gelenin cisimsel şiddetine teslim olmayıp cisimsiz olayın çağrısına karşılık vermek bizim elimizde. Olayı olay olarak istemek belli olayların olmasını (dolayısıyla başka olayların da olmamasını) istemek değil, bazı olayları seçerek istencimizin nesnesi yapmak değil. Olayı olay olarak istemek ne olursa olsun bütün olayları belli durumlarda gerçekleşmelerinden, cisimsel edimselleşmelerinden, şeylerde ete kemiğe bürünmelerinden bağımsız olarak istemek demek. Belli bir olayı değil olayı seçmek. Deleuze'ün bedensel doğumun ötesinde ikinci bir doğum, olaysal ya da cisimsiz bir doğum olarak sunduğu şey işte bu. Olayları cisimsel edimselleşmelerine indirgemeden olaysallıkları içinde istemek. İnsanların ölü bedenlerini değil savaşmak olayını seçmek.

Ahlak ya da etik konularında düşünürken ister istemez neyi seçip neyi seçmememiz gerektiği üzerine kafa yorarız. Hiçbir koşulda yalan söylememeli miyim, yoksa bazı durumlarda yalan söylemeyi seçebilir miyim? Beş insanı kurtarmak için bir insanın ölümüne izin vermeyi seçer miydim? Peki beş politikacıyı kurtarmak için bir çocuğun ölümüne izin vermeyi seçer miydim? vb. Bu tür kalıplaşmış örnekler üzerinden, başımıza gelecek olanları *henüz başımıza gelmeden* tartmaya, olası eylemlerimizin dayanaklarını ve sonuçlarını hesap etmeye, neyin başımıza gelmesini istediğimizi önceden saptamaya çalışırız.[25] Oysa Deleuze seçim yapmaktan söz ederken başa gelebilecek olanlar arasından yapılacak bir seçimi kastetmiyor. Başa gelmiş olan ne olursa olsun ondaki olayı çekip çıkarmaktan, başa gelenden değil olaydan yana olmaktan söz ediyor. Deleuze'ün olay odaklı etiği bize o kadar yabancı ki olayı istemenin,

24 Aslında Deleuze üç farklı işlemden söz ediyor: kavramak/anlamak, istemek ve temsil etmek. Ama temsil etmek aynı zamanda seçmek demek: "Stoacı bilge bu şekilde olayı yalnız kavramak ve istemekle kalmıyor, aynı zamanda *onu temsil ediyor ve dolayısıyla seçiyor* ve bir mim etiği zorunlu olarak anlamın mantığını devam ettiriyor" (*Anlamın Mantığı*, s. 167, italikler Deleuze'e ait).

25 Bu standart örneklerle Deleuze'ün örnekleri arasındaki farkları ileride ayrıntılı olarak ele alacağım.

şey durumunu değil olayı seçmenin ne olduğunu hayal etmekte bile zorlanıyoruz. Üstelik Deleuze neden olayı istemenin bu denli önemli olduğu, neden olayın etiğin merkezinde yer alması gerektiği sorusuna hiçbir zaman açıkça yanıt vermiyor. *Anlamın Mantığı*'nın etikle ilgili dizilerini okuduğumuzda olayı istemenin önemiyle ilgili bir sezgi kazanıyoruz belki, ama sezginin ötesinde net bir yanıt elde edemiyoruz.

Bütün bu ayrımları hesaba katarak şimdiden Haraway'in *Bin Yayla*'ya yönelttiği eleştirileri gözden geçirmek mümkün. *Anlamın Mantığı*'yla *Bin Yayla* arasında on bir yıllık bir zaman dilimi olsa da *Bin Yayla*'da "hayvan-oluş", "kadın-oluş" ve "çocuk-oluş" hakkında söylenenlerin Deleuzecü-Stoacı etik çerçevesinde okunabileceğini ve bu yolla Haraway'in eleştirilerine karşılık verilebileceğini düşünüyorum. Üç nokta üzerinde durabiliriz:

1) Deleuze ve Guattari'nin defalarca anımsattığı gibi, hayvan-oluş saçlarımın beyazlaması ya da karnımın acıkması türünden cisimsel, fiziksel bir dönüşüm değil. Hayvanı taklit ederek, ona benzemeye çalışarak bir şey durumundan diğerine (insandan hayvana) geçmek, başka bir şeye dönüşmek, köpek gibi havlamak ya da kedi gibi miyavlamak değil burada söz konusu olan. Hayvan-oluş hayvan olayını, bir hayvanı o tekil hayvan yapan olaylar dizisini katetmek demek. Olayı kazadan ayırmak, havlamayı havlayan köpekten, ulumayı uluyan kurttan ayırmak. O halde, Haraway'in *Bin Yayla*'da etten kemikten hayvanlarla ilgilenmeyip idealize edilmiş hayvanların büyüsüne kapılma olarak okuduğu şey aslında hayvanın olaysal yanını cisimsel yanından ayırmaya dayalı bir strateji. Deleuze ve Guattari sıradan şey durumlarıyla sıra dışı şey durumlarını değil şey durumlarıyla olayları birbirinden ayırıyorlar.
2) Köpekle kurt arasındaki karşıtlık Haraway'in sandığı gibi küçümsenen evcil hayvanlarla idealize edilmiş fantastik hayvanlar arasında bir karşıtlık değil, hayvanlarla ilişki kurmanın birbirine indirgenemez iki yolu arasında bir karşıtlık. Köpekle kurduğumuz ilişki çoğu zaman onu insanlaştırmaya dayanıyor. Köpeğe insan gibi davranıyoruz, onunla konuşuyoruz, ona toplumsal, psikolojik işlevler yüklüyoruz vb. Hayvan sahipleri (çoğu zaman sıradan oldukları doğru olsa da) sıradan oldukları için değil hayvanla insanca bir ilişki kurdukları, böylece oluşların ya da olayların üzerini örttükleri için eleştiriliyorlar. Eleştirilen şey köpe-

ğin kendisi değil köpekle ilişki kurma biçimimiz ve ona yüklediğimiz işlevler.[26]

3) Tıpkı hayvan-oluş gibi kadın-oluş ve çocuk-oluş da cisimsel olarak kadın ya da çocuk olmak, onları taklit etmek, kadın kılığına girmek, çocuk gibi konuşmak vb. değil, tekil bir olay dizisini katetmek. Ama bizim tartışmamız açısından belki asıl ilgi çekici olan, Deleuze'ün *Abécédaire*'de (hastalıkla ilgili olan M harfinde) yaşlılık hakkında söyledikleri. Deleuze yaşlılıktan cisimsel olanın hükümranlığının sona erdiği bir alan gibi söz ediyor. Yaşlılardan olmak dışında bir şey yapmaları beklenmiyor. Yaşlılar belli bir şey olmak, çocuk olmak, ebeveyn olmak, arkadaş, sevgili, öğrenci, işçi vb. olmak, yani *Anlamın Mantığı*'nın diliyle konuşacak olursak belli bir şey durumunu üstlenip devam ettirmek zorunda değiller artık. Sadece oluyorlar. Haraway'in *Bin Yayla*'da saptadığı "yaşlanma korkusundan" en küçük bir iz yok bu söylenenlerde. Aksine, bir şey durumu olarak değil ama olaya açıklık olarak yaşlılığa büyük bir övgü var. Toplumsal yaşamın dışına itilmiş olmak, toplumun kişiden beklediği bütün işleri çoktan yerine getirmiş olmak (emeklilik) cisimsel etkilerin hükümranlığına maruz kalmadan şeylerle karşılaşma olanakları açıyor. Yaşlılık belki de Deleuzecü-Stoacı ahlaka uygun bir yaşam sürmek için en elverişli dönem, çünkü cisimler adeta kendiliğinden geri çekiliyorlar, sadece olaylar kalıyor.[27]

İkinci Özellik: Kişisiz Olanı Seçmek

Deleuze, Blanchot'nun *Yazınsal Uzam*'daki ölüm analizlerinden yola çıkarak, ölüm gibi olayın da iki yönlü olduğunu söylüyor. Her olay bir şey durumunda ya da bir kişide gerçekleşirken bu cisimsel gerçekleşmeden bağımsız, kişisiz bir yan barındırıyor:

> ölüm hem benimle ve bedenimle nihai ya da belirleyici bir ilişki içindedir, bende temellenmektedir, hem de benimle ilişkisizdir, cisimsiz ve mastar haldedir,

26 Ama köpekle başka türlü ilişki kurmak, köpek-oluşu deneyimlemek elbette mümkün. *Bin Yayla*'da köpek-oluşla ilgili, Haraway'in göz ardı ettiği (ya da belki okumadığı) son derece ilginç pasajlar var. Bkz. *Mille Plateaux*, s. 335-337. Ayrıca Haraway'in "ile olmak", "yoldaş türler" gibi kavramsallaştırmalarının hayvanla kurulan bu insanca ilişkiyi tartışmaya açmaya ne ölçüde izin verdiğini sorgulamak ilginç olabilir.

27 Kuşkusuz bir şey durumu olarak yaşlılık acılı bir deneyim de olabilir. Ama Deleuze yaşlılıkta iğrenç olan şeyin yaşlılığın kendisinden değil dışsal bir acıdan ve sefaletten, yaşamı devam ettirmeye izin verecek asgari sağlığa ya da paraya sahip olamamaktan geldiğini söylüyor.

> kişisizdir, sadece kendinde temellenmektedir. Bir tarafta, olayın gerçekleşen ve tamamlanan parçası; diğer tarafta, "olayın tamamlanışının gerçekleştiremediği parçası". [...] İşte bu yüzden ölüm ve açtığı yara herhangi bir olay değildir. Her olay ölüm gibidir, ikiz ve ikizinde kişisiz.[28]

Deleuze'ün olayla ölüm arasında kurduğu ilişkiyi doğru anlamamız gerek. Deleuze her olayın ölüm gibi olduğunu söylerken başımıza gelen her şeyin sonlu ve gelip geçici olduğunu söylemeye çalışmıyor. Olay felsefesi dünyanın sonluluğuna yakılmış bir ağıt değil. Deleuze'ün söylemeye çalıştığı şey şu: Blanchot'un ölüm hakkındaki saptamaları sadece ölüm için değil bütün olaylar için geçerli. Blanchot'nun gösterdiği gibi, ölümüm benden ayrı düşünülemeyecek bir şey, kimse benim ölümümü üstlenemez, benim yerime ölemez. Diğer taraftan, kendi ölümümü deneyimlemem, fiilen ölmem de mümkün değil. Öldüğüm anda ölümümü deneyimleyemez hale geleceğim, ölüm bende gerçekleşirken benim için deneyimlenebilir olmaktan çıkacak, benden bağımsızlaşacak, kişisizleşecek. Deleuze bu ikili yapının ölüme özgü olmadığını, her olayın hem kişisel hem kişisiz, hem cisimsel hem cisimsiz olmak bakımından ölüme benzediğini söylüyor. Ölümüm ne kadar bana aitse konuşmam, yürümem, uyumam, yaptığım ya da başıma gelen her şey de o kadar bana ait. Ben konuşuyorum ama konuşmam kişisiz, bana ait olmayan bir yan taşıyor. Ölümü ayrıcalıklı kılan şey olayın ikili yapısının ölüm "deneyiminde" göz ardı edilemeyecek şekilde açığa çıkması, kendini dayatması. Deleuze "her olay ölüm gibidir" diyerek ölüm dışındaki olayların da kişisiz yanını düşünmeye zorluyor bizi.

Olayın kişisizliği nedir? Olayın hem kişisel hem kişisiz olması nasıl mümkün olabilir? Örnek üzerinden düşünelim. Koşmak olayına, koşmak olayının belli bir yer ve zamanda, belli bir kişide edimselleşmesine yakından bakalım. Haruki Murakami *Koşmasaydım Yazamazdım* adlı kitabının bir bölümünde, 23 Haziran 1996'da, Hokkaido adasında, Saroma gölü kıyılarında 100 kilometrelik bir ultra maratonu nasıl koştuğunu anlatıyor. Murakami zaten maraton koşmaya alışık olduğu için ilk 50 kilometreyi çok da zorlanmadan aşıyor. Ama 60. kilometreye yaklaşırken vücudu isyan ediyor:

> Koşarken vücudumun birçok yeri sırayla sızlamaya başladı. Sağ baldırım durmaksızın sızlıyordu, sonra bu sızı sağ topuğuma geçmişti, daha sonra sol bal-

28 *Anlamın Mantığı*, s. 171.

> dırıma... Sanki vücudumdaki uzuvlar yer değiştirmiş, dört bir yandan itiraz ve sızlanma sesleri yükselmeye başlamıştı. Haykırıyor, şikayet ediyor, bunaldıklarını söylüyor, uyarıyorlardı. Onlar için 100 kilometre koşmak, bilmedikleri bir deneyimdi.[29]

60. kilometreye yaklaşmakta olan Murakami için koşmak sızlayan baldırlar ve ağrıyan kaslar demek. Ona Stoacı etikten ve olayın cisimsizliğinden söz etseydik, Deleuze'e göre koşmak olayının koşmakta olan bedeninde uyanan cisimsel etkilerden ibaret sayılamayacağını söyleseydik muhtemelen kendisiyle dalga geçtiğimizi düşünürdü. Ama 75. kilometreye yaklaşmakta olan Murakami bu sözlerimizi daha anlamlı bulabilir belki:

> İşte böyle, sabır üzerine sabır ekleyerek bir şekilde koşmayı sürdürürken, 75. kilometre civarında, sanki bir şeylerin arasından sıyrılıvermiş gibi oldum. Öyle bir histi. "Sıyrılmak" dışında düzgün bir ifade bulamıyorum. Sanki taş duvarlar arasından sıyrılıp geçermiş gibi vücudum diğer tarafa geçivermişti. [...] Tuhaf bir ifade olacak, ama yarışın sonlarında artık bedensel yorgunluğum yok olmakla kalmamıştı, ben kimim, o an orada ne yapıyorum, bunlar bile aklımdan silinip gitmişti. [...] Orada koşmak eylemi neredeyse tamamen metafizik alana ulaşmıştı. Eylem vardı ve buna itaat eden benim varlığım vardı. *Koşuyorum, öyleyse varım!*[30]

Beden olaya boyun eğdiğinde, koşmak koşan bedenden bağımsızlaştığında ölümdeki gibi olayın ikili yapısı açığa çıkıyor. Koşan, terleyen, ağrıyıp sızlayan, acı çeken bir beden olmadan koşmaktan söz edemeyiz kuşkusuz. Ama koşmanın bu bedensel durumlardan ibaret olmayan yüzü koşma eylemi cisimsel ve kişisel unsurlarından "sıyrıldığında" beliriyor. Kim olduğumu, ne yaptığımı bilmeden koşuyorum artık.

Böylece Deleuze etiğinin ikinci ayırt edici özelliğini bulduk. Bu etiğin ilk özelliği olay odaklı olmasıysa ikinci özelliği olaya öznellik perspektifinden yaklaşmaması, kişisel olanı arka plana itmesi. Olayı olay olarak istemek ya da olayı kazadan ayırmak olayın kişisiz yanını seçmekten geçiyor.[31] Kişisellik istencimizi

29 Haruki Murakami, *Koşmasaydım Yazamazdım*, çev. Hüseyin Can Erkin, Doğan Kitap, İstanbul, 2013, s. 110.

30 *Koşmasaydım Yazamazdım*, s. 112 ve 114 (çevirinin bir yerinde değişiklik yaptım).

31 Deleuzecü-Stoacı etiğin kişiyle doğrudan ilgilenmeyi bırakması onunla bir daha hiç ilgilenmeyeceği anlamına gelmiyor. Olay odaklı bir etiğin neden öznellikle dolaylı olarak ilgilenmeye mahkum olduğunu ileride ele alacağım.

durmadan şey durumlarına yönelttiğine göre, istencin yönünü değiştirip olaya dönmesi kişisizleşmesine bağlı. Saf olaya, kişisiz olaya yönelen istence Deleuze "kayıtsızlık istenci" adını veriyor ve bunu can çekişen askerin savaşla ilişkisi örneğinde irdeliyor:

> Asla şimdi değil daima henüz gelecek ve zaten geçmiş olan savaş, ancak meçhulde uyandırdığı ve "kayıtsızlık istenci" olarak adlandırılması gereken bir istenç yoluyla, artık ne cesur ne korkak, ne galip ne mağlup, öylesine ötede, Olayın durduğu yerde duran, böylece onun korkunç nüfuz-edilemezliğinden pay alan yaralı, can çekişen bir askerdeki istenç yoluyla kavranabilir. Savaş "nerede"? Bu yüzden asker kaçarken kaçmakta olduğunu, atlarken atlamakta olduğunu görür, her zamansal gerçekleşmeye onda ve ne yazık ki kendi etinde cisimleşen olayın ebedi hakikatinin yüksekliğinden bakmak zorundadır.[32]

Her şey kazanmak isteyen tarafların karşı karşıya gelmesiyle başlıyor. Başlangıçta fiziksel nitelikleriyle bedenler, duyguları ve istekleriyle kişiler var. Savaş, bir yandan farklı düzeylerde gerçekleşiyor, savaşanların her biri onu kendi kişisel bakış açısından, farklı bir edimselleşme düzeyinde deneyimliyor. Diğer yandan, saf bir olay olarak savaşmak cisimler ve kişilerle tam bir ilişkisizlik içinde savaş meydanının üstünde süzülüyor. Belli bir eşik aşılana (75. kilometre geçilene) dek kimse savaşın bu ikili yapısına aldırmıyor. Ama kazanmanın ve kaybetmenin, cesaretin ve korkaklığın artık anlam taşımadığı noktaya gelindiğinde, savaşan bedenlerden istenecek bir şey kalmadığında, can çekişen askerin istenci kendi kişisel durumundan kopup saf olaya yöneliyor. Asker ölmek üzereyken ancak şey durumlarına radikal bir kayıtsızlığın mümkün kılacağı bir özdeşleşme yaşıyor, olayla özdeşleşiyor. Bu yüzden artık kaçarken kendine dışarıdan bakan biri gibi kaçmakta olduğunu görüyor, yaptıklarını sanki o yapmıyormuş gibi dışarıdan izliyor, edimlerini cisimsel yanlarıyla değil cisimsiz olaysallıkları içinde deneyimliyor.[33]

O halde, *Anlamın Mantığı*'nda karşımıza çıkan haliyle Deleuze etiği olaya odaklandığı ölçüde kişilerle ya da bireylerle, sadece insanlarla değil sözcüğün

32 *Anlamın Mantığı*, s. 122.

33 Aynı kayıtsızlık istencini Murakami'nin ultra maraton deneyiminde de buluyoruz: "Böylesine tükenmişlik içerisinde [...] koşmayı sürdürüyor olduğum gerçeği vardı. Zaten hayatta başka ne isteyebilirdim ki?" (*Koşmasaydım Yazamazdım*, s. 113). Murakami bu deneyimin ardından "koşucu melankolisi" adını verdiği bir duyguya kapıldığını ve koşmaya karşı eski tutkusunu yitirdiğini, bu yüzden başka sporlara yöneldiğini anlatıyor.

en genel anlamıyla öznelerle doğrudan ilgilenmeyi bırakıyor. Amaç kişiliği geliştirmek, eğitmek, düzeltmek, kişisel bir yetkinliğin ya da mutluluğun koşullarını sağlamak değil, olayı cisimsel ve kişisel olana boğmamak, olaya layık olmak, saf olayı istemek:

> Ya ahlakın hiçbir anlamı yoktur, ya da söylemek istediği şey budur, söyleyebileceği başka bir şey yoktur: başımıza gelene nankörlük etmemek. Öte yandan, başımıza gelenin haksızlık olduğunu, bunu hak etmediğimizi düşünmek (her zaman birisi suçlu olmalıdır) yaralarımızı iğrenç hale getiren şeydir, hıncın ta kendisi, olaya duyulan hınç. Bundan başka kötü eğilim yoktur. Asıl ahlaksız olan, haklı, haksız, hak etme, suçluluk gibi ahlaki mefhumların her türlü kullanımıdır.[34]

Bu tuhaf satırları anlaşılır kılmak için hemen Deleuze'ün başka kitaplarından yardım almaya kalkabiliriz. Deleuze'ün özellikle Spinoza, Nietzsche ve Foucault hakkında konuştuğu yerlerde ahlakla etik arasında keskin bir ayrım yaptığını, kişinin potansiyellerini keşfetmesiyle, karşılaşmaları doğru biçimde örgütleyerek eyleme gücünü arttırmasıyla (aslında tam da daha popüler bir dilde "kendini gerçekleştirme" ya da "kendini keşfetme" denen şeyle, mutlulukla) ilgilenen etiği (çoğu zaman potansiyelleri feda etmek pahasına) erdemli olmakla, erdemli bir yaşam sürmek için yapılması ve yapılmaması gereken şeyleri saptamakla ilgilenen ahlakın karşısına çıkardığını biliyoruz.[35] Ahlakla etiğin bu şekilde karşı karşıya geldiği yerlerde Deleuze'ün daima etikten yana olduğunu, yaşamı aşkın değerler adına dışarıdan yargılayan ahlakı eleştirirken yaşamsal potansiyelleri içkin ölçütlerle değerlendiren etiği sahiplendiğini de biliyoruz. Bu bildiklerimizi *Anlamın Mantığı*'nın Stoacı ahlakla ilgili dizilerini okurken neden kullanmayalım? Eğer bunu yaparsak *Anlamın Mantığı*'nı zorlanmadan okuruz, ama Deleuze'ün Stoacılığının etikle ilgili bambaşka bir bakış açısı sunduğunu da görememiş oluruz.

Deleuze'ün Spinozacılığını ve Stoacılığını hızlıca karşılaştıralım. İki durumda da "haklı, haksız, hak etme, suçluluk gibi ahlaki mefhumların" reddedildiğini görüyoruz. Ama Spinozacı Deleuze suçlayıcı, yargılayıcı ahlakı reddederken olaylarla ilgilenmiyor. Karşılaşmaları örgütleme sanatı olarak

34 *Anlamın Mantığı*, s. 168-169.

35 Kabaca söyleyecek olursak, etik "ne yapabilirim, gücüm neye yetiyor?" sorularından yola çıkarken ahlak "ne yapmalıyım, ne yapmamalıyım?" sorularıyla hareket ediyor. Deleuze'ün pek çok kitabında tekrar tekrar geliştirilen ahlak-etik karşıtlığına iyi bir giriş için özellikle *Spinoza, Pratik Felsefe* kitabına bakılabilir.

etiğin önünü açmak istiyor sadece, varlıkta kalma ve eyleme gücünü arttırma çabasını (*conatus*'u) aşkın değerlerin saldırısından korumak istiyor. Oysa Stoacı Deleuze ahlakı reddederken olayı yargılamaksızın istemenin peşinde. Artık iyi karşılaşmaları kötü karşılaşmalardan ayırmayı öğrenmek değil söz konusu olan. *Anlamın Mantığı*'ndaki yeni hedef ahlaki yargıların istencimizin yönünü belirlemesine izin vermemek, başa gelen ne olursa olsun saf olayı istemekten vazgeçmemek. Etik olaya yöneldiğinde hıncın bile anlamı değişiyor: Güçsüzün güçlüye, tepkisel kuvvetlerin etkin kuvvetlere duyduğu hıncın yerini olaya karşı duyulan hınç alıyor. Kişilere beslenen hınç değil, kişisiz olaya beslenen hınç. Bu hınca yanıt olarak da kişisel olanı korumaya, geliştirmeye odaklanan bir etik değil, kişisiz olanı, saf olayı seçmeye dayanan bir etik.

Anlamın Mantığı'nda olayın kişisizliğinin önemini belirttikten sonra Braidotti-Haraway ikilisine dönüp yeni sonuçlar çıkarabiliriz:

1) Olayın kişisiz yanıyla kavranması Deleuze'ün Stoacılığını açık biçimde insan-merkezciliğin ötesine taşıyor. Dünyayı ve şeyleri insanı merkeze koyarak kavramak tam da olayın cisimlerden, hayvan-oluşun etten kemikten hayvanlardan ayırt edilemeyeceği bir bakış açısına yerleşmek, yani "başımıza gelene nankörlük etmek" olurdu. İşin tuhaf yanı, Haraway'in *Bin Yayla*'yı okurken Deleuze ve Guattari'nin yaklaşımına bir çeşit insan-merkezcilik yüklemesi. Görünen o ki Haraway hayvan-oluşu olaysal değil insani, kişisel bir deneyim olarak kavrama hatasına düşüyor.[36] Haraway, Deleuze ve Guattari'nin Lawrence'a atfettikleri hayali yanıtı ("ama benim oluşum gerçek") tamamen yanlış anlıyor, çünkü karşıtlığın gerçek, etten kemikten, nesnel hayvanlarla Lawrence'a ait, kişisel, insan-merkezci bir oluş arasında olduğunu sanıyor.[37] Oysa

36 Tartışmanın bir noktasında Haraway, *Bin Yayla*'dan Lawrence'ın kaplumbağa-oluşu üzerine bir pasaj alıntılıyor ("Lawrence'a tam da şu itiraz yapılabilir: 'Sizin kaplumbağalarınız gerçek değil ki!' O da şöyle yanıt verir: Olabilir ama benim oluşum gerçek.") ve bu pasajı şöyle yorumluyor: "Bireyleşmenin ve öznenin kısıtlılıklarına karşı çıkan bir teoride 'benim oluşum' tuhaf biçimde önemli görünüyor. Yaşlı, dişi, küçük, köpek- ya da kedi-sever; bunlar hayvan-oluşa geçecekler tarafından dışarı atılması gereken kişiler ve şeyler" (*When Species Meet*, s. 30; Deleuze ve Guattari alıntısı için bkz. *Mille Plateaux*, s. 299).

37 Görebildiğim kadarıyla, Haraway'in hatası basitçe iyelik zamirinin yanıltıcı kullanımından kaynaklanıyor. Hayvan-oluşum ya da kaplumbağa-oluşum bana ait olan, kendi insani bakış açımdan yaşadığım bir deneyim değil, tam da bana ait olmayan, kişisiz bir olay dizisinin katedilmesi. Aynı yanıltıcı zamir kullanımı *Anlamın Mantığı*'nda alıntılanan o meşhur Bousquet cümlesinde de var: "Yaram benden önce de vardı". Benden önce varolan bir şey nasıl benim olabilir!

Deleuze ve Guattari için, Lawrence'ın kaplumbağa-oluşunu gerçek kılan şey yazarın kişisel deneyimlerinin indirgenemez gerçekliği değil. Tam tersine, Lawrence'ın kaplumbağa-oluş gibi bir şeyi deneyimlemesinin koşulu insani olanın alanını çoktan terk etmiş olması. Karşıtlık, (nesnel ya da öznel) şey durumlarıyla kişisiz olaylar arasında. Lawrence'ın yazıda, şiirlerinde katettiği olay dizilerinin boş hayallerden başka bir şey olmadığını, kaplumbağa-oluşun gerçek kaplumbağalara benzemediği ölçüde gerçeklikten de uzak olduğunu iddia edenlere karşı Deleuze ve Guattari'nin yanıtı kişisiz olayın cisimler kadar gerçek olduğu yönünde. Hayvanların insan-merkezci bir perspektiften ikincilleştirilmesi değil, oluşun ya da olayın cisimsel ve kişisel olandan ayırt edilmesi söz konusu.

2) Bir adım daha atarak Deleuze'ün Stoacılığının sadece insan-merkezciliğin değil her türden özne-merkezciliğin ötesinde durduğunu söyleyebiliriz. Özneyi burada olabildiğince esnek ve kapsayıcı bir anlamda kullanıyorum. İnsan sonrası düşüncenin yaptığı gibi, insanın "ötekileriyle" kurucu ilişkilerini açığa çıkararak insan kavramımızı genişletebiliriz ya da insan yerine hayvandan, canlıdan, başkası'ndan söz etmeyi tercih edebiliriz, alternatif bir model olarak *cyborg*'u önerebiliriz vb. Bunları yaparak insan-merkezciliğin sınırlılıklarını aşarız, ama bir şekilde özne-merkezci olmaya, özne konumunu korumaya devam ederiz. Deleuze'ün Spinozacılığını düşünelim. Spinozacı bir etik bağlamında varlıkta kalma çabasından, eyleme gücünün genişletilmesinden vb. söz edebilmek için bunları en genel anlamıyla bir özneyle ilişkilendirmek, bir özneye yüklemek gerek. Bastırılan ya da serbest bırakılan, keşfedilen, geliştirilen, harcanan, tüketilen potansiyeller daima "birisinin", birilerinin potansiyelleri; artan ya da azalan eyleme gücü daima birisine ait.[38] Braidotti göçebe öznelliklere dayalı posthümanist bir feminizm önerirken tam da

38 Etik hakkında söylediklerim elbette ahlak için de geçerli. Aslına bakılırsa özne-merkezcilik söz konusu olduğunda etik-ahlak karşıtlığının silikleştiğini, ahlakın da etiğin de farklı açılardan öznelliğe (kişi, birey, kendilik, başkasının beni...) ilişkin olduğunu görüyoruz. Ancak bir öznenin ahlaki yükümlülüklerinden, niyetlerinden ya da erdemlerinden söz etmek mümkün. Yaşamımızı yargılayan ahlakın da yaşama gücümüzü arttırmaya çalışan etiğin de merkezinde özne var. Deleuze'ün işaret ettiği, ahlakla etik arasındaki çatışma tam da ortak bir özne-merkezcilik zemininde, özneden beklenenlerin farklılaşması, giderek karşıtlaşması nedeniyle ortaya çıkıyor. Belki tam da bu yüzden Deleuze başka kitaplarında ahlakla etik arasında karşıtlık kurduğu halde olay odaklı Stoacı bir etiğin önerildiği *Anlamın Mantığı*'nda bu karşıtlığı paranteze alarak "ahlak" ve "etik" sözcüklerini birbirinin yerine geçebilecek şekilde kullanıyor, serbest biçimde bazen "Stoacı ahlaktan", bazen "mim etiğinden" söz ediyor.

bu Spinozacı Deleuze'den ve onun gözden geçirilmiş, inceltilmiş, insan-merkezcilikten arındırılmış eleştirel özne-merkezciliğinden esinleniyor.

3) Başta Deleuze'ün virtüel *Ethica*'sı dediğim şeyin iki kutbunu keşfetmiş durumdayız: Spinozacı kutup ve Stoacı kutup.[39] Ama bu kutuplar arasındaki ilişkinin ne olduğunu, birinin diğerinden daha ayrıcalıklı, kapsayıcı bir bakış açısı sunup sunmadığını, son kertede kutuplardan birinin diğerine indirgenip indirgenmeyeceğini henüz bilmiyoruz. Bir yanda özne-merkezcilikten vazgeçmeyen ama öznelliği kavrayışımızı eleştirel biçimde gözden geçiren, karmaşıklaştıran, ilişkiselleştiren, göçebeleştiren, bu ilişkisel ve göçebe öznenin potansiyellerinden koparılmamasına dayalı bir etik var. Diğer yanda ise ... aslında diğer yanda ne olduğunu söylemek çok zor. Merkezinde özne olmayan bir etik kenarları olmayan üçgen gibi bir şey. *Anlamın Mantığı*'nda Deleuze sanki bizden bu düşünülemez şeyi düşünmemizi bekliyor: merkezinde özne değil olay olan bir etiği.

Üçüncü Özellik: Bir Şeyleri Göze Almak

Anlamın Mantığı'nın etikle ilgili dizilerinde kolayca gözden kaçabilecek ama olay etiği açısından önemli sonuçlar doğuran bir kayma oluyor. Deleuze kitabın "Stoacılarda Ahlak Problemi Üzerine" başlıklı yirminci dizisinde birbirinden görece bağımsız iki etik yöntemi ya da stratejiyi özenle birbirinden ayırıyor. Yine etik problemleri ele alan, Bousquet ve Fitzgerald'la ilgili sonraki iki dizide ise bu ayrım adım adım aşındırılıp ortadan kaldırılıyor. Deleuze'ün yaptığı ayrım neydi ve bu ayrım neden ortaya atılır atılmaz terk edildi? Anlamaya çalışalım.

Stoacı ahlakın iki farklı strateji sergilemesi, (tam da olayın ikili yapısı nedeniyle) olayı istemenin iki farklı yolu olmasından kaynaklanıyor. Deleuze birinci stratejiye ya da yola beklenmedik biçimde kehanet adını veriyor:

> Stoacı ahlak olayla ilgilidir; olayı olay olarak istemeye, yani başa geleni başa gelen olarak istemeye dayanır. Henüz bu ifadelerin menzilini tartamıyoruz. Ama her halükârda, olay, neticesi olduğu cisimsel nedene ve dolayısıyla Physis

39 Deleuze'ün etik alanındaki kaynakları Spinoza ve Stoacılarla sınırlı değil elbette. Ama Deleuze'ün metinlerinde karşımıza çıkan diğer kaynakların ve etik yaklaşımların son kertede bu iki kutuptan birine indirgenebileceğine inanıyorum. Deleuze'ün kendisi de çeşitli yerlerde bir yandan Stoacılar, Leibniz ve Whitehead, diğer yandan Spinoza, Nietzsche ve Foucault arasındaki sürekliliklere işaret ederek farklı bakış açılarının birbirine bağlanabileceğini kabul ediyor.

> olarak nedenlerin birliğine dayandırılmadan nasıl kavranıp istenebilir? Öyleyse burada ahlakı temellendiren şey *kehanettir*.[40]

Kehanet sözcüğü yanıltıcı, çünkü kahin denince ilerde başımıza gelecek şeyleri önceden haber veren bir falcı canlanıyor gözümüzde. Oysa Deleuze'ün tasarladığı haliyle Stoacı kahinin işi geleceği söylemek değil olayı istencin nesnesine dönüştürmek. Basitleştirerek söylersek, kahinin yaptığı şey resmi genişleterek en istenmeyen olayı bile istenir hale getirmek. Küçük ölçekli düşündüğümüzde, dar bir zaman diliminden baktığımızda acı verici ve iğrenç olan şeyler geniş ölçekli düşündüğümüzde, "kozmik şimdiye" yerleşerek, "nedenlerin birliğini" hesaba katarak baktığımızda istenir hale gelmiyor mu?[41] Kim bilir kaç kez başımıza gelen bir şeye çok üzülmüşüzdür, ama sonradan dönüp baktığımızda o kadar üzülmemize şaşırmışızdır. Başımıza gelen olayları bakışımızın kısmiliği yüzünden başımıza geldikleri anda olumlayamıyoruz. Kahin bize bakışımızı genişletmeyi, başımıza gelenleri kozmik ölçekte kavramayı ve istemeyi öğretiyor.[42]

Ama Deleuze Stoacı ahlakın asıl stratejisinin kehanet olamayacağına dikkat çekiyor. Çünkü kahin olayı ancak şey durumlarına dayandırarak, şey durumlarını gitgide daha büyük ölçeklerde kavramamızı sağlayarak dolaylı yoldan istenir kılıyor. Bakışımızın genişlemesiyle olayın üzerimizdeki şiddeti azalmış oluyor, olay doğrudan olumlanmaktan çok katlanılır hale getiriliyor.[43] Oysa Stoacı ahlakın özü olayı cisimsizliği ve kişisizliği içinde dolaysızca istemek. Bu yüzden Deleuze kehanetin yerine Stoacı ahlakın ikinci stratejisi olarak mim sanatını öne çıkarıyor.

Mim sanatçısının, aktörün ya da oyuncunun yaptığı şey kahinin yaptığının tam tersi. Bakış açımızı genişletmek yerine daraltmak, derinleşmek yerine yüzeyselleşmek, olayı onu üreten şey durumlarını daha geniş bir bağlamda değerlendirerek istenir kılmak yerine olabilecek en küçük, en sınırlı şimdiye yerleşerek olayla şey durumu arasındaki bağları koparmak:

40 *Anlamın Mantığı*, s. 163 (italik Deleuze'e ait).

41 "Belli cisimlerin iğrenç, yamyam ve ensest karışımlar meydana getirdiği doğruysa bir bütün olarak ele alınan cisimlerin toplamı da zorunlu olarak kusursuz bir karışım meydana getirir. Bu kusursuz karışım kötülüğün bile artık ancak bir 'yan-ürün' olmasını sağlayan nedenler arası birlikten ya da kozmik şimdiden başka bir şey değildir" (*Anlamın Mantığı*, s. 163).

42 Leibniz'in yeryüzündeki bütün kötülükleri istenir kılan *Théodicée*'si de Stoacı bir kehanet kitabı gibi okunabilir.

43 Örnek üzerinden düşünecek olursak, kahin doğrudan kesmek ve kesilmek olaylarını istenir kılmıyor, yarayı kozmik bir bağlama yerleştirerek daha az acı verici hale getiriyor.

> Aktör anın içinde kalır, oysa canlandırdığı kişilik gelecek karşısında umutlanmakta ya da korkmakta, geçmiş karşısında anılara dalmakta ya da pişmanlık duymaktadır: aktör işte bu anlamda temsil eder. [...] Olayın gerçekleşmesini karışımsız bir şimdide sınırlamak, anı sınırsız bir geleceği ve geçmişi ifade ettiği ölçüde yeğin ve gergin, o ölçüde anlık hale getirmek. Temsilin kullanımı budur işte: kahin değil mim sanatçısı.[44]

Kahini falcıyla karıştırmamak gerektiği gibi aktörü de taklitçiyle karıştırmamak gerek. Aktör şey durumlarını taklit etmiyor, cisimsel olanı cisimselliğiyle yeniden üretmiyor. Tersine, olayın cisimleşmesini en sınırlı anda hapsederek cisimsiz yanı serbest bırakıyor, saf olayı kazadan, kişisiz olanı kişiden ayırarak saflığı içinde temsil ediyor. Aktör yaralanmış birini canlandırırken bedeninde yara açmaksızın yaralanmak olayını sahneye koyuyor, yaralanmayı en küçük şimdide temsil ederek olayın bedende iz bırakmasını, geçmiş ve gelecek yönünde cisimsel etkilerini derinleştirmesini önlüyor. Bu sayede aktörün canlandırdığı kişilik yaralanmak olayının cisimsiz etkilerine açılıyor, saf olaylar arasındaki iletişimi deneyimliyor; yaralanmak olayı kaçmak, saklanmak, korkmak, öfkelenmek olaylarına bağlanıyor, onlarla birlikte yankılanıyor.[45] Deleuze olayın şey durumlarına gömülmeyip bu şekilde cisimsizliği içinde sahneye konmasına karşı-gerçekleşme adını veriyor:

> O halde aktör olayı gerçekleştirir, ama olayın şeylerin derinliğinde gerçekleşmesinden tamamen farklı bir şekilde. Daha doğrusu, bu kozmik, fiziksel gerçekleşmeyi kendine özgü biçimde, bütünüyle yüzeysel, bu nedenle daha da net, keskin ve saf olan bir gerçekleşmeyle canlandırır. Bu ikinci gerçekleşme ilkini sınırlar, ondan soyut bir çizgi çıkarır ve olayın yalnızca konturunu ya da parıltısını korur: kendi olaylarının komedyeni olmak, *karşı-gerçekleşme*.[46]

44 *Anlamın Mantığı*, s. 167.

45 Bu durum tiyatro seyircisinin deneyimini de belirliyor. Tiyatroda yaralanmak olayına tanık olduğumuzda etkileniyoruz, olayın şiddetine maruz kalıyoruz. Ama bu olaysal şiddet kesici bir cismin bedenimize uyguladığı cisimsel şiddetten çok farklı. Tam da cisimsel bir şey durumu olarak kendimizi unuttuğumuz, tiyatro oyununun sınırlı şimdisine yerleştiğimiz için saf olay olarak yaralanmanın gitgide genişleyen şiddetini hissedebiliyoruz.

46 *Anlamın Mantığı*, s. 170 (italik Deleuze'e ait). Kuşkusuz, sadece sahne sanatları değil bütün sanatlar saf olayı karşı-gerçekleştirerek temsil etme gücüne sahip. Deleuze ayrıca mizahın da benzer bir "seçici kuvveti" olduğunu söylüyor.

Neşter etimizi kestiğinde kesmek olayı bir şey durumunda gerçekleşmiş oluyor, ama cisimsel etkilerin şiddeti (duyduğumuz fiziksel acı) yüzünden olayın parlaklığı açığa çıkar çıkmaz şeylerin derinliğinde yitip gidiyor. Mim sanatı ise bu ilk gerçekleşmeden "soyut bir çizgi" olarak saf olayı çekip alıyor, acıyı ve yarayı değil kesmek ve kesilmeyi gerçekleştiriyor (ya da Deleuze'ün deyimiyle "karşı-gerçekleştiriyor"). Böylece saf olay cisimsel etkilerinden bağımsız olarak istencin nesnesi haline gelebiliyor. Gerçekleşme kesmek ve kesilmenin, koşmanın, savaşmanın cisimlerde bıraktığı iz, bedenlerimizde açtığı yara. Karşı-gerçekleşme yaralanmadan yaralanmak, koşmadan koşmak, savaşmadan savaşmak.[47]

Deleuze saf olayı istemeye dayalı bir etik önerdiği için açık biçimde kahinden değil aktörden, mim sanatçısından yana. Yani olayı kahin gibi şey durumlarının dolayımından geçerek değil aktör gibi saflığı içinde, cisimsel edimselleşmeyi askıya alarak istemekten yana. Ama tam bu noktada az önce sözünü ettiğim kayma oluyor. Bir anda her şey değişiyor. Aktör tam kahinden ayırt edilmişken ondan ayırt edilemez hale geliyor. Neden? Neden karşı-gerçekleşme tek başına yetmiyor? Çünkü saf olayı isterken o olayı ete kemiğe büründüren şey durumlarını da istememiz kaçınılmaz. Hem cisimsel hem cisimsiz olma zorunluluğu olayı olay olarak belirleyen yapının ta kendisi. Bu indirgenemez ikilik olayın olma tarzına, bizim olayı kavrama, deneyimleme biçimimize içkin yapısal bir ikilik. Olayı saf olay olarak istemenin koşulu onun cisimsel yanını da deneyimlemek. Cisimsel edimselleşmeyi askıya almanın koşulu önce ona maruz kalmak. Murakami'nin sözünü ettiği "sıyrılmanın", "diğer tarafa geçmenin", koşmadan koşmanın koşulu önce 75 kilometre koşmak, yorulmak ve 75 kilometrenin acısını bedeninde hissetmek. Saf olay olarak yarayı olumlamanın koşulu, Bousquet örneğinin gösterdiği gibi, hayatı boyunca yarayı bedeninde taşımaya mahkum olmak...

Bu yüzden, Deleuze son yaptığım alıntıda "kendi olaylarının komedyeni olmaktan" söz ediyordu. Anonim olayların değil kendi olaylarının, kendi hayatının komedyeni olma fikri, bir bakıma mim sanatıyla kehaneti iç içe geçiriyor; artık ancak ve ancak başımıza gelmiş olan, cisimsel izlerini bedenimizde taşıdığımız ve kabullendiğimiz olayları karşı-gerçekleştirmemiz mümkün. Koşmak olayını istemek aynı zamanda tükenmiş bir bedeni istemek. Yarayı istemek aynı zamanda yaralı bedeni istemek... Tiyatroda bile durum bu değil mi? Aktörün paradoksal yanı olayı karşı-gerçekleştirirken canlandırdığı kişinin

47 Eylemeden eylemek, yapmadan yapmak (*wei wu wei*) Taoculuğun ve Zen Budizminin temel öğretisi. *Anlamın Mantığı* Stoacılığı açıkça (Taoculukla değilse de) Zen'le birlikte ele alıyor.

cisimselliğine bürünmek zorunda kalması değil mi? Hiç sarhoş olmamış bir aktör sarhoş olmayı karşı-gerçekleştirebilir mi, hiç yaralanmamışsa yaralanmak olayını temsil edebilir mi? Ya da mizahın olayı kişisel durumlardan çekip çıkarma gücünü, Deleuze'ün "seçici kuvvet" dediği şeyi düşünelim. Kendi acılarımızla dalga geçtiğimizde saf olayı başımıza gelenden ayırıp serbest bırakıyoruz, kendimize rağmen olayın kişisiz görkemini açığa çıkarıyoruz. Ama başkalarının acılarıyla dalga geçtiğimizde olayı ıskalamış olmuyor muyuz, başkalarına fiziksel şiddete çok yakın bir şiddet uygulamış, olayı değil kişisel duyguları açığa çıkaran iğneleyici bir şiddet üretmiş olmuyor muyuz?

Böylece, olayın cisimsel etkilerini sonsuz küçük bir şimdide hapsederek saf olayı serbest bırakacak bir stratejinin, Stoacı bir mim sanatının gerçekçi bir seçenek olmadığı ortaya çıkıyor. Olayı istemenin biri kehanete diğeri mim sanatına karşılık gelen iki yolu olduğu fikri öne sürüldükten hemen sonra terk ediliyor. Saf olayı istemek onun ete kemiğe bürünmesini de istemek demek. Saf olayı dolaysızca istemek şey durumunu da dolaylı olarak istemek demek. Deleuze Fitzgerald'la ilgili yirmi ikinci dizide artık mim sanatından değil çatlaktan söz ediyor, çatlağı olayın ikili yapısını güçlü biçimde ifade eden bir kavrama dönüştürüyor.[48] Çatlak cisimsiz yüzeyde bir çizgi halinde uzayıp giderken *aynı zamanda* cismin derinliklerinde yıkıcı etkilerini genişletiyor. Yüzeydeki çizgiyi ilerletmenin (saf olayı istemenin) koşulu derinlerdeki (cisimsel, kişisel şey durumundaki) yıkıcı etkileri kabullenmek. Olayı istemek çatlağı göze almak, hem de çatlağın parçalanmayla son bulacağını, derinlerde biriken yıkıcı etkilerin sonunda çöküşü getireceğini, "kuşkusuz her yaşamın bir çöküş süreci olduğunu" bile bile çatlağı göze almak demek.[49] Bir şeyleri göze almadan, kendini tehlikeye atmadan saf olayı istemek imkansız:

> Bousquet yaranın ebedi hakikatinden söz ederken, kendi bedeninde taşıdığı iğrenç, kişisel bir yara adına konuşuyordu. Fitzgerald ya da Lowry bu cisimsiz metafizik çatlaktan söz ederlerken, düşüncelerinin ortamını ve engelini, kaynağını ve tükenişini, anlamı ve anlamsızlığı onda bulurlarken, içtikleri bütün o litrelerce alkolle, çatlağı bedende gerçekleştirmiş olan alkolle konuşuyorlardı. Artaud düşüncenin aşınmasından hem özsel hem ilineksel bir şey olarak, radikal

48 Deleuze "çatlak" sözcüğünü Fitzgerald'ın aynı isimli ("The Crack-Up") bir anlatısından alıyor.
49 Fitzgerald'ın anlatısı "Kuşkusuz her yaşam bir çöküş sürecidir" (*Of course all life is a process of breaking down*) cümlesiyle başlıyor. Deleuze yirmi ikinci dizinin başında bu cümleyi yorumluyor.

> bir güçsüzlük ama yine de üstün bir güç olarak söz ederken, çoktan şizofreninin dibine varmıştı. Her biri bir şeyleri göze almıştı, göze alarak en uzağa gitmişti ve böylece yitirilmez bir hak elde etmişti.[50]

Her biri bir şeyleri göze almıştı... Deleuze'ün radikal örnekler seçtiğini düşünebiliriz, ama Artaud'nun ve Fitzgerald'ın ulaştığı uç noktaya hiç ulaşamayacak olsak bile Stoacı bilgelikten pay almak için olayı istemenin sonuçlarına katlanmamız zorunlu. Risk almadan, sağlığımızı, toplumsal konumumuzu, insanlarla ilişkilerimizi, hayatımızda kurduğumuz kırılgan dengeyi şu ya da bu biçimde tehlikeye atmadan, çatlağı ve parçalanmayı şu ya da bu biçimde göze almadan saf olayı istencimizin nesnesine dönüştürmemiz ve Stoacı ahlakın hedefini gerçekleştirmemiz mümkün değil. Bizi hiç tehlikeye atmadan olaya götürecek bir yol yok. Deleuze Fitzgerald'ın alkolikliğini uzun uzun analiz ettikten sonra, yirmi ikinci dizinin son satırlarında bir kez daha hızlıca mim sanatına gönderme yaptığında, su içerek de sarhoş olunabileceğini ima ettiğinde, bu içmeden sarhoş olma önerisinde gerçek bir vaat değil ancak retorik bir teselli buluyoruz.[51] Çünkü olayın hem cisimsel hem cisimsiz olduğunu ve su içerek sarhoş olunamayacağını biliyoruz artık.

Deleuze'ün olay odaklı etiğinin temel gerilimi sadece cisimlerde gerçekleşen, sadece yorgun, yaralı, tükenmiş bedenlerde ete kemiğe bürünen, ama kendisi cisimsiz olan bir şeyi, saf olayı istencin nesnesi yapmayı hedeflemek. Deleuze olayla cisim arasındaki dengeyi olay lehine bozmak istese de olayın cisimlerden ayrılamayacağının farkında. Olay-cisim ilişkisini ne kadar gevşetirse gevşetsin cisimsel derinliklerin hiçbir zaman tamamen askıya alınamayacağının farkında. Saf olayı istemek kaçınılmaz olarak onun edimselleşmesini de istemek olacak. İstencin nesnesi olan saf olay birey-öncesi ve kişisiz olsa da olayın edimselleşmesi daima bireysel ya da kişisel olacak. Olay zorunlu olarak tekil bir cismin, tekil bir bedenin başına gelecek[52] ve başına geldiği şeyde cisimsel izler bırakacak, çatlağı genişletecek, yıkıcı etkileri çoğaltacak, yeni yaralar açacak, çöküşü hızlandıracak. Ama olayı istemek bu genişlemeyi, çoğalmayı, hızlanmayı da istemek olacak.

50 *Anlamın Mantığı*, s. 177.

51 "Uyuşturucunun ya da alkolün etkilerinin (onlardaki 'açığa vurma gücünün'), madde kullanımından bağımsız olarak dünyanın yüzeyinde yaşanabileceği ve kendi başına elde edilebileceği umudundan vazgeçemeyiz" (*Anlamın Mantığı*, s. 182).

52 Daha doğrusu, başına geldiği cismi ya da bedeni tekilleştirmiş, benzerlerinden ayrı kılmış olacak.

Deleuze'ün Stoacı etiğinin üçüncü ayırt edici özelliği burada yatıyor. *Olayı istemek ancak kişiliği, öznelliği tehlikeye atmak pahasına mümkün*. Olay etiği özne-merkezci olmamakla, öznelliği arka plana itmekle kalmıyor, özneyle dolaylı olarak ilgilenmeye başladığı anda onun varlığını tehlikeye atmaktan çekinmiyor. Olayın cisimsel yanıyla cisimsiz yanını birbirinden ayırıp bunları farklı istençlerin (kehanetin ve mim sanatının) nesnesi yapmak mümkün değil. Olaya yönelen istenç saf olayı isterken onun ete kemiğe bürünmesini de istemek, çatlağın iki yönlü olduğunu, hem yüzeyde hem derinlerde ilerlediğini kabullenmek zorunda. Olayı istemek olayın ikili yapısı gereği kolayca kişiye, özneye karşı işlemeye başlayabilecek bir süreç. Deleuze bu noktada geri adım atmıyor, öznenin bir şeyleri göze almadan olayı isteyemeyeceğini biliyor ve özneye karşı olayı seçiyor.

Şimdi bunlardan çıkarılabilecek genel sonuçlara bakalım:

1) Önce etiğin iki kutbu meselesi. Okurların çoğu Spinoza kutbunu öne çıkarsa da Stoacılığın Deleuze etiğinin baskın kutbu olduğu ve Spinozacı bakış açısını kapsadığı yavaş yavaş açığa çıkmaya başladı. Deleuze'ün kavradığı haliyle Spinoza etiği karşılaşmaları (eyleme gücümüzü arttıracak şekilde) örgütleme sanatıydı ve ahlakçılığın reddine, bedenin yapabileceklerinin keşfedilmesine, sevinçli karşılaşmaların çoğaltılmasına dayanıyordu. Oysa *Anlamın Mantığı*'nda Deleuze, Fitzgerald'la birlikte "kuşkusuz her yaşam bir çöküş sürecidir" diyor ve bu süreci tersine çevirmekle ya da sevinçli karşılaşmalarla doldurmakla değil olabildiğince uzatmakla ilgileniyor sadece. Farklı parçalanma durumları olarak intihar, delilik, uyuşturucu ve alkol kullanımını karşılaştırırken son iki seçeneğin belki diğerlerine göre iyi sayılabileceğini çünkü bunların zaman aldıklarını, uzun sürdüklerini söylüyor.[53] Braidotti'nin deyimiyle "sürdürülebilirlik" kendinde amaç değil. Çöküşün sürmesi (varlıkta kalma değil de uzun bir çöküş) saf olayın olumlanmasının koşulu. Elbette Deleuze kendimize özen göstermememizi ve hayatımızı boş yere harcamamızı istemiyor bizden. Etiğin diğer kutbu ortadan kalkmıyor, Deleuze Spinozacılığa bağlı kalarak belli bir özne-merkezci yaklaşımı koruyor. Dolayısıyla Stoacılık bir yere kadar Spinozacılıkla örtüşüyor ve onu kapsıyor. Ama varlıkta kalma çabası, eyleme gücünü arttırma vb. Spinozacı

53 Bkz. *Anlamın Mantığı*, s. 176.

kavramlar cisimsel şey durumlarıyla ilgili oldukları ölçüde ancak "küçük sağlığın" korunmasına hizmet ediyorlar, oysa Stoacı Deleuze'e kulak verecek olursak "olabildiğince uzun süre dayanmaya çalışarak tehlikeyi göze almak, büyük sağlığı gözden kaybetmemek gerekir".[54]

2) Bugün etik tartışmalara hakim olan *pathos*'un farkı baştan sona öznellikle ilişkilendirdiğini söylemek yanlış olmaz. Feminist çalışmalardan hayvan araştırmalarına, çeşitli görünümleriyle *queer* teoriden ekolojik hareketlere, azınlıklardan insan sonrasına, robotlara çocuklara ağaçlara... bizi heyecanlandıran şeyler hep özne kavramının sınırlarını yerinden eden ama kavramın kendisini koruyan yani bir şekilde özne-merkezci olmaya devam eden hamleler. Derrida'nın meşhur ifadesiyle "her başkanın bambaşka olmasını" tekrar tekrar deneyimlemekten (bazen ahlakçılığa düşüp birbirimizi yargılamaktan, "ötekine duyarsız" olmakla suçlamaktan) hoşlanıyoruz.[55] Oysa Deleuze etiğinin duyarlı olduğu fark insanlar, hayvanlar, cisimler, bireyler, kişiler... kısacası özneler arasındaki fark değil olayların cisimlerden farkı. Farkın indirgenemezliği başkasının indirgenemezliği değil olayların cisimlere indirgenemezliği. Deleuze'ün Stoacı etiği cisimsiz, kişisiz, nüfuz-edilemez, alttan-alta ya da içten-içe-olan olayların farkıyla ilgileniyor, yeni öznellik tipleriyle değil.
3) Bu tür bir etik bizden o kadar uzak ki doğrusunu söylemek gerekirse Deleuze'ün ne dediğini anlamakta bile zorlanıyoruz. Cisimsiz olaylar bize bir şey ifade etmiyor. Başkası (yani başka bir özne) olmayan kişisiz bir olay uğruna öznenin kendini tehlikeye atması olasılığı düşünce ufkumuzun ötesinde kalıyor. Bu yüzden, Deleuze'ün düşüncesini ancak özne-merkezci bir çerçeve içinde anlamlı hale getirip benimseyebiliyoruz. Bugün Deleuzecü olmanın koşulu onu bedenle, cinsellikle, delilikle, hayvanla, çocuklukla... yepyeni dinamik ilişkiler içinde şekillenecek göçebe bir öznelliğin teorisyenine dönüştürmek. Deleuze'ü okurken başka bir düşüncenin varlığını hissettiğimizde, farkı öznede değil olayda arayan, özneyi olay karşısında ikincilleştiren, saf olayı ancak bir şeyleri göze almışsak, hayatımızı tehlikeye atmışsak isteyebileceğimizi söyleyen bir düşünceyle karşılaştığımızda ise ya Braidotti gibi görmezlikten geliyoruz, Deleuze'ün yapıtında böyle

54 *Anlamın Mantığı*, s. 182. Büyük sağlık – küçük sağlık ayrımı Nietzsche'den geliyor. Küçük sağlık tehlikeyi hiç göze almamış, hep kendini kollamış bir organizmanın sağlığı; büyük sağlık ise çatlağın katettiği, "kendilerini yıkmaya hazır insanlarda" karşımıza çıkan sağlık.

55 Derrida bu ifadeyi *Donner la mort* metninde geliştiriyor (Galilée, Paris, 1999, s. 114 vd.).

bir boyut olabileceğini kabul etmek istemiyoruz, ya da Haraway gibi hayal kırıklığına uğruyoruz, öfkeleniyoruz, dehşete kapılıyoruz.

Dördüncü Özellik: Olayları Yankılandırmak

Bir ahlak ya da etik problemini tartışıyorsanız örneklerden kaçamazsınız. Mutlaka tartışmanın bir noktasında örnek vermeniz ya da eldeki standart örneklerden birini kullanmanız gerekir. Deleuze de *Anlamın Mantığı*'nın etikle ilgili dizilerinde örneklere başvuruyor. Bize Bousquet'nin yarasından, Fitzgerald'ın alkolikliğinden, Artaud'nun şizofrenisinden söz ediyor, uzun sayfalar boyunca bu örnekleri inceliyor.[56] Ama örnek mi gerçekten bunlar? Deleuze'ün etik örnekleri felsefe tarihinin standart örneklerine (tren ya da yalan söyleme örneğine) hiç benzemiyor.[57] Bousquet'nin yarasıyla freni tutmayan tren bambaşka, uzlaştırılamaz felsefi düzlemlere ait gibiler. Deleuze'ün "örneklerini" standart örneklerden ayıran noktaları sıralamaya çalışalım.

Her şeyden önce, Deleuze yapay değil gerçek örnekler veriyor, olabilecek değil olmuş durumlardan söz ediyor. Bize ısrarla belli bir şeyi düşündürmek için tasarlanmış, gerçekleşmesi olanaksız olmasa da pek olası olmayan karmaşık örnekler sunmuyor.[58] *Anlamın Mantığı*'nın bir yerinde, anlamsızlığın farklı türleri irdelenirken bu yapay örneklerin "sefaleti" de açıkça eleştiriliyor:

> mantıkçıların anlamsızlıktan söz ederken düştükleri hata, ispatlarının gereklerine göre kendi başlarına zahmetle inşa ettikleri kuru örnekler vermeleridir; onlar küçük bir kızın şarkı söylemesini, büyük bir şairin dile gelişini, bir şizofrenin konuşmasını hiç duymamış gibidirler.[59]

56 "Şizofren ve Küçük Kız Hakkında" başlıklı on üçüncü dizinin neredeyse tamamı Artaud'ya (ve onun Lewis Carroll'la karşılaştırılmasına) ayrılmış durumda. Bousquet'yle "Olay Hakkında" başlıklı yirmi birinci dizinin ilk sayfalarında karşılaşıyoruz. "Porselen ve Volkan" başlıklı yirmi ikinci dizi ise baştan sona Fitzgerald'la ilgili.

57 Herkesin zaten bildiği bu meşhur örnekleri hızlıca anımsatayım: Sürmekte olduğum tren kontrolden çıkmış olsa ve frenleri tutmasa, tam o sırada önümdeki raylar iki kola ayrılsa, treni beş kişinin rayların üzerinde durduğu yöne mi sürerim, bir kişinin rayların üzerinde durduğu yöne mi? Bir katil kapıma dayansa, o sırada evimde saklanmakta olan bir kişiyi görüp görmediğimi sorsa böyle bir durumda cinayetin işlenmesini önlemek için yalan söyleme hakkına sahip miyim? Sayısız farklı versiyonu olan ilk örneğin aslı Philippa Foot'a ait. İkinci örnek ise Kant'la Benjamin Constant arasında (sözde ya da gerçek) yalan söyleme hakkı üzerine bir tartışmada geçiyor.

58 Tehdit edilen kişinin evimize sığınması, tam o sırada da katilin kapıya dayanması ne kadar olası? Sürdüğümüz trenin kontrolden çıkması, tam o sırada yolun ikiye ayrılması... ne kadar olası? İlk örnek bazı durumlarda yalan söylemenin iyi olduğunu, ikincisi ise eylemlerimizi değerlendirirken sonuçları hesaba katmak zorunda olduğumuzu düşünmemiz için özellikle tasarlanmış.

59 *Anlamın Mantığı*, s. 103.

Deleuze örneklerini kendi inşa etmiyor, sanatçının, şizofrenin, küçük kızın dile gelişine, oyununa, yarasına, deliliğine, alkolikliğine bakıyor.

İkinci olarak, Deleuze bizden kendimizi başka birinin yerine koymamızı, treni sürmekte olan kişinin yerinde olsaydık ne yapacağımızı düşünmemizi istemiyor. Tartışılan durumların bir gün bizim de başımıza gelebileceğini ima etmiyor. *Anlamın Mantığı*'ndaki örnekler düşük olasılıklı ama başımıza gelmesi hayal edilebilir durumlar değil, bize tamamen yabancı yaşamsal deneyimler. Artaud'nun yerinde olamayacağımız ya da kendimizi onun yerinde hayal edemeyeceğimiz açık. Deleuze örneklerini incelerken sürekli bu uzaklığın altını çiziyor. Belki de bütün yapıtının en karanlık satırlarını içeren bir pasajda bu uzak örnekler karşısındaki çaresizliğimizi şöyle anlatıyor:

> Her biri [yani Bousquet, Fitzgerald, Lowry ve Artaud] bir şeyleri göze almıştı, göze alarak en uzağa gitmişti ve böylece yitirilmez bir hak elde etmişti. Bilgelik öğütleri verip ayrımlar yapan soyut düşünürün payına düşen ne öyleyse? Kenarda durarak Bousquet'*nin* yarasından, Fitzgerald'*ın* ve Lowry'*nin* alkolikliğinden, Nietzsche'*nin* ve Artaud'*nun* deliliğinden söz edip durmak mı? Bu tür sohbetlerin uzmanı haline gelmek mi? Darbeyi yemiş olanların çok fazla batmamasını dilemek mi sadece? Araştırmalar yapıp özel sayılar hazırlamak mı? Yoksa her şeyi birazcık da kendi gözüyle görmek, biraz alkolik, biraz deli, biraz intihara eğilimli, biraz gerilla olmak mı? Çatlağı uzatmaya yetecek kadar, ama onu geri dönüşsüz biçimde derinleştirecek kadar da değil. Nereye dönersek dönelim, her şey üzüntü veriyor.[60]

Kendimizi *tam olarak* Artaud'nun ya da Fitzgerald'ın yerine koymamız mümkün değil. Bunu *birazcık* yaptığımızda, biraz deli biraz alkolik olmaya kalktığımızda ise kendi hayatımızın değil başkalarının hayatının komedyeni olmuş ve kendimizi komik duruma düşürmüş oluyoruz.

Üçüncü olarak, Deleuze'ün örneklerinde farklı seçenekler (bir kişiyi ya da beş kişiyi öldürmek, yalan söylemek ya da söylememek vb.) ve acilen alınması gereken kararlar yok. Deleuze de olayı seçmekten, saf olayı kazadan ayırmaktan söz ediyor, ama Deleuze'ün seçimleri belli bir anda olasılıkları tartarak alacağımız kararlara dayanmıyorlar. Olayı seçmek ya da seçmemek belli bir durumda yalan söylemeye ya da söylememeye karar vermek gibi bir şey değil.

60 *Anlamın Mantığı*, s. 177-178 (italikler Deleuze'e ait).

Olayı seçmek bir deneyim. Fitzgerald farklı seçenekler arasından olayı (ve onun cisimsel koşulu olarak alkolikliği) seçmiyor, başka türlü yapamayacağı için kendini olayı, sevmek olayını isterken (ve alkolikliğe teslim olmuş durumda) buluyor. Murakami maratonun 75. kilometresinde cisimsiz saf bir olay olarak koşmak olayını seçmeye karar vermiyor, ultra maraton deneyimi onu bu seçime zorluyor. Burada hala bir özgürlük varsa karar alma özgürlüğü değil kendi hayatımızın olaylarına direnç göstererek *birazcık* yerleşme ya da onları isteyerek *tam olarak* yerleşme özgürlüğü var. Yazgının olumlanmasıyla aynı anlama gelen bir özgürlük deneyimi.[61]

Dördüncü olarak, Deleuze'ün örnekleri standart örneklerin aksine genel bir kuralın, tanımın, kavramın sınanmasına, gözden geçirilmesine, tartışmaya açılmasına hizmet etmiyorlar.[62] Bousquet'nin yarası ya da Fitzgerald'ın alkolikliği hiçbir genel kuralın başarıyla uygulanışı ya da çürütülüşü değil. Olay odaklı bir etikten genel kurallar çıkarılamayacağı açık. Deleuze olayı istemekle ilgili genel kurallar çıkarmasına yardım etsin diye değil, sanki bu kuralların yerine geçsin, kurallar çıkarmanın saçmalığını hissettirsin diye örneklere başvuruyor.[63] Bousquet'nin ve Fitzgerald'ın tekil deneyimleri üzerine düşünürken genel olarak olayı istemek üzerine konuşmanın saçmalığını seziyoruz.

Son olarak, Deleuze "örneklerine" yeri doldurulamaz, biricik vakalar olarak yaklaşıyor. Genel bir kuralla ilişkili olmaları standart örnekleri biricik olmaktan çıkarıyor, treni bir yana bırakıp aynı tartışmayı başka bir örnek (düşmekte olan uçak...) üzerinden sürdürmek de mümkün. Oysa Artaud'nun yerine Nietzsche'yi, Fitzgerald'ın yerine Lowry'yi geçirmek imkansız. Deleuze anlattığı şeyin kendisiyle ilgileniyor. Artaud'yu ya da Fitzgerald'ı örnekledikleri bir genel kuralı savunmak için kullanmıyor. Bunlar Deleuze düşüncesinin temas ettiği vakalar. Deleuze "örnek" verirken tekil vakaları katediyor, onlarla aynı dalga boyuna yerleşmeye çalışıyor.

O halde, standart örneklerle değil somut yaşantılarla, genel bir kuralı doğrulamaya ya da çürütmeye yaramayan, kendimizle özdeşleştiremediğimiz

61 "*Amor fati* özgür insanların kavgasıyla aynı şeydir" (*Anlamın Mantığı*, s. 169). Oysa "birazcık" ya da "tam olarak" yalan söylemek mümkün değil, yalan söylersiniz ya da söylemezsiniz.

62 Yalan söyleme örneği Kant'ın kategorik buyruğunu tartışmalı hale getirmek için tasarlanmış bir karşı-örnek. Tren örneği ise eylemlerimizi değerlendirirken ilkelere ve niyetlere mi, yoksa eylemlerin sonuçlarına mı bakmamız gerektiği meselesini tartışmaya açıyor, iki büyük ahlak geleneğini karşı karşıya getiriyor.

63 Bu noktada Deleuze'ün "örneklerinden" söz etmekten vazgeçmeliyiz belki. Genel bir kuralla ya da kavramla herhangi bir ilişkisi olmayan, yani hiçbir şeyi örneklemeyen ya da çürütmeyen bir örnek hala örnek sayılabilir mi?

tekil vakalarla karşı karşıyayız. Yine de Deleuze'ün bu tekil vakaları *bize* bir şey söylüyorlar. Artaud, Bousquet ya da Fitzgerald model değiller; örnek alabileceğimiz, benzemeye çalışabileceğimiz kişiler değiller. Yine de onlarda bize seslenen bir şey var. Aralarında onları olay odaklı bir etik için anlamlı hale getirecek bir ortaklık var. Bu ortaklığı nasıl düşünmeliyiz?

Anlamın Mantığı'nda karşımıza çıktığı haliyle, Bousquet ve Fitzgerald bir insanın adı olmaktan önce olayla kurulmuş tekil bir ilişkinin adı. Deleuze kitabın yirmi birinci ve yirmi ikinci dizilerinde ne bu iki yazarın biyografisiyle ilgileniyor, ne de onların yapıtlarının eleştirel bir okumasını sunmaya çalışıyor. Olaya yönelik bir istencin yaşamla yapıtı kesiştirdiği ayrıcalıklı anlara ve temalara odaklanıyor sadece: Bousquet'nin yarası ve yara üzerine söyledikleri, Fitzgerald'ın çatlakla ilgili öyküsü ve alkolikliği. Bir yanda, bedenin derinlerine işlemiş bir yaradan çekip çıkarılan saf olay olarak yara, diğer yanda ancak alkol (ve bir ölçüde para) sayesinde deneyimlenebilen sevmek olayı. Yara olayının ete kemiğe bürünmesi olarak Bousquet ve sevmek olayının ete kemiğe bürünmesi olarak Fitzgerald.[64]

Bu iki vaka ve kitapta karşımıza çıkan diğer vakalar bize ne söylüyorlar? *Anlamın Mantığı*'nın temel savlarından biri saf olaylar arasında bir çeşit iletişim olduğu, aralarındaki bütün uzaklığa karşın çelişik görünen olayların bile birbirlerini yankıladıkları fikri.[65] Deleuze iki olay arasındaki bağdaşmazlığın olayların kendisinden değil de ete kemiğe bürünmelerinden kaynaklandığını düşünüyor gibi görünüyor. Bir şekilde Bousquet'nin yarasıyla Fitzgerald'ın arzusu birbirini yankılıyor ve bu yankılanma sayesinde Bousquet-olayıyla Fitzgerald-olayı biricik oluşlarını yitirmeden, genel bir kuralın ya da kavramın dolayımından geçmeksizin birbirleriyle iletişime girebiliyorlar. Bütün olaylar genel bir Olay kavramının dolayımına gereksinim duymaksızın birbirleriyle iletişim halindeler. Saf olayın kavramsal olmayan, tümel-tikel ikiliği tarafından belirlenmeyen bir çeşit genelliği ya da yayılımı var. Deleuze bizden kendimizi Bousquet'nin ya da Fitzgerald'ın yerine koymamızı beklemiyor ama belki saf olayların iletişimine açık olmamızı bekliyor. Başkalarının olaylarının bizdeki

64 Bu iki vakanın benzerliklerini ve farklılıklarını *Anlamın Mantığı*'nın Stoacı etiği çerçevesinde ayrıntılarıyla tartışmak ilginç olurdu kuşkusuz, ne yazık ki böyle bir karşılaştırmaya girişmek bizi konumuzdan uzaklaştırır. Sadece Deleuze'ün tekil vakalara yoğunlaştığında bile bir çeşit sınıflandırma, hatta kategorileştirme, şemalaştırma, tablolar çıkarma kaygısını bir yana bırakmadığını, dolayısıyla *Anlamın Mantığı*'ndaki "örneklerin" olabildiğince sistematik bir dağılım sergilediklerini belirteyim.

65 Saf olayların iletişimiyle ilgili olarak *Anlamın Mantığı*'nın 24. ve 25. dizilerine bakılabilir.

olaylarda yankılanmasını, Bousquet'nin yarasına benzemeyen kendi yaramızı ve Fitzgerald'ın arzusuna benzemeyen kendi arzumuzu bulmamızı... Genel bir kuralın uygulanışı değil tekil bir iletişim ve yankılanma: "başkalarını esnerken gördüğümüzde esnemek gibi".[66]

Öyleyse Deleuze etiğinin dördüncü ayırt edici özelliği genel kurallara değil olaylar arasındaki iletişime dayanması. Deleuze genel kuralları desteklemek üzere tasarlamış yapay örneklerle düşünmüyor, tekil vakalara, saf olayların tekil cisimleşmelerine bakıyor. Bizi de bu tekil vakalara bakmaya, Bousquet'nin ya da Artaud'nun yerine geçmek için değil onlarla birlikte yankılanmak için bakmaya çağırıyor.

Haraway'in Deleuze ve Guattari'yi *Bin Yayla*'da sıradan olanı küçümsemekle, seçkinci davranmakla, bu dünyayı bir yana bırakıp yücenin felsefesini yapmakla suçladığını görmüştük. Şimdi bu suçlamaları Deleuze'ün "örnekleri" ve olayların iletişimi üzerine söylediklerimiz ışığında gözden geçirelim:

1) Seçkincilik suçlaması Deleuze'e sadece Haraway'in yönelttiği bir suçlama değil. Deleuze'ün seçkinci, aristokrat, anti-demokrat ve bunların sonucu olarak apolitik olduğu pek çok yorumcu tarafından tekrarlanan bir görüş.[67] Bu görüşü en çok besleyen şey de az önce standart örneklerden farklarını gördüğümüz Deleuzecü "örnekler". Ama Deleuze'ün örneklerinin seçkin olması onu seçkinci yapar mı? Sadece büyük sanatçıların saf olayı istemeyi başardıklarını, olay etiğinin ancak bir avuç ayrıcalıklı insanın erişebileceği bir deneyim düzeyinde gerçeklik kazandığını söyleyebilir miyiz? Açıkçası, Deleuze'ün aristokratlığıyla ya da seçkin-

66 Bkz. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1999 (3. baskı), s. 30. Kant ahlak yasasının *a priori* zorunluluğunu fiziksel zorunluluklardan ayırmak için bu örneğe başvuruyor, ahlak yasası esnemek gibi bir şey değildir diyor. Olayların iletişimini (elbette fiziksel bir zorunluluktan türediği için değil) ahlak yasasının evrenselliğine benzemeyen, yankılanmaya dayalı yatay bir "genellik" sergilediği için esnemeye benzetiyorum.

67 Örneğin, Alain Badiou, tam da burada anlamaya çalıştığımız Stoacı olay etiğine gönderme yaparak şöyle diyor: "tüm eşitlikçi ve kucaklayıcı normların tersine, Deleuzecü düşünce kavrayışının son derece aristokrat olduğu ortaya çıkar. Düşünce sadece hiyerarşik bir mekanda vardır" (*Deleuze: Varlığın Uğultusu*, çev. Murat Erşen, Monokl, İstanbul, 2019, s. 30). Benzer saptamalara Slavoj Žižek, Peter Hallward ve Philippe Mengue'de de rastlamak mümkün. Bu saptamaların her zaman eleştirel bir tonla yapılmadığını, hatta Badiou'nun Deleuze'ün aristokratlığını açıkça eleştirmediğini belirtelim. Badiou'ya göre, bu hiyerarşinin ve aristokratlığın nedeni herkesin aynı güce sahip olmaması, olaya eşit biçimde yönelememesi. Başka bir deyişle, herkes Bousquet'nin ve Fitzgerald'ın gittiği yere gidemiyor, onların göze aldıklarını göze alamıyor.

ciliğiyle ilgili saptamalarda bir doğruluk payı olduğunu düşünüyorum. *Anlamın Mantığı*'nda yer yer bu saptamaları haklı çıkaracak bir ton var. Deleuze'ün (sadece *Anlamın Mantığı*'nda değil bütün kitaplarında) sanatçılardan büyük bir hayranlıkla söz etmesi, Artaud'yla, Nietzsche'yle, Bousquet'yle... aramızdaki uzaklığı ısrarla vurgulaması aristokratlık suçlamasını destekliyor gibi görünüyor.[68] Deleuze Nietzsche'den ya da Artaud'dan söz ederken sanki bu dünyaya ait olmayan varlıklardan konuşuyormuş gibi bir izlenim uyandırıyor. Öte yandan, *Anlamın Mantığı*'nın temel savlarının (eğer gerçekten bir seçkincilik varsa) bu seçkinciliğin sınırlarını epeyce daralttığını görmemiz gerek. İlk olarak, Deleuze kitap boyunca bireylerin ve kişilerin birey-öncesi ve kişisiz tekilliklerden oluştuğunu defalarca belirtiyor. Sadece Bousquet ve Fitzgerald değil hepimiz birey-öncesi tekilliklerden oluşuyoruz. Sadece Bousquet'nin değil hepimizin kendimizden önce gelen bir yarası var. Olayı isteme deneyimi sanatçılara özgü bir deneyim değil. İkinci olarak, olayların iletişimi savı sanatçıların tekil deneyimleriyle bizim hayatlarımız arasındaki hiyerarşiyi görelileştiriyor ve Deleuze'ün "örneklerinin" bizde de yankılanmasını sağlıyor. Onlar kadar risk almamış, onlar kadar uzağa gitmemiş olsak da Bousquet'nin ve Fitzgerald'ın öyküsü aynı zamanda bizim öykümüz.

2) Olağanüstü olanın seçkinleştirilmesi olağan olanın aşağılanmasına yol açıyor. Seçkinciliğin doğal uzantısı sıradan hayatlarımızın küçümsenmesi. Deleuze ilginç olanla sıradan olan arasında keskin bir karşıtlık kuruyor. Bir üçgende üç tane ilginç nokta var, geri kalan sonsuz sayıda nokta sıradan. Hayatlarımızda da yön değiştirmelerin, kırılmaların olduğu böyle çok az nokta var. Kabul etmek istesek de istemesek de birbirine yer değiştirecek kadar benzeyen anlardan oluşuyor hayatlarımız. Bizi üzen, sevindiren, duygulandıran, heyecanlandıran (son derece kişisel ve ilginç olduğunu düşündüğümüz) şeyler aslında hiç de ilginç olmayan klişeler, basmakalıp fikirler vb. Öyleyse bir açıdan baktığımızda başımıza gelen her şey sıradan ve basmakalıp. Ama bir başka açıdan baktığımızda aslında başımıza gelen her şey ilginç olma gücüne sahip. Her gün yaptığımız, en "sıradan" şeyleri düşünelim. Yemek yemek gibi bir eylem. Yemek yerken

68 *Bin Yayla*'nın Haraway'in okuduğu kısımlarında da bu kez Melville ve Lawrence bize tamamen kapalı, özel deneyimlere sahip sanatçılar gibi karşımıza çıkıyorlar.

peşinde olduğumuz şey sadece cisimsel bir ihtiyacın karşılanması mı, bir şey durumundan başka bir şey durumuna (açlıktan tokluğa) mı geçmek istiyoruz? Yoksa şey durumunun değil geçişin kendisinin, saf ve cisimsiz bir olay olarak yemek olayının mı peşindeyiz? Obezite gibi bir şeyin olabilmesi bile yemekle kurduğumuz ilişkinin ihtiyaçların ötesinde bir isteme ilişkisi olduğunun göstergesi.[69] Hayatlarımızın en sıradan anlarında bile cisimsizlerin peşindeyiz. Dolayısıyla Deleuze'ün karşıtlıkları (ilginç – sıradan, moleküler – molar, kaçış çizgisi – katı çizgiler...) az sayıda ilginç insanı (seçkin sanatçıları ve yaratıcıları) biz sıradan yığınlardan ayırmayı hedeflemiyor. Sıradan ya da değil, bütün deneyimlerde cisimsiz olanı cisimsel olandan ayırmayı hedefliyor. Üçgenin bütün noktaları onlardan saf bir olay çekip çıkarmak mümkün olduğu sürece ilginç noktalara dönüşme gücüne sahip. Haraway'in sözünü ettiği "yüce", dünyevi olanla karşıtlık içinde değil, dünyevi olanın içinde saklı.

3) Son olarak, iletişim sözcüğünün nasıl iki farklı bağlamda kullanıldığına bakalım. Olayların iletişimi cisimsiz saf olaylar arasında meydana gelen bir yankılanma. Oysa insanların iletişimi fazlasıyla cisimsel ve basmakalıp. Burada sorun kimsenin kendini ifade edememesi değil, herkesin durmadan kendini ifade etmesi. Herkes maruz kaldığı şiddetten, başından geçen sarsıcı "olaylardan", yaşadığı tekil deneyimlerden söz edip duruyor. İletişim kurmaktan başka bir şey yapmıyoruz. "Eksiğimiz iletişim değil, aksine çok fazla iletişim halindeyiz, eksiğimiz yaratıcılık."[70] Problem iletişimsizlik değil iletişimin kendisi: "gereksiz sözlerle, çılgın miktarlarda söz ve imgeyle delik deşik olmuş durumdayız. Aptallık asla dilsiz ve kör değildir. Dolayısıyla problem artık insanların kendilerini ifade etmelerini sağlamak değil, onlara yalnızlık ve sessizlik için boşluklar açmaktır."[71] İletişimi kestiğimizde, sessizliğe ve yalnızlığa yer açtığımızda, aslında başka bir iletişime, kişisel yaşamımızın ötesinde saf olayların iletişimine yer açmış olacağız.

69 Yemek örneğini özellikle seçiyorum. Deleuze *Anlamın Mantığı* boyunca yemekle konuşmayı karşı karşıya getiriyor ve yemeyi cisimsel olanın, konuşmayı ise cisimsizin bir metaforu ya da simgesi gibi kullanıyor. Oysa yemek bile bütün cisimsel çağrışımlarına karşın aslında bir olay.

70 Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991, s. 104.

71 Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990, s. 177.

Beşinci Özellik: Cisimsele Dönmemek

Slavoj Žižek, Deleuze üzerine yazdığı *Bedensiz Organlar* kitabının giriş kısmını ilginç bir anekdotla bitiriyor:

> David Lean'in *Doktor Jivago*'sunun 1964'te Madrid banliyösündeki çekimi sırasında bir miting sahnesi için İspanyol devlet taraftarlarının "Enternasyonal"i söylemesi gerekmişti. Film ekibi figüranların hepsinin şarkıyı bilmesine şaşırmıştı; şarkıyı öyle bir tutkuyla söylemişlerdi ki Franko polisi gerçek bir siyasi gösteriyle karşı karşıya olduklarını sanarak müdahale etmişti. Dahası, akşam geç saatlerde (olay karanlıkta geçiyordu) civardaki evlerde yaşayan insanlar şarkının yankılarını duymuş ve Franko'nun ölüp Sosyalistlerin iktidara geldiğini sanarak sokaklarda içki şişeleriyle dans etmeye başlamışlardı.
>
> Bu kitap bu türden aldatıcı (bir bakıma tam da sadece aldatıcı olmayan) bir özgürlüğün büyülü anlarına ve "normal" gerçekliğe dönüşle birlikte sönen umutlara adanmıştır.[72]

Žižek anekdotu yorumlayıp sonuçlar çıkarmasa da burada Deleuze'e yöneltilen suçlamanın ne olduğunu kestirmek zor değil. Deleuze'ün okurlarında uyandırdığı heyecan ancak bir film setinde olup bitenleri gerçek sanan izleyicilerin duyduğu heyecan kadar sahici. Bu heyecana kapılarak kendimizi bir süreliğine "devrimci-oluşa" (ya da hayvan-oluşa, kadın-oluşa...) bırakabiliriz, ama heyecan dalgası söndüğünde her şey "normale" dönecek, oluştan geriye (hayal kırıklığı ve melankoli dışında) hiçbir iz kalmayacak. Gece boyunca "sokaklarda içki şişeleriyle dans edeceğiz", ama ertesi gün hayat kaldığı yerden devam edecek, herkes yine işe gidecek... hiçbir şey değişmemiş olacak. Özetle, Deleuze'ün olay felsefesi bir özgürlük yanılsaması yaratmakla, kısa süreliğine sahte olanı gerçek sanmamıza yol açmakla suçlanıyor.

Žižek'in *Bedensiz Organlar* boyunca bazen çeşitli anekdotlara başvurarak ima ettiği bazen açıkça dile getirdiği bu suçlama olayın ne olduğuna ve nasıl değerlendirileceğine ilişkin önvarsayımlara dayanıyor. Žižek, Deleuzecü olayı ya da oluşu anlık bir sarhoşluk gibi düşünüyor. Dünyayı gerçekte olduğundan farklı görmemize, film setini devrim sanmamıza yol açan bir sarhoşluk. Peki sonunda ne olacak, olay bizi nereye götürecek? Ya bir noktada ayılacağız ve gerçeğin hiç de sandığımız gibi olmadığını fark edeceğiz, ya da kendimizi

72 *Bedensiz Organlar*, çev. Umut Yener Kara, Monokl, İstanbul, 2015, s. 29-30.

kandırmaya devam edeceğiz. Başka bir deyişle, Deleuzecülük sonunda karşı olduğu şeylere dönüşmeye, nihilizme ya da konformizme varmaya mahkum: Ya saf olayın bizde uyandırdığı umutların boş olduğunu anlayacağız ve derin bir karamsarlığa gömüleceğiz, ya da olay felsefesi mevcut durumu olduğu gibi kabullenmemize yol açacak, sahte özgürlüğümüzle mutlu olacağız, bu da gerçek muhalif hareketlerin ortaya çıkmasını engelleyecek. Žižek'in cisimsiz saf olayları (sokağa çıkmak, şarkı söylemek, dans etmek) değerlendirirken başvurduğu ölçüt bu olayların cisimsel nedenleri ve sonuçları (Franko'nun ölümü, Sosyalistlerin iktidara gelmesi). Gerçekten varolanlar, etik ve politika açısından gerçekten önemli olanlar cisimler ve nitelikleri, bedenler, şey durumları. Cisimsiz olaylar hayaletimsi bir varoluşa sahipler ve olayların bu kırılgan varoluşlarını haklı çıkarmalarının tek yolu belli cisimsel durumların ortaya çıkmasına hizmet etmeleri. Bir olay kendi başına arzulanamaz. Aklı başında biri saf olayın peşine düşmez, olayı ancak belli bir şey durumunu varlığa getirmeyi sağladığı ölçüde arzular ve ister. Şey durumları düzeyinde hiçbir önemli değişikliğe yol açmayan, cisimsel hiçbir iz bırakmayan olaylar ancak yanılsama olabilirler, ancak hayal kırıklığı yaratabilirler. Saf olay hiçbir işe yaramaz.

Olay ne işe yarıyor? Olayın sonu nereye varacak? Deleuze için bu soruların bir anlam taşımadığını, olayı istemenin cisimsel etkilerinden bağımsız olarak, dolaysızca saf olayı istemek olduğunu gördük. Olay bir yanılsama, anlık bir sarhoşluk olamaz, çünkü saflığı içinde istenen hiçbir olay kendisinden başka bir şeyin vaadini taşımıyor, hiçbir olay başına geldiği kişide henüz mevcut olmayan bir şey durumuna ilişkin umut doğurmuyor. Olaya yönelen istencin tek nesnesi zaten sokağa çıkmak, şarkı söylemek ve dans etmek. Bundan fazlası değil. Bu açıdan, Žižek'in anekdotu Deleuze'e yöneltilmiş bir itiraz gibi değil *Anlamın Mantığı*'nda sözü edilen "mim etiğinin" peşinde olduğu (ama bir türlü yakalayamadığı) ideal durumun, olayın cisimsel etkilerinden radikal biçimde koparılmasının bir örneği gibi de okunabilir. Devrim olayını olabilecek en sınırlı şimdide sıkıştırarak devrimin cisimsel etkilerini askıya alıp cisimsiz etkilerini serbest bırakmak. Su içerek sarhoş olmak gibi devrim yapmadan devrim yapmak! Bunun mümkün olmadığını biliyoruz elbette. Saf olayı istemenin onun ete kemiğe bürünmesini istemeyi de içerdiğini biliyoruz. Ancak gerçekten başımıza gelen ve cisimsel izlerini hayatımızın her yerine yayan devrimlerin komedyenleri olabiliriz. Ama devrim yapmadan devrimci olmak (saf bir devrimci-oluş) mümkün olsaydı Stoacı mim etiğinin ideali

bu mu olurdu? *Anlamın Mantığı*'nın etik hakkında söylediklerine dayanarak ve biraz indirgemeci olmayı göze alarak şöyle diyemez miyiz: Deleuze için devrimci-oluş devrime ne ölçüde hizmet ettiğiyle değerlendirilemez, aksine genişleyen cisimsel etkileriyle karmaşık bir şey durumu olarak devrim saf olay olarak devrime (devrimci-oluşa) ne ölçüde hizmet ettiğiyle değerlendirilebilir? O zaman ideal devrim cisimsel hiçbir etkisi olmayan devrimsiz bir devrim mi olurdu?[73]

Platon *Devlet*'in ikinci kitabının başlarında Sokrates'le Glaukon'a adaletin kendisi için mi, yoksa sonuçları bakımından mı istenir bir şey olduğunu tartıştırıyordu. Sokrates Glaukon'un sorusuna beklenmedik bir yanıt vererek adaletin hem kendisi için hem sonuçları bakımından istenir olduğunu söylüyordu.[74] Benzer bir soru Deleuze'ün cisimsiz olayları için de sorulamaz mı? Saf olaylar sırf kendileri için istenen şeyler mi, yoksa sonuçları bakımından mı isteniyorlar? Bir olayı sonuçları bakımından istediğimizde Deleuzecü-Stoacı olay etiğinin dışına çıkmış, (tam da Žižek'in yaptığı gibi) saf olayı araçsallaştırmış, ete kemiğe bürünmüş olay karşısında ikincilleştirmiş olmuyor muyuz? Diğer taraftan, saf olayı kendisi için istemek yanılsamanın da ötesinde çılgınca bir yan barındırmıyor mu? Sokrates'in yaptığı gibi iki seçeneği birden kabul etmek, saf olayın hem kendisi hem sonuçları için istenir olduğunu öne sürmek mümkün mü?

Olay etiğiyle ilgili tartışmanın can alıcı noktasına gelmiş durumdayız: olayların cisimsel etkileriyle ilişkisi. Olay etiğinin diğer bütün özellikleri konusunda Deleuze'le anlaşsak bile, olayı cisimsel sonuçlarını *hiç önemsemeden* isteme düşüncesini kabul edebilir miyiz? Bazı anlarda bir şeyleri göze almayı, bizim için önemli olan şeyleri tehlikeye atmayı seçebiliriz, ama sonunda daha iyi bir duruma ulaşmak için yaparız bunu. Aldığımız riskin kalıcı bir getirisi olmasını bekleriz, riskle olası getirisi arasında makul bir denge olup olmadığına bakarız. Ama cisimsel şey durumları düzeyinde işleyen bu ekonomi olaylara yöneldiğimizde işlememeye başlıyor. Bir olayı nasıl ölçebiliriz, bir olay uğruna neyin göze alınıp neyin göze alınmayacağına nasıl karar verebiliriz? Saf bir olay olarak yaraya (Bousquet) ya da sevmeye (Fitzgerald) yönelen istenç nerede başlayıp nerede bitiyor? Üstelik olayların iletişimi uyarınca bir olayı istemek

73 *Anlamın Mantığı*'nın "yapı hakkında" olan sekizinci dizisinde, devrimci figürü teknokrasiyle totalitarizmin gizli işbirliğine karşı yapıya olayı dahil eden unsur olarak ele alınıyor. Bu figür buradaki tartışmamızdan bağımsız olarak kendi başına ayrı bir analizi hak ediyor.

74 Bkz. *Devlet*, II, 357b – 358a.

bütün olayları istemek, olayın kendisini istemek olduğu için son kertede bu sorular büsbütün anlamsızlaşıyor. Olayı sonuçları bakımından istemeyi kavrayamıyoruz bile.

Ama bunları tartışmadan önce Deleuze'ün ne dediğini netleştirmemiz gerek. *Anlamın Mantığı* Platon'un diyalogları ya da Bergson'un büyük kitapları gibi düşünce ilerledikçe ortaya konan savların gözden geçirildiği, anlam değiştirdiği ya da başka savlara evrildiği bir kitap. Olayın şey durumlarıyla ilişkisi ve cisimsel etkileri hakkındaki savlar da kitap ilerledikçe değişim geçiriyor. Manzaranın bütününü görebilmek için *Anlamın Mantığı* boyunca bir olayın cisimsel şeylerle ilişkisinin nasıl iki farklı bakış açısından ele alındığını anlamaya çalışalım:

1) *Karşıtlık*: Olay etiği cisimsiz olaylarla cisimsel şey durumlarının net biçimde birbirlerinden ayrılmasına dayanıyor. Her olay ikili yapısı gereği belli bir şey durumunda edimselleşse de saf olayın indirgenemezliği istencin olayı "kazadan" çekip çıkarmasını ve böylece olayı nesne edinmesini (Deleuze'ün "kayıtsızlık istenci" dediği şeye dönüşmesini) mümkün kılıyor. Bu bakış açısından bakıldığında olayla şey durumu arasında bir gerilim, hatta bir karşıtlık var. Olayı istemek şey durumuna karşı olayı istemek demek. Başımıza gelenin cisimsel etkilerine odaklandığımız ölçüde olaysal yanını kaçırıyoruz, olaysal yanını seçtiğimizde ise cisimsel etkiler önemsizleşiyor, bu etkiler yıkıcı olsa bile olayın saflığını gölgelemiyor.
2) *Oluşturuculuk*: Deleuze *Anlamın Mantığı*'nın ilk dizilerinde olaylarla cisimleri birbirinden net biçimde ayırsa da metnin devamında bunların basitçe iki ayrı varolma biçimi olmadığını, cisimlerin (bireylerin ve kişilerin) olaylardan türediğini, başka bir deyişle olayın oluşumsal bir önceliği olduğunu gösteriyor.[75] Benzer bir ilerleyiş kitabın etikle ilgili kısımlarında da var. Önce Stoacı etiğin "olayı olay olarak istemeye" dayandığını öğreniyoruz, ardından Bousquet'nin meşhur cümlesiyle karşı karşıya kalıyoruz: "Yaram benden önce de vardı." Deleuze Bousquet'yle ilgili yirmi birinci dizide artık sadece olayı istemekten değil, "kendi olaylarının çocuğu olmaktan", kendine bedensel doğumun ötesinde

75 Bireylerin ve kişilerin nasıl birey-öncesi ve kişisiz tekilliklerden meydana geldiğini açıklamak Deleuze'ün "statik oluşum" adını verdiği oluşum kuramının konusu. Statik oluşumun bir taslağı için on altıncı ve on yedinci dizilere bakılabilir.

> yeni bir doğum yaratmaktan söz ediyor.[76] Bu ikinci bakış açısı cisimsel şeylerin olaysal kökenine odaklandığı ölçüde olayla şey durumu arasındaki karşıtlığı aşmaya yöneliyor. Olayı istemek sadece saf olayı kazadan ayırmak değil kazayı baştan sona olaya dönüştürmek anlamına gelmeye başlıyor.

Anlamın Mantığı'nın bütününü göz önünde tutarak bu bakış açılarının ilkinden ikincisine doğru genel bir ilerleyiş olduğunu söylemek mümkün. Yine de ikinci bakış açısına özgü oluşumsal yaklaşımın olay-cisim ikiliğini tamamen ortadan kaldırmayı başaramadığını görüyoruz.[77] O halde sakınımlı davranarak şöyle diyebiliriz: Elimizde olayın şey durumlarıyla ilişkisine yönelik iki farklı, birbirine indirgenemez görünen bakış açısı var ve bunların ikisi de Deleuze'ün olay düşüncesinin bir boyutuna karşılık geliyor.

Elbette kitabın etikle ilgili dizilerinde de bu iki bakış açısı arasındaki gerilimi şiddetli biçimde hissediyoruz. Görebildiğim kadarıyla, Deleuze Stoacı olay etiğini ortaya koyarken sırayla iki bakış açısına da yerleşiyor ve bunların her biri etiği ayrı bir ideale yönlendiriyor. Deleuzecü olay etiğinin bir türlü ulaşamadığı, asla ulaşamayacağı iki farklı ideali var.

Olaylarla şey durumları arasında karşıtlık kuran birinci bakış açısı olayın cisimlerle bağını tamamen kopardığı, cisimlerde iz bırakmadan, bedenlerde yara açmadan, saflığı ve cisimsiz görkemi içinde belirdiği ideal bir noktaya yöneliyor. Yaralanmadan yaralanmak, koşmadan koşmak, sevmeden sevmek... Mim etiği ya da (hiçbir cisimsel etkisi olmayan) radikal bir karşı-gerçekleşme. Ama çatlağın yüzeyde ilerlerken kaçınılmaz olarak derinlerde de ağını genişletmesi bu ideali baştan ulaşılamaz hale getiriyor. Olayı isterken onun gerçekleşmesini ya da edimselleşmesini de istemeye mahkumuz. "Karşı-gerçekleşme, kendi başına işlediğinde ve *başa gelmiş olabilecek* şeyin yerini tutma iddiası taşıdığında bir hiçtir, bir soytarılıktır."[78]

Şey durumlarını olaylardan türeten ikinci bakış açısı ise kendimizi bir şey durumu olarak değil karmaşık bir olaylar dizisi olarak göreceğimiz, kendimizi

76 Bkz. *Anlamın Mantığı*, s. 169.

77 *Anlamın Mantığı*'nda olay-cisim ikiliğinin aşılamadığına ilişkin pek çok gösterge var. Deleuze oluşumsal yaklaşımı benimsediği ve cisimleri olaylardan türettiği yerlerde bile ikiliği koruyor. Örneğin, az önce gönderme yaptığım pasajda, olaylardan yeniden doğmaktan, kendi olaylarının çocuğu olmaktan söz ederken bile olaysal doğumla bedensel doğum arasındaki ikilikten vazgeçemiyor.

78 *Anlamın Mantığı*, s. 182 (italikler Deleuze'e ait).

başımıza gelen olaylardan ayırt edemez hale geleceğimiz ideal bir noktaya yöneliyor. Yaralanırken yaralandığını görmek, koşarken koştuğunu görmek, severken sevdiğini görmek... Kayıtsızlık istenci ya da olayların çocuğu olarak kendini bir sanat yapıtına dönüştürme. Ama bu noktaya gelebilmek için uzun bir yol katetmemiz gerek. Artık cisimlerden ve bedenlerden bekleyecek hiçbir şeyi kalmamış, can çekişen askerin durduğu yere "normal" gündelik yaşamlarımızda nasıl ulaşabiliriz?

İlk idealin gerçekçi versiyonu üzerinde zaten epeyce durduk. Saf olayı istemenin koşulu bir şeyleri göze almak, cisimsel etkilerin yıkıcı olabileceğini kabul etmek. İkinci idealin gerçekçi versiyonu ise sanat yapıtının kendisi. Kendimiz bir sanat yapıtına dönüşemediğimize göre (ikinci doğum birincisini ortadan kaldıramadığına göre) sanat yapmaya mahkumuz. Sanat kendi yaşamımızla yapamadığımız şeyi gerçekleştiriyor, olayla şey durumunu örtüştürüyor, şeylerin olaysal kökenini ve yapısını açığa çıkararak olay-cisim ikiliğini ortadan kaldırıyor. Sanat yapıtında cisim zaten saf olay.

Bir yandan, çatlağı derinleştirmek ve kendimizi tehlikeye atmak pahasına saf olayı şey durumlarından çekip çıkarmak; diğer yandan, yaşamda olay-cisim ikiliğini korumak pahasına ikiliğin ötesinde sanat yapıtları üretmek. *İki durumda da Deleuze cisimsel olana dönmüyor*. Olay etiğinin beşinci ayırt edici özelliği olayı araçsallaştırmaması, yeni bir şey durumuna geçişin hayaletimsi habercisine indirgememesi. Olayları şey durumlarına değil şey durumlarını olaylara bağlı kılması. Eğer az önceki okumam doğruysa, Žižek olayı anlık bir yanılsamaya benzetiyor, sahici ve kalıcı olanı şey durumlarında buluyor. Oysa Deleuze kalıcılığı olayda buluyor. Bedenler yara bere alıyorlar, hastalanıyorlar, duyguların pençesinde kıvranıyorlar, yaşlanıyorlar, acı çekiyorlar, ölüyorlar; cisimler birbirlerini eziyorlar, parçalıyorlar, kesiyorlar, aşındırıyorlar, eğip büküyorlar. Şey durumları bu birbirlerini yaralayan bedenlerin, aşındıran cisimlerin sürekli değişen gürültülü birlikteliği. Oysa olaylar bütün bunlara kayıtsız kalarak cisimsiz görkemleri içinde parlıyorlar ve birbirlerini yankılıyorlar. Kalıcılık şey durumlarında değil olaylarda.[79]

Yine üç noktaya işaret ederek bitirelim:

79 *Anlamın Mantığı*'nda olayların "ebedi hakikati" ve "görkemi" hakkında söylenenleri *Felsefe Nedir?*'in yedinci bölümünde sanatın "kendinde varoluşu", "kendini kendinde koruması" üzerine söylenenlerle birlikte düşünerek geliştirebiliriz.

1) *Anlamın Mantığı*'nın Deleuze'ün felsefi üretiminde tuhaf bir yere sahip olduğu, Deleuze'ün bu kitapta savunduğu fikirlerden kitap yazıldıktan kısa süre sonra (özellikle Guattari'yle birlikte çalışmaya başladığı için) vazgeçtiği, "karanlık" Deleuze'ün yerini Spinozacı "neşeli" Deleuze'ün aldığı sık sık söylenir.[80] Oysa terminoloji değişikliklerine rağmen Deleuze'ün Stoacı olay etiğine bir biçimde bağlı kaldığını görmek için *Anlamın Mantığı*'ndan sonra yazılan herhangi bir metne göz atmak yeter. Örneğin, *Müzakereler* kitabında yer alan, Deleuze'ün açıkça vitalist (dirimselci, yaşamcı) olduğunu söylediği meşhur pasajı okuyalım: "sanatçı tükenmiş bir yaşamla ya da kişisel bir yaşamla yetinemez. Benliğimizle, anılarımızla, hastalıklarımızla yazmayız. Yazma ediminde yaşamı kişisel olanın ötesinde bir şeye dönüştürme, onu kendisini hapseden şeyden kurtarma girişimi vardır. Sanatçının ya da filozofun çoğu zaman kırılgan küçük bir sağlığı, zayıf bir organizması, sallantılı bir dengesi olur, Spinoza, Nietzsche, Lawrence. Onları kıran şey ölüm değil, daha ziyade görmüş, deneyimlemiş, düşünmüş oldukları aşırı yaşamdır. [...] İşaretler, olay, yaşam, yaşamcılık arasında derin bir bağ vardır. Organik olmayan bir yaşamın gücü; bir resim, yazı ya da müzik çizgisinde olabilecek güç. Organizmalar ölür, yaşam ölmez. Yaşama çıkış göstermeyen, taşlar arasından yol açmayan bir yapıt olamaz. Yazmış olduğum her şey yaşamcıydı, en azından öyle umuyorum."[81] *Anlamın Mantığı*'ndan aşağı yukarı yirmi yıl sonra yapılmış bir söyleşide karşımıza çıkan bu organizma-yaşam ikiliği olay-cisim ikiliğinin bir başka ifadesi değil mi? Organizma özünde organik olmayan yaşamı sınırlandırıyor; kişiler ve bireyler tekil olayları hapsediyorlar. Olayı istemek, olayı seçmek, başa gelenden olayı çekip çıkarmak yaşamı organizmadan kurtarmakla, kişilerin hapsettiği yaşamsal güçleri serbest bırakmakla aynı şey değil mi? Deleuze'ün burada üstlendiği vitalizm ya da yaşamcılık *Anlamın Mantığı*'nda ortaya konan Stoacı etiğe oldukça yakın.[82]

80 Örneğin Žižek'in *Bedensiz Organlar*'ı baştan sona bu tür bir kronolojik okumaya dayanıyor.
81 *Pourparlers*, s. 196.
82 Ayrıca *Anlamın Mantığı*'ndaki Bousquet ve Fitzgerald analizleriyle tamamen örtüşecek şekilde, sanatçılar ve filozofların organik olmayan bir yaşamdan, organizmaya sığmayan yaşamın aşırılığından beslendikleri söyleniyor. Onlar organik ve ölçülü yaşamlarıyla, benlikleriyle, anılarıyla değil bu aşırılıkla yazıyorlar. Ama yaşamın aşırılığına teslim olmanın bedeli sağlığını yitirmek, zayıf bir bünyeye, hassas bir dengeye mahkum olmak. Kısacası büyük sağlık için küçük sağlığı tehlikeye atmak. Yine *Anlamın Mantığı*'ndan tanıdığımız temalar.

2) Organizmaya karşı yaşamı savunmak özne-merkezci bir açıdan baktığımızda neredeyse etik dışı bir hamle. "Organizmalar ölür, yaşam ölmez" cümlesinde acımasız bir keskinlik var. Organizma kavramımızı tartışmaya açmak, görelileştirmek, yapısöküme uğratmak ya da farklı yaşam formlarının indirgenemez başkalıklarını vurgulamak, yaşam kavramını canlıyla cansız arasındaki sınırı belirsizleştirecek kadar genişletmek, nesnelerin resme dahil olmasını sağlamak vb. insan sonrası durumla örtüşecek hamleler olurdu.[83] Ama organizmaya karşı öznesiz yaşamı savunmak sapkın bir hamle. Yaşamdan yana olmak bir yere kadar organizmadan yana olmamak da demek, olayı seçmek bir yere kadar kişiyi, özneyi seçmemek de demek. Savaşmak olayının askerde uyandırdığı kayıtsızlık istenci kendi bedenini seçmemek, kendi bedeninden vazgeçmek de demek. Organizmalar ölür, yaşam ölmez. İnsanlar ölür, olaylar ölmez. *Bin Yayla*'nın hayvan-oluşla ilgili kısımlarında Haraway'i rahatsız eden, öfkelendiren, dehşete düşüren şeyin ardında temelde bu keskinlik var. Sıradan olanın, evcil hayvanların ve sahiplerinin küçümsenmesi değil organizmanın yaşam karşısında ikincilleştirilmesi, insanın dışlandığı merkeze yeni bir öznenin değil olayın yerleştirilmesi.
3) "Gökyüzü öylesine açıktı ki havanın maviliği sınırsız gibiydi. Tokyo'nun göğünün öylesine mavi, geceleri yıldızların öylesine berrak olmasının nedeni, üretim yetersizliği nedeniyle başkentteki bacalardan eskisi kadar duman yükselmemesiydi. Öte yandan, doğanın savaşın son dönemlerindeki o güzelliğinin, ölenlerin ruhlarının gözle görülmez bir katkısı olduğunu düşündürtecek bir yanı vardı. Doğa ölümden beslenerek güzelliğini artırmıştı sanki. Savaşın son dönemlerinde gökyüzünün öylesine duru olmasıyla, mezarlıklardaki yeşilliklerin öylesine canlı olması birbiriyle ilgisiz olabilir miydi?"[84] Mişima'nın bu satırları (ve neredeyse bütün yapıtı) savaşmak olayını isterken savaşın gerçekleşmesini de isteyen ya da kabullenen bir kayıtsızlık istencinin dile gelişi. Buna da evet diyecek miyiz? Deleuze, *Anlamın Mantığı* boyunca olayın önceliği fikrinden hiç ödün vermese de, ısrarla "tehlikeyi göze almak, büyük sağlığı göz-

83 Açıkça Deleuze ve Guattari'den de esinlenerek bu temaları insan sonrası bağlamda geliştiren bir çalışma için bkz. Jane Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*, Duke University Press, 2010.

84 Yukio Mişima, *Yaz Ortasında Ölüm*, çev. Hüseyin Can Erkin, Can Yayınları, İstanbul, 2018 (4. basım), s. 85.

> den kaybetmemek gerekir" dese de[85] savaş söz konusu olduğunda bu keskinlikten vazgeçiyor. Başa geldiğinde savaşı, yarayı ve ölümü kabullenmenin hınca yenik düşmek olduğunu söylüyor, "savaşın savaşa karşı yürütüldüğü, yaranın bütün yaraların kabuğu ve canlı izi olduğu" noktaya işaret ediyor.[86] Burası belki de Deleuze'ün kendi olay etiğinin sonuçlarını görüp dehşete kapıldığı yer. Olaya yönelen istencin şey durumlarına kayıtsız kalamayacağı an. Stoacı etiğin beki kendi kendisiyle çelişmek pahasına cisimsel olana dönmek zorunda olduğu sınır-durum. Ne olursa olsun savaşı, baskıyı, tiranlığı olumlayamayız. Bousquet'den ve Fitzgerald'dan yana olabiliriz, ama Mişima'dan yana olamayız. Olay etiğinin sınırı buradan geçiyor.

Deleuze'ün Zamansızlığı: İnsan Sonrası ve Olay

Saf olayı kazadan ayırmak, kişisiz olanı seçmek, risk almak, olayları yankılandırarak iletişime sokmak ve cisimsel olana dönmemek. Görebildiğim kadarıyla, Deleuze'ün olayı olay olarak istemeye dayanan "Stoacı" etiğinin belli başlı ayırt edici özellikleri bunlar. Doğrusunu söylemek gerekirse, *Anlamın Mantığı*'nın etikle ilgili kısımları o kadar kısa ve zor ki kesin bir sonuca varmak mümkün değil. Toplamda aşağı yukarı yirmi sayfa uzunluğunda olan üç diziden yola çıkarak Deleuze'ün olay etiğinin çerçevesini çizmeye çalışmak sınırları epeyce belirsiz bir alanda ilerlemek demek. Yine de birçok Deleuze okurunun hiç tereddütsüz Deleuze'ü ahlakın karşısında etiğin savunucusu olarak hayal ederken göz ardı ettiği bir noktayı yakalamış olduğumuzu düşünüyorum. Deleuze en azından *Anlamın Mantığı*'nda doğrudan bir insanın eyleme gücünü nasıl arttırabileceğiyle (yani Spinozacı etiğin temel problemiyle) ilgilenmiyor. Kitabın merkezinde olaylar var; olayları şey durumlarına indirgemeden, özne-merkezci bir ahlaki ya da etik bağlama yerleştirmeden düşünme ve isteme kaygısı var. Deleuze *Anlamın Mantığı* boyunca hep "birey-öncesi" ve "kişisiz" tekilliklerden, henüz hiçbir özneye ait olmayan (bir özneye yüklendiğinde bile asla ona ait olmayacak) farklardan söz ediyor, özneden önce gelen ve onu kuran saf

85 *Anlamın Mantığı*, s. 182.

86 *Anlamın Mantığı*, s. 169. Deleuze savaşmak olayına yönelen istencin bir şey durumu olarak savaşı olumlamadığını, aksine onu ifşa etmeye, sonlandırmaya hizmet ettiğini vurguluyor: "yalnız özgür insan tek bir şiddet üzerinden bütün şiddetleri, *tek bir Olay üzerinden* bütün ölümcül olayları kavrayabilir. Bu tek Olay artık kazaya yer bırakmaz ve hem hıncın bireydeki gücünü, hem baskının toplumdaki gücünü ifşa eder ya da yerinden eder" (*Anlamın Mantığı*, s. 172, italikler Deleuze'e ait).

olaylardan söz ediyor. Birey-öncesi ve kişisiz tekillikler ya da öznesiz olaylar düzeyinde işleyen bu Stoacı etiği Deleuze'ün hiç yazılmamış virtüel *Ethica*'sının odağına yerleştirebilir miyiz? Stoacı olay etiğinin Spinozacı karşılaşma etiğinden önce gelerek onu kapsadığını iddia edebilir miyiz? Bu yazıda Deleuze etiğinin olay odaklı yanını açığa çıkarmak istiyorsak yapmamız gerekenin tam da bunlar olduğunu göstermeye çalıştım.

Bugün Deleuzecü olay etiğinin zamanı geldi mi? İçinde bulunduğumuz insan sonrası durum şimdiye dek hep Deleuze'ün Spinozacılığının gölgesinde kalmış olan olay etiğini düşünmeye başlamak için elverişli bir teorik zemin sağlıyor mu? Braidotti ve Haraway'in Deleuze'e yaklaşımlarını karşılaştırmak olay odaklı düşünmeye hiç de hazır olmadığımızı gösteriyor. İnsan sonrası söylemin odağında olay değil alternatif öznellikler var. Öznellik kavramı sert eleştirilere tabi tutulsa bile düşünceye yön vermeyi sürdürüyor. Öznellik belli bir özcü insan modelini değil önce bütün insanları, sonra hayvanları, bitkileri, ağaçları, canlı ya da cansız cisimleri, nesneleri, "şeyleri" içerecek şekilde genişletiliyor; daha önce özne olarak görmediğimiz şeylere özne gibi bakmayı, öznelliği karmaşık, çokkatmanlı, paradoksal yapısı içinde kavramayı öğreniyoruz. İndirgenemez farka yönelik derin bir ilgi bu yazıda tanımladığım anlamda özne-merkezci olmaya devam eden bir etiğin yenilenmesine, barındırdığı özdeşleştirici mantığa karşı duyarlı hale getirilmesine hizmet ediyor. Böyle bir teorik çerçevede, Deleuze alternatif yeni öznelliklerin düşünülmesine yardımcı olduğu ölçüde benimseniyor (Braidotti), ama özneyi ikincilleştirmekten, sınamaktan, tehlikeye atmaktan çekinmeyen bir olay etiği savunucusuna dönüştüğünde ancak dehşetle karşılanıyor (Haraway).[87]

Roberto Bolaño *Vahşi Hafiyeler*'in başında gerçeküstücülerden farklı olarak kendilerine "damardan gerçekçiler" ya da "gerçekaltıcılar" diyen bir edebiyat grubundan söz ediyordu. Belki Deleuze'ün insan sonrası durumla ilişkisini ifade etmek için benzer bir adlandırmaya başvurmak en iyisi. Deleuze'ün durumuna uygun düşen şey insan sonrasından çok insan-öncesi ya da insan-altıcı olmak. İnsanın öncesiyle, kendisiyle ya da sonrasıyla değil onu oluşturan (bu anlamda ondan "önce gelen") tekil olaylarla ilgilenen bir düşünceyi başka nasıl adlandırabiliriz? Deleuze *Anlamın Mantığı*'nda "birey-öncesi ve kişisiz tekillikleri konuşturmak, kısacası anlam üretmek bugün yapılması gereken

87 Güncel insan sonrası teoriler düşüncemizi "öznesiz süreçlere" yönelterek değil öznellik kavrayışımızı yenileyerek hümanizmi aşmaya çalıştıkları ölçüde, Deleuze'ün olay felsefesi açık biçimde bu teorilerden çok Althusser'in, Foucault'nun antihümanizmine yakın duruyor.

şeydir" diyordu.[88] Ama Deleuze'ün "bugün" derken kastettiği şey kitabın yazılış tarihi (1969) olmadığı gibi kuşkusuz bizim bugünümüz de (2019) değil. Düşüncenin zamansız şimdisine sesleniyor Deleuze'ün cümlesi.

Olay etiği zamansız olmaya yazgılı bir etik. Ama özel bir yere ve zamana ait olmamak herhangi bir yer ve zamanda ortaya çıkabilmeyi içeriyor. Yerleşik öznellik modelleri ne zaman krize girse, şey durumları ne zaman istencimizi esir almayı bıraksa, eski öznellik normlarıyla beklenen yeni alternatif modeller arasındaki boşlukta, bir şey durumuyla ilişkimizi kesmiş ama başka bir şey durumuna umutlarımızı bağlamamışken hiçbir özneye ait olmayan, cisimsiz ve kişisiz, yersiz ve zamansız saf olayın görkemi bir anlığına açığa çıkacak ve istencimizi kendisine çekecek. İnsan sonrası söylem alternatif öznellikleriyle değil tam da yarattığı boşluklarla böyle açığa çıkmalara izin verdiği ölçüde olay etiğine bir zemin sunabilir.

88 *Anlamın Mantığı*, s. 93.

Antroposen ve Posthuman İnsan Çağı'nda İnsan Sonrası Olmak[1]

EZGİ ECE ÇELİK

Jeolojik bakımdan kıtasal oluşumları etkileyen bir İnsan Çağı'na geçildiğine dikkat çekmek için kimyacı Paul Crutzen'in *Antroposen* terimini önermesinin üzerinden yaklaşık yirmi yıl geçti. Bu öneriye göre, artık *Holosen* değil *Antroposen* çağında yaşamaktayız. On bin yıldır yaklaşık aynı düzeyde olan iklim değerlerinin son yüz elli yılda endüstriyelleşmenin etkisiyle büyük ölçüde değişmesi ve bunun sonucunda ortaya çıkan kıtasal değişimler, insanın, yerküre sistemlerinde yıkıma sebep olan bir kriz çağını başlattığına işaret ediyor.

Antroposen'e dair tartışmalar sürerken, insanın yok edici etkilerini değiştirmeye yönelik yeni bir insan tasarımına ihtiyacımız olduğuna dikkat çeken farklı yaklaşımlar giderek artıyor. Bu yaklaşımların pek çoğunun ortak bir başlık altında toplanması dikkat çekici: Posthuman (İnsan Sonrası).[2] İnsanın küresel düzeyde dönüştürücü etkileri doğrultusunda yeni bir dönemin ufukta belirdiğine işaret ederek, böylesi bir değişim sürecinde etik ve politik dönüşümün nasıl olacağına, insanın geleceği nasıl kuracağına odaklanan yaklaşımların pek çoğu son dönemde *İnsan Sonrası* başlığı altında tartışılıyor. Robotik, biyoetik gibi farklı kuramsal ve uygulamalı çalışma alanlarındaki tartışmaların yanı sıra posthümanizm ve transhümanizm akımları da bu başlık altında yer alıyor.

İnsan sonrası tartışma alanında sıkça adı geçen iki akımdan biri olan posthümanizm, hümanizmin insanmerkezci temellerini eleştirerek, merkezde görülen insan tasarımından kaynaklanan her türlü ayrımcılığa karşı, cinsi-

1 Bu çalışmanın bazı bölümlerinde aşağıda belirtilen makalelerden yararlanılmıştır: Çelik, Ezgi Ece, "İnsan ve Sonrası", *FelsefiDüşün*, S. 9, 2017; "Nietzsche Felsefesinde İnsanın Aşılması Bakımından Varoluş Problemi", *FelsefiDüşün*, S 12, 2019.

2 Posthuman kavramı, metnin devamında "insan sonrası" olarak ifade edilecektir.

yetçilikten, ırkçılıktan, türcülükten sakınan bir bağlantısal ontoloji önerirken; diğer akım transhümanizm, insanmerkezci hümanizmi eleştirmek bir yana, Kartezyen tasarımdaki bilinç/beden karşıtlığını teknolojik gelişmelerle en üst düzeye taşımayı hedefler. İki akım arasındaki farklılıklara dikkat çeken Rosi Braidotti, Francesca Ferrando gibi posthümanistler kendi kuramsal yaklaşımları için *"eleştirel insan sonrası"* adını kullanmayı tercih eder. Bu düşünürlere göre posthümanizm, Batı düşünce geleneğinin verili hakikatlerinin dayandığı aşkınlık/içkinlik, bilinç/beden, özne/nesne gibi hiyerarşik karşıtlıkları yapı-söküme uğratarak, insanmerkezci hümanizme yönelik eleştirileriyle yaygın "insan" tasarımını sarsmaya yönelir ve insanı, –hayvanlardan yapay zekaya uzanan bir skalada– insan-olmayan yaşamla bağlantısında düşünme çabasını ifade eder.

Hümanizm eleştirisi bağlamında yeni bir insan tasarımı:
Eleştirel insan sonrası

Posthümanizmin eleştirel bir tavırla tartışmaya açtığı hümanizmin bir akım olarak doğuşu, Hıristiyanlığın insanın düşkün, günahkâr doğduğu kabulünün, yine Hıristiyanlığın içinde beliren reddine dayanır. Öyle ki, Tanrı sevgisine (*agape*), Antik Yunan'dan aşina olunan insan sevgisinin de (*philantropia*) eşlik etmeye başladığı hümanizm, insanın, aklına ve vicdanına hükmeden otoriteleri ve bunun yol açtığı bağnazlığı reddederek, düşünce ve inanç özgürlüğünü vurgulayan görüşlerin oluşturduğu bir akım olarak değerlendirilebilir.

Hümanizmin öncülerinden Pico della Mirandola on beşinci yüzyılda yazdığı *İnsanın Değeri Üzerine Söylev* başlıklı çalışmasında insandan, dünyanın tam ortasına yerleştirilmiş, ne yersel ne göksel bir yaratık olarak, hem aşağı yaşamın kaba biçimlerine inebilecek hem de tanrısal yaşam sürenlerin mertebesine çıkabilecek özgürlükte bir varlık olarak söz eder. İnsan, *kendi seçimleriyle yazgısını biçimlendiren*dir ve bu özelliğiyle, Tanrının temsilcisidir ve en büyük mucizedir. Mirandola'ya göre, hayvanlar, taşıdıkları özellikleri bir yazgı gibi doğuştan getirirler. Oysa insana yaradılış anında bütün olanaklara gebe tohumlar bağışlanmıştır. Doğuştan getirdiği olanakları gerçekleştirip gerçekleştirmeyeceği ya da nasıl gerçekleştireceği insanın seçimine bırakılmıştır. İnsan, duyusal dünyaya ilişkin olanaklarını gerçekleştirmeye yönelirse daha hayvansı, ussal olanaklarını geliştirirse daha tanrısal bir canlı olacaktır. İnsanın, farklı olanaklarını gerçekleştirip evreni tanıyarak Tanrıya yaklaşmasında doğa felsefesi yol göstericidir. Doğaya yönelen felsefe, Herakleitosçu anlam-

da doğadaki çatışmayı gösterir; doğadaki karşıtları ve mücadeleyi anlamayı sağlar. Fakat karşıtlıkların uyum içindeki birliğini fark etmeyi sağlayan, doğa felsefesi değil teolojidir. Doğa felsefesi, ancak teoloji aracılığıyla kavrayacaklarımız için bir yol hazırlar.[3] Bu yolun bilgisiyle Tanrı'ya yaklaşılabileceğini belirten Mirandola'ya göre, akıl her şeyi sınayan, ölçen yetidir. İnsan aklı her şeyin ölçüsüdür. Ve her insan Tanrı'ya yaklaşmak için doğayı anlama çabasında, başkalarının aklını ve düşüncelerini tekrar etmek yerine kendi aklını kullanmalıdır.

Mirandola'nın yanı sıra Erasmus, Petrarca, Boccacio, Montaigne gibi düşünürlerin görüşleriyle Avrupa'da temelleri atılarak yaygınlaşan hümanizmde –Antik felsefe geleneğine dayanarak– *insanın kendini tanıması* öncelik kazanmıştır. Ne var ki, Batılı, Avrupalı beyaz erkek insanın, insanı sadece kendine odaklanarak tanıması ve kendine benzemeyenleri dışsallaştırarak kendine bir dünya kurmasının sakıncaları günümüzde aşikârdır.

Kendini hümanizm-karşıtı bir düşünür olarak konumlandıran Rosi Braidotti, bilim ve teknolojiyle örülen Avrupa-merkezci medeniyette, *insan*ın ne şekilde tanımlandığına dikkat çeker ve güncel bir insan –sonrası– tasarımı ortaya koyar. Bu kurama göre, Batılı eril yaklaşımlarca belirlenen insan olma ölçütlerine karşı verilen cinsiyetçilik ve ırkçılık karşıtı mücadelelere, insan-olmayanlara ilişkin politikalar da ivedilikle eklenmelidir.

Braidotti'ye göre, *insan sonrası* ifadesiyle aşılmaya çalışılan hümanizmin insanı, özellikle Da Vinci'nin Vitrivius adamında karşılık bulur. Braidotti, erkek-insanı temel alan hümanizme karşı, yerkürenin insana –özellikle de erk(eklik) üzerinden kendini kuran insana– boğulmuş olmasını eleştirir. İnsan tarihsel bir inşadır; oysa bir akım olarak hümanizm, belli bir insan oluş kipini –ussal oluş, beyaz oluş, erkek oluş gibi– insana dair genel ölçütler olarak dayatır. Kadın-insan, siyah-insan, Batılı-olmayan insan gibi farklı insan olma halleri yok sayılır ve *medeni beyaz erkek insan*ın gölgesinde yaşamını sürdürür. İnsan olmayan canlılar ise hümanizmin *insan* vurgusu bakımından zaten odağa alınmaz.

Hümanizmin, ussal-bilimsel beyaz erkek insanı ölçüt alarak kendine benzemeyen, farklı olan her şeyi dışlama politikasına dönüşmesini eleştiren Braidotti'ye göre, gücü elinde tutan insan kendisinden başka insanların ve insan-olmayan canlıların yaşamlarına ilişkin karar vermekte ve bu kararlarla

3 Pico della Mirandola, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*, çev. Levent Özşar Biblos Yayınevi, 2006, s. 35.

büyük ölçüde, yaşatmak yerine yok etmektedir. Bu bakımdan tarihi, *bilim*, *ilerleme*, *medeniyet*, *hümanizm* gibi kavramlarla örülü Avrupa geleneğinin ölüm saçan bir güç zemini oluşturmuş olması dikkat çekicidir.

> "İnsan sonrası kuramı, 'insanın sahnesi' olarak bilinen biyogenetik çağda, İnsanın evrende bütün bir yaşamı etkileme gücüne sahip bir kuvvet haline geldiği bu tarihi anda, insan için temel ortak referansın ne olduğunu yeniden düşünmemize yardımcı üretken bir araçtır. …hem hümanizmin hem de hümanizm karşıtlığının sınırları, insan sonrası durum üzerine yürütülen tartışmaların kalbinde yer almaktadır.[4]

İçinde bulunduğumuz jeopolitik çağın "insan sahnesi" olarak bilinmesi, hem *antropos*un teknoloji aracılığıyla sahip olduğu güce, hem de bunun geri kalan herkes açısından potansiyel ölümcül sonuçlarına işaret eder.[5] Braidotti teknolojinin, politik ve toplumsal konulardan günlük yaşama uzanan etkisini göz önünde bulundurarak, tahribata, ölüme, tükenişe yol açan nekro-teknoloji ile yaratıcı ve sorumlu teknoloji arasında ayrım yapmanın önemine dikkat çeker. Ona göre, bilimsel ve teknolojik gelişmelerle başımıza ne geldiğini, etrafımızda ne olup bittiğini açıklamaya muktedir olmadığımız bu çağda tehlikeli olan, teknolojik gelişmelerin olması değil, bizim bu gelişmelere karşı etik ve politik bakımdan hazırlıksız olmamızdır. Bu durumda teknoloji karşıtlığı yerine yeni bir politik zemin üzerine düşünmek ve karşılıklı yaşam bağlantılarını göz önüne alarak, hümanizm sonrası eleştirel bir etik inşa etmek elzemdir. İnsanmerkezci olmayan etik-politik bir aşamaya geçiş için yaşam mefhumunun, insandan –antropos/bios karşıtlığından– *zoe*ye doğru genişletilmesi gerektiğini vurgulayan Braidotti'ye göre, sürdürülebilirlik ve toplumsal adalet bakımından başarısız olan küresel kapitalizme ve sadece kendi çıkarları uğruna tüketen ve tükenişi görmezden gelen insan topluluklarına karşı *insan sonrası* kuram, *zoe*yi odağa alır. Tahribatı engellemek için de bundan sonra her sorgulama, *zoe*yi temele alan bir eko-felsefe şeklinde yapılmalıdır. Günümüzde sıkça vurgulanan *sürdürülebilirlik* kavramı, yaşamsal çeşitliliğin, türler arası ve bireyler arası ilişkilerin hayatta kalmasına ilişkin önemli bir kavramdır. Sürdürülebilirlik, geleceğe inancı güçlendirerek, gelecek nesillere, yaşanabilir ve yaşamaya değer bir dünya bırakma sorum-

4 Braidotti, Rosi. *İnsan Sonrası*, çev. Öznur Karakaş, Kolektif Yayıncılık, 2014, s. 15-17.
5 *Age*., s. 78.

luluğudur. Bu bakımdan, Braidotti'nin *antropos/bios* karşıtlığını bertaraf etmek için yöneldiği *zoe* kavramı, türler arası üretken güçtür ve doğa-kültür sürekliliğini görünür kılar.

> *Antropos*'un krizi, doğal addedilmiş ötekilerin şeytani gücünü serbest bırakır. Hayvanlar, böcekler, bitkiler ve çevre, aslında tüm bir evren ve kozmos işin içine girer.[6]

Teknolojiyi günümüzde pek çok insanın yaşam koşullarını belirleyen, reddi pek mümkün olmayan bir gerçeklik olarak değerlendiren Braidotti, teknolojinin kendi başına iyi ya da kötü olmadığının altını çizer. Asıl mesele, üretilen yeni tekniklerin kimler tarafından, hangi amaçla kullanıma sokulduğu ve yaygınlaştırıldığıdır. Aksi takdirde, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin sonucunda ortaya çıkan aşırı-tüketime yönelik tepki, bilim ve teknoloji karşıtlığı olarak belirir ki böylesi bir teknofobi de, içinde bulunduğumuz şartlar düşünüldüğünde bir çıkış yolu sunmamaktadır. Theodore Kaczynski vakası bu konuda ilginç bir örnektir: 1978 yılından 1995'e kadar yaklaşık on beş bombalama eylemiyle pek çok insanın yaralanmasına ve üç kişinin ölümüne sebep olan teknoloji karşıtı Kaczynski, Harvard ve Berkeley üniversitelerinde öğrenim görmüş ve eğitim vermiş bir matematik profesörüdür. Çalıştığı kurumlarda yapılan tekno-bilimsel araştırmalara ve piyasaya sürülen yeni ürünlere yönelik tepkisini, ev yapımı bombaları çeşitli araştırma laboratuvarlarına, petrol ve kereste tesislerine göndererek gerçekleştirdiği eylemlerle ortaya koymuştur. Uzun süre kimliği ve yeri tespit edilememiş, ancak 1996'da kardeşinin ihbarı üzerine yakalanmıştır. Teknolojik gelişmelerin yol açtığı tahribata tepki olarak, bu alanlardaki çalışmaların ve üretimin derhal durdurulmasına ilişkin bir manifestosu da bulunan Kaczynski'ye göre, teknolojinin kötü yanlarını bir kenara bırakıp sadece iyi yanlarından yararlanmak mümkün değildir; teknolojik gelişmeler bir bütün olarak iş görür. Teknolojik çalışmalarda iyi olarak değerlendirilen özellikler, bunların kötü etkileri engellenerek kullanılamaz. Dolayısıyla Kaczynski'ye göre, teknolojik ürünlerin görünür sonuçları hep işkence ve ölüm olarak karşımıza çıkacaktır.

6 *Age*, s. 77. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. R. Braidotti, "Posthuman, All Too Human", *Theory, Culture & Society*. C. 23, 2006; R. Braidotti, "Embodiment, Sexual Difference, And The Nomadic Subject", *Hypatia*. C. 8, S. 1, 1993.

Bedenin sınırlarını aşmaya yönelen Transhümanizm

Teknolojinin, yararlı ve zararlı öğelerinin ayrıştırılmasının mümkün olmadığını savunan bir başka düşünür Ray Kurzweil'dir. Fakat Kurzweil, Kaczynski'nin teknofobik tavrının aksi yönde bir yaklaşım ortaya koyar. Ona göre, teknolojinin yararları ve riskleri derin olarak iç içe geçmiştir; örneğin, hayvanlar üzerinde deneyler yapılmadan, tıp ya da genetik bilimlerinin gelişmesi beklenemez. İnsanlığı ilerletebilmek için teknolojinin uzun vadeli yararları düşünülmeli ve olumsuz eleştiriler göğüslenmelidir. *Singularity is Near* kitabıyla tanınan Kurzweil'e göre, yirmi birinci yüzyılın ilk yıllarında bizler, *donuk makinelerden, insanî özelliklerin sıcaklığına sahip ama insandan daha kusursuz makinelere geçiş dönemi* olarak saptadığı *tekillik* evresinin ilk aşamalarındayız. Bu yüzyılın ortalarında yaratılacak olan biyolojik olmayan zeka, günümüzdeki insan zekasından bir milyar kat daha güçlü olacaktır.[7] Kurzweil, *tekillik*i, biyolojik bedenlerin ve beynin sınırlarını aşmayı sağlayan; insanın, yazgısına karşı güç kazanacağı; ölümlüğü kendi kontrolü altına alacağı bir aşama olarak yorumlar. İnsan dünyasının kusursuzlaşması için insanın yapması gereken son icat, yapacağı ilk üstün zekalı makinedir. Daha sonra her şeyi o üstün zekalı makine yapabilecektir; bu üstün zeka, yeni kusursuz makineler üreterek insan dünyasını kusursuzlaştırabilecektir.[8] Hastalığı ve ölümü hangi yaşta olursa olsun felaket sayan ve kusursuzlaşmanın önündeki engeller addeden Kurzweil'e göre, insan bedeninin ve beyninin çalışma ilkeleri keşfedildikçe hastalık, yaşlanma gibi arıza sayılabilecek kırılganlıklar olmadan daha yüksek performans elde edilebilecek ve daha üstün sistemler geliştirilebilecektir.

Önde gelen transhümanistler arasında adı geçen Kurzweil'e ve akımın başkaca temsilcilerine göre transhümanizm, insanın fiziksel ve bilişsel yeteneklerinin arttırılması ve yaşlanma, hastalanma gibi arzu edilmeyen kusurlarının ortadan kaldırılması amacıyla teknoloji ve bilimden faydalanılması gerektiğini öne süren uluslararası bir entelektüel ve kültürel harekettir. Üç ana amaç üzerine kuruludur: Süper uzun ömürlülük, süper zeka ve süper refah seviyesi. Bu amaçlara ulaşmak için geleceğin teknolojileri, insana faydaları göz önünde bulundurularak kurgulanmalı ve bu üç hedefi gözetecek biçimde değişim sağlanmalıdır. Transhümanistler, insanın bugünkü bilgisel ve teknik donanımının önemli bir geçiş evresi olduğunu iddia eder. Bu durumda *transhuman geçiş insanı* olarak değerlendirilebilir. Akımın takipçilerine göre

7 Kurzweil, R. *İnsanlık 2.0*, çev. Mine Şengel, Alfa Yayıncılık, 2016, s. 197.
8 *Age.*, s. 40.

bu geçiş, kusursuzluğa –ve hatta Gılgamış'tan beri peşine düşülen ölümsüzlüğe– geçiştir.

Bedenin doğaya bağımlı sınırlılığından kurtularak kusursuzlaşma sürecinde üstün bir yapay zeka üretilebildiği takdirde dünyanın da çok kısa sürede bildiğimiz dünya olmaktan çıkabileceğine dikkat çeken Kurzweil gibi transhümanistlere göre, bu süreçte hukuk sistemi ve buna bağlı politikalar da hızla eksiklerini gidermek durumunda kalacaktır. Hatta, insanın bilinç sahibi bir canlı olmasına dayandırılan pek çok hukuk ilkesine istinaden ilk hukuki talep 2003 yılında, bilinç sahibi olduğu iddia edilen bir bilgisayarın fişinin çekilmesini engellemek için talepte bulunulmasıyla tartışmaya açılmıştır. On altıncı yüzyılda Saint-Julien köyündeki bahçeleri istila eden yaprak bitine karşı köylülerin açtığı dava[9] örneğinden, bilinçli olduğu düşünülen makinelerin hukuk davalarına uzanan medeniyet süreci, medenî insanın serüvenini ve etik-politik-hukuki tarihini anlamak bakımından önemlidir. Bu dönüşüm süreciyle ilgili olarak sadece hukukî davalar değil, sanat alanındaki çalışmalar da epey dikkat çekici: Örneğin, ilk kusursuz sistem tasarımı olan *Primo Posthuman* Natasha Vita-More tarafından 1997 yılında ortaya konmuştur. Hızlandırılmış bir beyin kapasitesi, daha geniş frekans aralığında sesi algılayabilen kulaklar, veri saklama kapasitesi nano-teknolojik olarak geliştirilmiş bir bellek, daha esnek tendon ve eklemler, kardiyo-vasküler değerleri gösteren bir bilgi ekranı, güneşin zararlı etkilerinden korunmak için kendinden UV ışını kalkanı olan bir cilt, kendini yenileyebilen ve hep genç görünen bir yüz; bunların hepsi Primo Posthuman'ın etkileyici özellikleridir. Vita-More'un *insan sonrası*, geleceğin kusursuz insanı olarak hayal edilen *Primo Posthuman*'ı, Braidotti'nin söz ettiği *insan sonrası*ndan epey farklıdır.

Âdeta tarikatvâri bir akım izlenimi veren ve kusursuzlaşmayı hedefleyen transhümanizm, insanı odağa alarak insanlığın ve medeniyetin teknoloji aracılığıyla ilerletilmesinden heyecan duyarken, Braidotti gibi posthümanistler

9 1587 yılında Fransa'da Saint-Julien köyü sakinleri, piskoposluk yargıcına başvurarak bahçelerini istila eden bir yaprak bitine karşı dava açarlar. Bu olaydan kırk yıl kadar önce, 1545'te de benzer bir dava açılmıştır. Belli ki onlarca yıl haşerelerle mücadele eden köy sakinleri bir çözüm aramaktadır. 1587'de dava yeniden görülmeye başlayınca, ruhban yargıç, böcekler için bir dava vekili ve ona yardımcı olacak bir avukatı görevlendirir. Temsilciler görüşmeler sonucunda uzlaşmayı seçer ve "işbu hayvanlar için, Saint-Julien yöresi bağları dışında yaşayabilecekleri yeterli bir otlama alanı hazırlanması"na karar verilir. On üçüncü yüzyıl ve on yedinci yüzyıl arasında geçen yaklaşık dört asırlık süreçte, hayvanlarla insanlar arasındaki uzlaşma arayışına dair pek çok dava kayda geçer. Oysa bu yüzyıllar arasında "Avrupa'da onlarcası görülmüş olan bu davalar, bugün bizde bastırılamaz bir gariplik duygusu uyandırmaktadır". Kaynak: Ferry, Luc. *Ekolojik Yeni Düzen: Ağaç, Hayvan ve İnsan*, Çev. Turhan Ilgaz, YKY, 2000, s.10-16.

insanın, yaşam sahibi tek canlıymışçasına kendini merkezde konumlandırarak yol açtığı yıkıma karşı çıkar. Bu bakımdan, insanın ortak yaşam ağına ilişkin farkındalığını artırdığı ve diğer canlılara yönelik sorumluluk aldığı *eleştirel insan sonrası* kuramda *sonrası* vurgulanan insan, *ayrıcalıklı olma* iddiasını bertaraf etmiş bir insanlık aşaması olarak yorumlanabilir.

Braidotti, çağımızın özneleşme biçimlerini posthümanist perspektiften değerlendirirken Donna Haraway'in çalışmalarından yararlanır. Elimizden düşmeyen telefonlardan bedenlerimizdeki implantlara kadar pek çoğumuzun sibernetik-organizma melezi olarak, birer siborg olarak yaşadığını belirten Haraway, özellikle son dönemdeki çalışmalarında insanmerkezciliği aşarak insan-olmayan aktörleri göz önünde bulunduran bir yaklaşım geliştirir. Braidotti, Deleuze ve Guattari'nin hayvan-oluş, yeryüzü-oluş mefhumlarını, siborg-oluş düzeyinde posthümanist perspektif doğrultusunda geliştirmesinden dolayı Haraway'i posthümanist olarak adlandırır fakat Haraway bu adlandırmaya karşı çıkar ve kendisinin posthümanist değil, *kompostist* olduğunu belirtir.[10] Kompostist derken sözcüğün bugünlerde popülerleşen anlamıyla, kompost üretimi yapan ve böylelikle doğadaki geridönüşüme katkıda bulunmayı yaşam tarzı haline getirmiş bir topluluğun parçası olmaktan söz eder. Ancak burada, 1980'lerden itibaren makine-organizma melezlerinden heyecan duyan bir düşünürün nasıl kompostist olabileceği ya da bu iki yaklaşımın bir arada nasıl değerlendirilebileceği konunun can alıcı kısmını teşkil eder.

Son dönem çalışmalarında Haraway, siborg figürünün geçerliliğini savunmakla birlikte, doğada insan-olmayan bireylerle bağlantısal yaşama dikkat çeker ve yaşamdaki çeşitliliği korumak bakımından yaratıcı anlatılara ihtiyaç olduğunu vurgular. Ne var ki, Haraway'in siborg figürüne ilişkin çalışmaları ile kompostist yaklaşımı arasındaki bağlantıyı oluşturan *yoldaş türler* mefhumu eleştirilere maruz kalır. "Siborglardan Yoldaş Türlere" başlıklı makalesinde Haraway, yan yana konmuş iki figürü, siborgları ve yoldaş türleri karşılaştırarak, hangisinin mevcut yaşam alanlarında, daha yaşanabilir politikalar ve ontolojiler oluşturmak konusunda verimli olabileceğini sorar.[11] Haraway'e göre, "mamülden de, organizmadan da, teknolojiden de, insandan da yoldaş tür olabilir. Açık olan nokta şu ki, hiçbir şey kendi kendini yapmaz, kendi başına

10 Haraway, Donna, *Staying with the Trouble: Making kin in the Chthulucene,* Duke University Press, 2016, s.97.

11 Haraway, Donna, "Siborglardan Yoldaş Türlere: Teknobilimde Akrabalığı Yeniden Şekillendirmek", *Başka Yer,* çev. Güçsal Pusar, Metis Yayınları, 2010, s.227.

gelişmez ve kendi kendine yeterli değildir."[12] İnsana yoldaşlık eden bireyler, insanın kendini inşa etmesine, kurmasına, dönüştürmesine katkıda bulunur; yoldaşlık bu manadadır. Haraway'e göre, insanın insan olmasında köpek, çakal gibi hayvanların yanı sıra, genetik mühendislerinin araştırma konusu olan çakal-köpek-kurt hibridi coywolf, laboratuvarda yapılan koyun Dolly ve kanser araştırmalarında kullanılmak üzere Harvard Üniversitesi laboratuvarlarında insana benzerliği artırmak amacıyla genetiği değiştirilerek üretilen fare OncoMouse™ önemli yoldaş figürlerdir.[13] Laboratuvarlarda üretilen OncoMouse™ ve Dolly gibi sibernetik-organizma melezlerinin insanın dönüşümünde insana yoldaşlık ettiğini savunan Haraway, endüstriyel alanlarda birtakım yöntemlerle üretilip dar alanlara hapsedilerek zarar verilen bu canlılarla karşılıklı bir yoldaşlık ilişkisi kurmanın imkânsızlığını pek tartışmaya dahil etmez. Karşılıklı katılımı gerektiren yoldaşlık ilişkisi söz konusu olduğunda, endüstriyel alanlarda hapsedilerek insanın kusursuzlaşma hedefleri uğruna kurban edilen insan-olmayan bireylerle yoldaşlık meselesine dair tartışma kısmen hasır altı edilir.

Transhümanizmin ilkelerinde gayet açık biçimde görünür olan insan-olmayanlara dair kayıtsızlık, kapitalist endüstriye bağlı politikalarla kurumlar ve kuruluşlar düzeyinde de yaygınlaşmıştır. Transhümanist Ekstrofi Enstitüsü, laboratuvar ortamında üretilen yapay-biyolojik organların hasta insanlara aktarılmasıyla pek çok hastalığın tedavisinin mümkün olduğunu savunmaktadır fakat bu uygulamalarda insan-olmayan canlıların ne denli acı çektiği üzerinde pek durulmamaktadır. İnsanın sevdikleri ya da kendi yaşamı söz konusu olduğunda yüzleşmekten kaçındığı bu konu, Kazuo Ishiguro'nun *Beni Asla Bırakma* eserinde sarsıcı bir hikayeyle işlenir. Ishiguro, *Beni Asla Bırakma*'da, insanların hastalıklarının tedavisinde kullanılmak üzere klon insanların üretilip gözetim altında tutulduğu bir sistemi ve bu sistemde "insan"ı anlatır. Descartes'ın makine-hayvanlarından farkı olmayan klon bireylerin, ruh sahibi olmadıkları gerekçesiyle, birtakım kişilerin uzun ve konforlu yaşaması uğruna rahatça kesilip öldürüldüğü bu düzende, herhangi bir canlı bir kez endüstriyel ürün olarak araçsallaştığında artık ilişkinin etik boyutu görmezden gelinir. Teknobilimsel bir yenilik bir kez endüstriyel alanda uygulamaya konduktan sonra konformist talepler doğrultusunda süreç geri çevrilemezdir. Romanda, klon öğrencilerden birinin, niçin kendilerine kötü davranıldığını sorması üzerine,

12 *Age*., s. 255.

13 OncoMouse, 1988 yılında patenti alınan ilk hayvan olarak tarihe geçer. Bunu vurgulamak bakımından Haraway, sonuna ™ (Trademark) ifadesi koyarak ismi kullanır.

gözetmen Emily'nin verdiği yanıt, bugün insanın kendini ayrıcalıklı kılarak araçsallaştırdığı her şeye karşı yaklaşımını özetler niteliktedir:

> Süreci tersine döndürmek imkânsızdı. Kanseri, tedavi edilebilen bir hastalık olarak gören dünyaya bu tedaviyi bırakmalarını, eski karanlık günlerine dönmelerini nasıl söyleyebilirsin ki? Geriye dönmek imkânsızdı. İnsanlar sizin varlığınızdan ne kadar rahatsız olurlarsa olsunlar, onların esas ilgilendiği kendi çocukları, eşleriydi, anne babaları, arkadaşlarıydı; onların kanserden, felçten, kalp hastalığından ölmemesiydi. Bu yüzden uzun süre ortaya çıkarılmadınız ve insanlar sizleri düşünmemeye çalıştı. Düşünseler bile onlar gibi olmadığınıza inanmaya çalıştılar. Sizin insan olmadığınızı düşündüler, bu yüzden öneminiz yoktu.[14]

İnsan-olmayan canlıların, zamanla birer araç olmaktan çıkarılabileceğine dair iddialar öne sürülse de, şu soru önemini korumakta: Tekno-bilimsel gelişmeler, insan için işlevini yitiren canlıların acı çekmesini ya da yok edilmesini önleyebilir mi? Doku üretimiyle, hayvanların ilaç endüstrisinde denek olarak kullanılmaması sağlanabilir ya da genetik mühendisliği sayesinde yüksek proteinli etler üretilerek hayvanların endüstriyel alanlarda acı çekerek kapatılmasına son verilebilir. Buna karşın, sadece insana odaklanan projeler açısından insan-olmayan canlılara ihtiyaç kalmadığında, söz konusu canlıların artık dünya üzerinde varolmalarına da gerek kalmadığı düşünülebilir. Çünkü gerek Batı felsefesindeki ruh/beden ikiliğinden, gerekse semavî dinlerin aşkın Tanrı inancından kaynaklanan insanın *ayrıcalıklı olma* takıntısı doğrultusunda önemli olan, insanın potansiyellerinin geliştirilmesi için uygun ortamın sağlanması, diğer canlıların işlevlerinin teknoloji aracılığıyla bir şekilde yerine getirilmiş olmasıdır.

İnsan Sonrası Bilinç ve Beden

Hem doğa ve teknoloji hem de beden ve bilinç ilişkisine dair yaklaşımıyla *insan sonrası* üzerine tartışmaların gelişmesine katkıda bulunan önemli düşünürlerden biri Katherine Hayles'tir. Hayles, bu konuda en az iki farklı perspektif saptanabileceğine dikkat çeker. Perspektiflerden biri, teknolojinin, doğanın yörüngesinde olduğunu hâlâ yeteri kadar anlayamayan ve bilinç/beden karşıtlığını sürdürerek teknoloji üretmeye çalışanlara aittir. Diğeri ise,

14 Ishiguro, Kazuo, *Bani Asla Bırakma*, çev. Mine Haydaroğlu, YKY, 2019, s. 248.

düşüncenin bedenden, teknolojinin de doğadan ayrı düşünülemeyeceği savını destekler. Doğadan esinlenerek tekno-bilimsel ürünler geliştirmek –biyomimikri– zaten bildik bir yaklaşım; fakat günümüzde biyomedya çalışmalarıyla amaçlanan, doğadan ilham almanın yanı sıra, doğayı ve/veya bedeni keşfederken, onun algoritmasını değiştirecek düzeyde bilgisel donanımı artırmak ve böylece bedeni dönüştürürken, bedenli düşüncenin de dönüşmesini sağlamaktır.[15] Hayles'e göre, düşüncenin bedenden ayrı tasavvur edilemeyeceğini vurgulayan ve *düşünceyi geliştirmek bedenin algoritmasını değiştirmekle mümkündür* savına dayanan *insan sonrası* biyomedya çalışmaları, sibernetik alanındaki Kartezyen bilinç/beden karşıtlığını yaygın paradigma olmaktan çıkarabilecek bir girişim olması bakımından önemlidir.[16]

Bu konu üzerinde duran bir başka düşünür Jean Francois Lyotard, "Eğer Bedensiz Düşünülebilirse" başlıklı metninde bilinç/beden karşıtlığına dayanan tekno-bilimsel projelerdeki doğayı aşma çabasını, büyük enerji değişimlerini göz önünde bulundurarak yorumlar. Lyotard, güneşin ölümü gibi büyük bir enerji dönüşümünden sonra, yerküredeki ve hatta güneş sistemindeki yaşam son bulduğunda, insan düşüncesinin –veya bilincin– kurtarılmasını sağlayacak bir araştırma olup olamayacağını sorar. Dil ve düşünceyi *software*; dilin-düşüncenin bağlı olduğu bedeni ise *hardware* olarak adlandıran Lyotard'a göre, –Batı felsefesi düşünce ile bedeni ayırma, bağlantısız kılma konusunda hakimiyetini sürdürse de– dil ve düşünce bizzat bedenin yaşattıkları ve hissettirdikleri üzerine kuruludur. İnsanın soluk alışını, duyularını, duygularını, yerküre üzerindeki yaşamını, toprağa ve suya bağlı bedenini önemsizleştirerek, nükleer, elektronik, fotonik araştırmalar ve bilgi-işlem teknolojileri ile *soft* için bedensiz düşünmenin hedeflendiği günümüzde, yapay zeka çalışmaları *soft* ve *hard*ı dönüştürme çabasının en açık örneğidir.[17]

15 Bilinci, bedenden ayrı düşünmenin sakıncaları artık daha sık dile getirilse de, ikisi arasındaki bağlantı henüz yeterince keşfedilememişken bu alandaki endüstriyel gelişmeler hız kesmeden yaygınlaşıyor. *Kriyojeni* bu gelişmelerden en dikkat çekeni: Henüz tedavisi olmayan hastalıkların son evresinde olan kişilere 1970'lerden beri uygulanan kriyojeni, hücrelerdeki suyun yerine birtakım kimyasalların verilmesiyle bedenin dondurulması anlamına geliyor ve son yıllarda bu yönteme talep giderek artıyor. Şimdiye dek en genci 14 yaşında olan kanser hastası bazı bireylerin kriyojeni talebinin kabul edildiği ve yöntemin kendilerine uygulandığı biliniyor; fakat tedavileri bulunduğu takdirde bu insanlar bir gün uyandırıldıklarında bilinç-beden bağlantısının nasıl sağlanacağı henüz bilinmiyor.

16 Hayles, N. Katherine, "AfterWord: The Human in the Posthuman", *Critical Critique*, S. 53, University of Minnesota Press, 2003, s. 134-136.

17 Lyotard, Jean Francois. "Eğer Bedensiz Düşünülebilirse", *FelsefeLogos*, çev. Melih Başaran, S. 13, 2001, s. 81.

Elbette Batı düşünce tarihinde, bilinç/beden ikiliğini aşmaya yönelik en önemli eleştirel katkı, Lyotard da dahil olmak üzere pek çok yirminci yüzyıl düşünürünü etkileyen Nietzsche'den gelmiştir. Özellikle *üstinsan* bu konudaki anahtar figürdür. Transhümanistlere göre *üstinsan*, *tekno-bilimsel gelişmelerle sınırlılıklarını aşan süper insan* olarak yorumlanabilir. Oysa, her ne kadar Nietzsche'nin üslubundaki çoğulluk farklı okumalara ve yorumlara izin verse de, metinleri arasındaki bağlantılara dikkat edildiğinde Nietzsche'nin *yaratıcı insan* dediği *üstinsan*ın bu şekilde yorumlanmasının hatalı olduğu açıktır. Zira Nietzsche, *üstinsan*a geçişi sağlayacak yaratıcılığın ancak doğayla ve hayvansallığımızla barışmakla mümkün olduğunu savunur. Nietzsche'ye göre, kültür ve medeniyet, doğanın ve/veya hayvansal yaşamın devamıdır. Özellikle kültür, doğayla karşıtlık halinde olmak bir yana, bizzat doğadaki çeşitliliğin insan tarafından yorumlanmasıdır. Doğa, yaşamı çeşitlendirme eğilimindedir ve bu, kültürde kendini gösterir. Medeniyet ise, doğa ve kültür ilişkisiyle bağlantılı olmasına rağmen, hınç ahlakını yaygınlaştırarak dışlayıcı bir baskılama sistemine dönüşür ve gerek ahlaki gerekse bilimsel ilerleme uğruna insanın doğayla bağlantısına dair farkındalığı baskılar; insanın hayvansal yönünün hor görülmesine, aşağılanmasına sebep olur. Çağımızda insanların hastalıklı, toplumların ise yozlaşmış olmasının başlıca sebebi, insanın doğal eğilimlerinin baskılanmış olmasıdır. Modern insan, medeniyetin kazanımlarıyla, teknolojik ve bilimsel yeniliklerle gurur duyar. Oysa bu, teknisyenler ve mühendislerin ilkesizliği ve özensizliğiyle makinaların doğayı sömürdüğü bir düzene dair hastalıklı bir gururdur.[18]

İnsanın, gerek inanç sistemleri, gerekse felsefî ve bilimsel öğretiler doğrultusunda hayvansallığından, bedeninden, doğayla bağından utanç duyar hale gelmesi, kendisinden nefret etmesine sebep olmuştur. İstemenin hastalıklı hale gelmesinin ve toplumların kültürel bozulmuşluğunun sebebi bu nefrettir. İnsan, doğanın içinde kendini keşfettiğini ve hatta bizzat kendinin doğa olduğunu unutmuştur.[19] Nietzsche kendi felsefesini, insanın iki bin yıllık doğa karşıtlığına ve saygısızlığına karşı bir saldırı, büyük kirlenmeye karşı bir öfke olarak görmektedir.[20] Her şeyden önce Nietzsche felsefesi, insanın varoluşunu bir

18 Nietzsche, Friedrich, *On The Geneology of Morality,* ed. Keith Ansell Pearson, çev. Carol Diethe Cambridge University Press, 2007, III; 9.

19 Nietzsche, Friedrich, *Gezgin ve Gölgesi*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Yayınları, 2018, paragraf 338, 327.

20 Lemm, Vanessa, "Nietzsche ve Biyopolitika: Biyopolitik Bir Düşünür Olarak Dört Nietzsche Okuması", *Biyopolitika*, der.&çev. Onur Kartal, 2016, s. 229.

canlı olması bakımından sorunsallaştırarak, yaşam formları arasında hiyerarşi kuran insanmerkezci yaklaşımları geçersiz kılar. Bu bakımdan Nietzsche'nin eserleri, posthümanizmin ufukta belirdiği metinler olarak değerlendirilebilir.

> İnsan, herhangi bir hayvandan daha hasta, daha az kesin, daha değişkendir, kuşku yok buna […] şüphesiz o, daha çok risk almış, daha cesur davranmış, yazgısına daha fazla meydan okumuştur. Kendisiyle büyük deneyler yapan; denetim altına almak için hayvanlarla, doğayla, tanrılarla boğuşan; mutsuz ve doyumsuz olan; hâlâ dizginlenemez ve ebediyen geleceğe yönelmiş olan … [insan], böylesine cesur ve zengin hayvan, bütün hasta hayvanların en tehlikede olanı, uzun süredir ciddi derecede hasta olanı olmaz da ne olur?[21]

Antroposen'de yolunu kaybeden hayvan: İnsan

Deborah Bird Rose *Wild Dog Dreaming*'de insanın, şiddetli bir yağmur sonrası kokusu silindiği için evinin yolunu bulamayan köpekler gibi olduğundan söz eder. Antroposen'de, artık yeni bir yalnızlık ve yalıtılmışlık dönemindeyiz.[22] Modernitenin yalnızlığı, teknolojik ürünlerin, evin kokusunu silmesiyle ortaya çıkar. Ve Rose'a göre, yerküredeki tüm canlı yaşam için büyük ölçüde riskli bir kriz çağında olmamız, bedeni ve doğayı, yer kaplayan edilgen araçlar ve/veya gelip geçici mekânlar olarak algılamamızdan kaynaklanır.

Krize dikkat çekmek için, aralarında Rose'un da bulunduğu bir grup düşünür, bir *Antroposen Manifestosu* yazmak üzere toplanırlar.[23] Antropoloji, felsefe, eğitim, bilim ve teknoloji, siyaset kuramı ve iletişim alanlarında çalışan bu düşünürlerin manifestoyu yazma amacı, insanın sebep olduğu krizin, ancak insan-olmayanları kapsayacak biçimde geliştirilmiş bir etikle ve bu tarz bir etiğe dayanan hikayelerle önlenebileceğine dikkat çekmektir. Bu manifestoya göre, insanlar, en az kargalar, yarasalar, tilkiler, balıklar kadar yaşam ağının içine doğmuş ve bu ağda gelişmeyi sürdüren canlılardır. Dolayısıyla yaşam ağındaki bağlantıların araştırılması, hikayelerin anlatılması ve bağlantıyı göz önünde bulunduran bir hukukun geliştirilmesi, Antroposen'de yaşamsal çeşitliliği korumak bakımından büyük önem taşır. Elbette etiğin, politikanın ve hukukun değişmesi için öncelikle mevcut "insan" tasarımının değişmesi, yeni

21 Nietzsche, Friedrich, *On The Genealogy of Morality,* III Bölüm; 13.
22 Rose, D. B, *Wild Dog Dreaming*, University of Virginia Press, 2011, s. 10.
23 Bkz. *Manifesto for Living in the Anthropocene*, ed. K. Gibson, D.B. Rose, R. Fincher, Punctum Books, 2015.

bir insan olma hali üzerine düşünülmesi gerekmektedir. Antroposen'de insan-oluşa dair yeni yollar, farklı güzergâhlar hayal edilmelidir.

Antroposen Manifestosu'nu yazan düşünürler, teknolojiye fazlaca odaklanan *insan sonrası* kuramcılardan farklı olarak, ilgilerini insan-olmayan canlılara, bu canlıların şarkılarına, ritüellerine, danslarına, yaşamlarına, tükenişlerine ve bunlara dair hikayelere yöneltirler. Ve tükenişi engelleyebilecek yaklaşımlar geliştirmeye odaklanırlar. Yine de, bu düşünürlerin ve posthümanistlerin bakış açılarında bazı kesişim noktaları saptanabilir. Öncelikle, her ikisi de, kâr odaklı olmayan ve yerküredeki yaşamın değerini başka bir dünyaya atfetmeyen yeni bir bağlantısal ontoloji, disiplinlerarası bilim ve bu bağlantılar düzeyinde genişletilmiş etik ve politika oluşturmaya yöneliktir. Her ne kadar, *İnsan Çağı*'na ve *Eleştirel İnsan Sonrası*na dair görüşlerin farklı soruları ve önerileri olsa da, her iki tartışma alanında da, endüstriyelleşme sonrası insan etkisiyle dönüşmekte olan dünyaya ilişkin eleştiriler mevcuttur ve insanmerkezciliği aşmak her iki yaklaşımın ortak amacıdır.

Özellikle Braidotti gibi posthümanistler, takip ettikleri postyapısalcı yaklaşımların insanmerkezci tavrını eleştirirler. Cinsiyetçilik karşıtı, sömürgecilik karşıtı ve benzeri pek çok eleştirel kuram ortaya konsa da postyapısalcılığın, insanmerkezcilik engelini aşmakta başarısız olduğunu savunurlar. Çağcıl özne konumlarını, insan ile *insan sonrası*nın bileşimi olarak gören Braidotti'ye göre, *eleştirel insan sonrası* kuramı, teknoloji dolayımındaki özneleşme biçimlerini göz önünde bulunduran bir yeni materyalist izleği takip eder. Bu izlekte, 1970'lerden günümüze dek Fransız düşünürler tarafından geliştirilen Spinozacı monistik ontolojiye dayanan materyalist yaklaşımlar yer alır. Deleuze'ün düşüncelerinden epey etkilenen Braidotti'nin *insan sonrası*nı anlamak için *göçebelik* mefhumu önemlidir. Braidotti'ye göre, hedefi belli olmayan ve kökleri sabitlemeyen göçebelikte, önemli olan güzergâhtır. Bu güzergâh bir ütopya olarak da düşünülebilir. Entelektüel bir göçebe olmak, sınırları aşma ve belirli bir varış yeri olmaksızın gitme edimlerine dayanır ve bu bakımdan, eril-akılmerkezcilikten kurtularak zoe-merkezci bir dünya kurmaya dair politik bir umudu barındırır. Braidotti'ye göre, entelektüel bir düşünme tarzı olarak göçebelik, evsiz olmaktan ziyade evini her yerde kurabilmeye dayanır. Her özne konumunun kökleri olsa da bu kökler sabit ve değişmez değildir. Göçebe olmak ya da bir başka deyişle, geçiş halinde yaşamak, hiçbir kimliği kalıcıymışçasına sahiplenmemeyi gerektirir. Göçebe geçip gitmektedir; hayatta kalmak için belirli konumlara bağlanır elbette ama hiçbir konumu sabitlemeye çalışmaz.

Buna karşın, Michael Marder "Anti-Nomad" başlıklı yazısında, günümüzde belki de en son ihtiyacımız olan şeyin, daha fazla *göçebelik* olduğunu belirtir.[24] Benzer tavırla, Antroposen manifestosunu hazırlayan düşünürler de, yersiz-yurtsuzlaşma ve göçebelik vurgusuna karşı temkinlidir. Çünkü bir bölgeyle, mekânla, toprakla, suyla yaşam alanında kurulan bağlar önemlidir ve kriz çağında tam da bu bağlantıların vurgulanması gerekmektedir. Mekân veya memleket, bir hayal yuva ya da ulus-devlet bağlamında bir ideal ev tasarımı değildir; toprağa basabildiğin, insan-olmayan canlıların sesini duyabildiğin yerdir. Mekâna ilişkin böyle bir bağlılık, pek çok yerel kültürde olabileceği gibi Avustralya Aborjinlerinde de vardır. Aborjinlerin *düşleme* inanışında "memleket denen yer parçası, seni büyütür; tıpkı ağaçları, çiçekleri, timsahı, yılanı, böceği büyüttüğü gibi."[25] Yazılı geleneği olmayan göçebe toplumların, memleketle, yuva anlamında böyle bir bağ kurması ve bu bağlantının, hikayelerinde, inanışlarında kurucu unsur olması dikkat çekicidir. Yine bu inanışa göre, yerkürede ve evrende her şey bağlantısaldır; dünyada kendi kendini yapan hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla, insanları ve insan-olmayanları kapsayan yasaları, bağlantıların olduğu mekân belirler; yerküre yasayı yapar.

Oysa günümüzde küreselleşmeyle birlikte kapitalist sistemin daha fazla hız ve hareket talebi, bireylerin her yerde olması ve dolayısıyla bağlantıları fark edecek düzeyde hiçbir yerde ol(a)maması demektir. Bu koşullarda, yerküre anlamında mekânla kurulan bağı, ortakyaşamı göz önünde bulunduran bir düşünme biçimiyle bilim yapmak ve etiğin alanını, –her geçen gün popülerleşen robot hakları tartışmasından önce– insan-olmayan canlılara dek genişletmek gerekmektedir. Övgülere mazhar olan medeniyet, Gılgamış'ın hayaline ulaşmak için Baconcı bilimi kullanırken, yerkürede mevcut olan her şeyi bir mühendislik nesnesi haline getirmiştir. Leopold'ün çarpıcı ifadesiyle "doğa, insanın medeniyet adını verdiği yapay eseri çekiçlediği hammadde"[26] muamelesi görmüştür. Medeniyet, teknolojinin hızlı müdahaleleriyle, insandan ve doğadan, evrim sürecinde karşılaşılabilecek değişimlerden bambaşka biçimde ucube yaratıklar üretmektedir. Ucubeliğin olduğu yerde bir direniş ve dönüşüm imkânı olduğu bilinir. Fakat, böylesi değişimler için farklılıkların temas halinde olması gerektiği de bilinir. Oysa, robotik tektipleşmenin giderek arttığı

24 Marder, Michael, "Anti-Nomad", *Deleuze Studies*, C. 10, S. 4, Edinbrugh University Press, 2016, s. 503.

25 Rose, D. B., *Nourishing Terrains*, Australian National University Press, 1996, s. 7.

26 Leopold, Aldo, *Bir Kum Yöresi Almanağı*, çev. Ufuk Özdağ, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 197.

çağımızda farklar silindikçe, insan da dönüşüm imkânları bertaraf edilmiş bir yapay eser olarak kendi sonunu getirebilir. Dolayısıyla, böyle bir kriz anında, Antroposen'i, toplumsal ve çevresel adaletsizliğe ilişkin bir dönüşüm imkânı olarak değerlendirebilmek için, insanı ekolojik bakımdan bir canlı olarak, insan-olmayan canlıları ise etik ilişki ağındaki bireyler olarak konumlandırmayı öğrenmek, umut verici tek seçenek gibi görünüyor.

Kaynakça

Braidotti, Rosi, "Embodiment, Sexual Difference, And The Nomadic Subject", *Hypatia*. C. 8, S. 1, 1993.

--------- "Posthuman, All Too Human", *Theory, Culture & Society*. C. 23, 2006.

Ferry, Luc, *Ekolojik Yeni Düzen: Ağaç, Hayvan ve İnsan*, Çev. Turhan Ilgaz, YKY, 2000.

Gibson, K., D.B. Rose & R. Fincher 8ed.), *Manifesto for Living in the Anthropocene*, Punctum Books, 2015.

Haraway, Donna, "Siborglardan Yoldaş Türlere: Teknobilimde Akrabalığı Yeniden Şekillendirmek", *Başka Yer,* çev. Güçsal Pusar, Metis Yayınları, 2010.

----------, *Staying with the Trouble: Making kin in the Chthulucene,* Duke University Press, 2016.

Hayles, N. Katherine, "AfterWord: The Human in the Posthuman", *Critical Critique*, S. 53, University of Minnesota Press, 2003.

Ishiguro, Kazuo, *Bani Asla Bırakma*, çev. Mine Haydaroğlu, YKY, 2019.

Kurzweil, R. *İnsanlık 2.0*, çev. Mine Şengel, Alfa Yayıncılık, 2016.

Lemm, Vanessa, "Nietzsche ve Biyopolitika: Biyopolitik Bir Düşünür Olarak Dört Nietzsche Okuması", *Biyopolitika*, der.&çev Onur Kartal, Notabene, 2016.

Leopold, Aldo, *Bir Kum Yöresi Almanağı*, çev. Ufuk Özdağ, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2013.

Lyotard, Jean Francois, "Eğer Bedensiz Düşünülebilirse", *FelsefeLogos*, çev. Melih Başaran, S. 13, 2001.

Marder, Michael, "Anti-Nomad", *Deleuze Studies*, C. 10, S. 4, Edinbrugh University Press, 2016.

Nietzsche, Friedrich, *On The Geneology of Morality,* ed. Keith Ansell Pearson, çev. Carol Diethe Cambridge University Press, 2007.

----------, *Gezgin ve Gölgesi*, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Yayınları, 2018.

Rose, D. B., *Nourishing Terrains*, Australian National University Press, 1996.

----------, *Wild Dog Dreaming*, University of Virginia Press, 2011.

Meşakkatli Zaman/lar ve Hiçlik Ekolojileri: Tekrar-Dönme, Tekrar-Hatırlama ve Hesaplanamazla Yüzleşme

KAREN BARAD

> Tüm canlı şimdinin ötesinde, canlı şimdiki zamanı [kendinden] ayıran şeyin içinde, henüz doğmamış olanların ya da zaten ölmüş olanların hayaletleri önünde, siyasal ya da başka türden şiddet uygulamalarının, ulusçu ırkçı, sömürgeci, cinsiyet ayrımcısı ya da daha başkaca kıyımların, kapitalist emperyalizmin ya da her türden totalitarizm biçimlerinin, savaşların kurbanı olmuş ya da olmamış kişilerin hayaletleri karşısında, herhangi bir sorumluluk ilkesi olmaksızın, herhangi bir adalet ... ne olanaklıdır ne de düşünülebilir.[1]

Bu meşakkatli zamanlarda, zamana meşakkat çektirmenin, onu temellerinden sarsmanın, ilerlemeyi kaçınılmaz ve geçmişi de geçip gitmiş ve artık bizimle olmayan bir şey olarak alan yaygın zamansallık anlayışlarını feshedecek kolektif tahayyüller üretmenin aciliyeti öyle elle tutulur, öyle içten gelen bir şey ki, tekil ve kolektif bedenlerimizde hissedilebiliyor. Bu aciliyet hem yeni hem de değil. Faşizmin küresel çapta yükselişini ve nükleer silahların kullanılabilir olduğuna dair sapkın anlayışla bağlantılı olarak hızlandırılmış bir nükleer silahlanma yarışı tehdidinin yakınlığı neticesinde, MAD'e* (Karşılıklı İmha Garantisi diye bilinen askeri doktrin) istinaden devam ettirilen küresel stratejik

1 Jacques Derrida (1994), *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International*, NY: Routledge, Peggy Kamuf (çev.), s. 15-16. Türkçesi: *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı, İstanbul: 2001, s. 12. (Buradan sonra *Marx'ın Hayaletleri*.)

* Mutually Assured Destruction sözcüklerinin kısaltmasıdır, fakat aynı zamanda "deli" anlamına gelir (ç. n.)

caydırıcılığın verdiği güvenlik duygusunun sahteliğinin bütünüyle meydana çıktığını ve delilik, zorlayıcılık, kibir sonucunda feshedildiğini göz önünde tutarsak, yirminci yüzyılın geçmişte kaldığını kesinlikle söyleyemeyiz. Aynı koşulların daha önceki yüzyıllar için de geçerli olduğuna kuşku yok.

Şayet "Antoposen"in kökenlerini saptama tartışmaları yeryüzünün jeolojik saatine yeni bir zaman kesiti eklemeyi meşrulaştıracak tortu tabakalarının okumasında kesinlik sağlamanın ötesinde herhangi bir anlam taşıyorsa, belki de mesele, (doğrusal olan) zaman çizgilerinin bu tartışmaya gizlice aktardığı zamansallık yapısının şimdilik yetersiz olmasıdır. İklim uzmanları Ağustos 2016'da Cape Town'da düzenlenen Uluslararası Jeoloji Kongresi'ne sundukları resmi raporda, yeni devrin kökeninin 1950'de başlayan "nükleer bomba denemeleri sırasında gezegenin dört bir yanına saçılan radyoaktif elementler üzerinden tanımlanması gerektiğini" belirtmiş, bilim insanları ve bilim insanı olmayanlar tarafından başka "altın çivi"* tarihlerinin kullanılması lehine güçlü savlar öne sürülmüş[2] konu hakkındaki tartışmalar genellikle doğru tarihi koymaya odaklanmış (1492, 1610, 1945, 1950 ya da 1963-66) ama bu tarihlerin sanki birbirinden zamansal mesafeyle ayrılıyormuş gibi tek bir çizgi üzerinde düşünülmesinin gerekip gerekmediği konusu pek sorgulanmamıştır.[3] Gelgelelim, bu farklı önerileri sadece kökenlere ilişkin bir anlaşmazlık olarak görmek yerine belki de bu durumu tekil bir belirlenimli köken ve bizatihi zamanın tekdoğrultulu doğasının varlığına (aslında tek seferde sadece bir ânın mevcut olabileceğine) olan inancın azalmasına bir kanıt sayabiliriz. Tarihteki bu işaretlemeleri konumlandırmanın farklı bir yolunu sunacak ve örneğin 1492'yi 1945'in içinde yaşayan bir yol olarak (ya da hatta tam tersini) anlamamızı sağlayacak bir zamansallık hissi var mıdır?

* Kayaç tabakaları arasında çağları ayırt etmek için kullanılan işaret kastediliyor (ç. n.).

2 Damian Carrington, "The Anthoropcene Epoch: Scientists Declare Dawn of Human-Influenced Age", Guardian, 2016, https://www.theguardian.com/environment/2016/aug/29/declare-anthropocene-epoch-experts-urge-geological-congress-human-impact-earth. Yeni devri işaretleyecek belli bir tarih için ele alınan tarih: 16 Temmuz 1945, Trinity denemesinin tarihi.

3 Özellikle sert eleştiriler arasında şunları sayabiliriz: Zoe Todd, "Relationships", Theorizing the Contemorary, Cultural Anthropology, 2016, https://culanth.org/fieldsights/799-relationships; Neel Ahuja, "The Anthropocene Debate: On the limits of Colonial Geology", blog, 2016, https://ahuja.sites.ucsc.edu/2016/09/09/the-anthopocene-debate-on-the-limits-of-colonial-geology/); ve Dana Luciano, "The Inhuman Anthropocene", *LA Review of Books*, 2016. http://avidly.lareviewofbooks.org/2015/03/22/the-inhuman-anthropocene/.

GİRİŞ: 1. SAAT

Zaman eskiden olduğu gibi değil. Belki de hiç olmamıştı. Şüphesiz "Kıyamet Saati" gece yarısına dakikalar kalaya –zamanın kendi sona erişinin vakitsiz saatine– kurulduğundan beri zaman kendinde değil.

Bulletin of the Atomic Scientists'in [*Atom Bilimcileri Bülteni*] 1947'de dolaşıma soktuğu "Kıyamet Saati", bilim insanlarının küresel felakete yakınlığımıza dair kestirimlerini temsil ediyor. Vaktiyle Soğuk Savaş'a göre ayarlanmış bir araç olan saatin düzeneği ilk başta sadece nükleer kıyamet beklentisiyle eşgüdümlüydü, ama 2007'de dünyada sağ kalışa ek bir önemli tehdit olarak iklim değişikliğini de içerecek şekilde yeniden ölçeklendirildi. Bu biraz tuhaf bir saat, mekanik değil sembolik, samimi bir dikkat çekme çabası içeriyor, bilim camiasının halihazırdaki küresel hassaslık tahmininin bir ifadesi. Kıyamet Saati'nin zamanı kendi kendine ilerlemiyor, sekmeden tıkır tıkır işlemiyor ve tek bir fiziksel fenomenden ziyade, küresel siyaset ve teknolojik ilerlemeyle eşgüdümlü. Doğrusal olmayan, her yıl bir kez sıfırlanan Kıyamet cihazı sosyo-politik, tekno-bilimsel olayların saatini gösteriyor ve bir köken noktasına değil son noktaya –geceyarısına, kıyamete– mesafeyle ölçülüyor. Zaman bir Gelecek Yok geleceğiyle eşgüdümleniyor.

Kendi çözünmesine sabitlenmiş bir zaman bu. Zamanı telaşlandırarak [setting time on edge] hem geleceğimize dair tatsız bir bakış açısı sunuyor, hem de nükleer ve iklimsel krizlerin kaynaklarının ve hassasiyetinin eşitsiz dağılımını görmezden gelerek zaman ve mekânların homojenliğini varsayan sahte bir küresellik hissi üretiyor. Üstelik sorumluluk meselelerinden sapma ve kıyametvari bir toptan savaş heyulasına odaklanma, böylece dikkatleri süregiden savaşın gerçekliklerinden uzaklaştırma gibi uyuşturucu bir etkisi de var. Bu uzaklaştırma hali, nükleer savaşın gerçeklikleri için de geçerli.

> İlk atom bombası Hiroşima'ya atılan değildi:
>
> Dünyanın ilk atom bombası New Mexico'da –on dokuz Amerikan Kızılderili köyü, iki Apaçi kabilesi ve Navajo Ulusu'ndan bazı kesimlerin bulunduğu yerde– 16 Temmuz 1945'te patlatılmıştı.[4]

4 Artık çok ünlü olan iki şehre, Hiroshima ve Nagasaki'ye ilk atom bombasının atılması ve ardından gelen sağlık-kabusu konusunda çok şey söylenmiştir. Fakat yaşadıkları yerin civarına atom bombası atılan ilk kesimlere ancak şimdi [2014] ışık tutuluyor – bunlar Amerika'nın kendi halklarıydı: Kaplumbağa Adası'nın asıl sakinleri, güneybatının Yerli Halkları. Dünyadaki ilk atom bombası 16 Haziran 1945'te New Mexico'da patlatıldı – burası 19 Amerikan Kızılderili köyünün, iki Apaçi kabilesinin ve Navajo Ulusu'ndan bazı kesimlerin bulunduğu

Demek ki "Amerikalıların" kendi halkları, Kaplumbağa Adası'nın ilk sakinleri, güneybatının Yerli Halkları menzil içindeyken bu bomba patlatılmıştır. Ayrıca nükleer savaş 9 Ağustos 1945'te Nagasaki'ye atılan bombayla sona ermemiştir. Masahide Koto'nun iddiasına göre nükleer savaş 1945'te Alamogordo'da meydana gelen ilk nükleer patlamadan beri "nükleer test" adı altında yeryüzünde sürüp gitmektedir.[5] O zamandan beri 2.000 nükleer bomba patlatılmıştır:

> Öncelikli hedefler ... her seferinde Dördüncü Dünya egemen devletleri ve yerli halklar olmuştur. Dolayısıyla tarih boyunca tanıklık edilen nükleer savaşların hedefi şunlardı: Marshall Adaları (66 kez), Fransız Polinezyası (175 kez), Avustralya Aborjinleri (9 kez), Newe Sogobia (Batı Shoshone Ulusu) (814 kez), Noel Adası (24 kez), Hawaii (Kalama Adası ya da diğer adıyla Johnston adası) (on iki kez), Kazakistan Cumhuriyeti (467 kez) ve Uygur (Xinjian Eyaleti, Çin) (36 kez). (*H-Bomb Guinea Pigs*)

"Atom-sonrası çağımızda" zaman yaklaşan kıyametle eşgüdümlenmiştir ve şimdi ise nükleer savaşın (sanki bu savaş herhangi bir zamanda geçmişte kalabilirmiş gibi) patlamasını engellemeye çalışırken nefesini tutma pozisyonunda kalakalmıştır. Biricik zamansallık hissi toptan yok oluşun olay ufkuna* saplanmış ve oraya sabitlenmiş, hiper-militer şimdimizde savaşın süregidişinin korkusuna ve ondan kaçınmaya göre ölçeklendirilmektedir. Masahide Kato bu toptancı görüşü küreselleşmiş mekânzaman şebekesi olarak ya da İkinci Dünya Savaşı'ndan beri süregiden "ilan edilmemiş nükleer savaş tarihinin silinişi" olarak nitelendirir.[6]

yerdi. Manhattan Projesi'ni yürüten bilim insanları altı kilo plütonyum 239 içeren cihazı şimdi ABD ordusunun Beyaz Kumlar Füze Deneme Sahası adını verdiği Jornada del Muerto (Ölüm Yolculuğu) Vadisi'ndeki Trinity Alanı'nda bulunan otuz metre yüksekliğinde bir kulenin üstünde patlattılar. Patlama 21 kiloton TNT patlamasına eşit bir etki yarattı. Tahminlere göre patlama alanının 50 millik yarıçapı içinde 19.000 insan yaşıyordu. Tanya H. Lee, "H-Bomb Guinea Pigs! Natives Suffering Decades after New Mexico Tests", *Indian Country Media Network* (2014), http://indiancountrytodaymedianetwork.com/2014/03/05/guinea-pigs-indigenous-people-suffering-decades-after-new-mexico-h-bomb-testing-153286. (Buradan sonra *H-Bomb Guinea Pigs*.)

5 Masahide Kato, "Nuclear Globalism: Traversing Rockets, Satellites, and Nuclear War via the Strategic Gaze", *Alternatives* 18, 1993, s. 348. (Buradan sonra *Nükleer Küreselcilik*)

* Karadeliğin çevresinde, ışık ve maddenin artık kaçamayacağı sınıra verilen ad (ç.n.).

6 Kato, *age.*, s. 339.

2. SAAT

Zaman parçalanmış, patlamayla parçaları dağılmış, rüzgarda uçup gitmiştir. Türbülanslı akışlara kapılan anlar girdaplar yaratmış, bir çember çizmiş, geri dönmüş, yine de olabilecek durumda ne varsa onları yeniden şekillendirmiştir.

Hiroşima, 6 Ağustos 1945, sabah 8:15. Saat mekanizmaları patlamanın ısısıyla eridi. Şehirlerde bulunan saatler; meydanlarda, mağazalarda, evlerde, bileklerde, ceplerde bulunan saatler sonsuza dek tek bir tikel anla eşgüdümlendi. İki ibre sonsuzluğa kazındı – yelkovan dosdoğru doğuyu, akrep batıdan az güneye sapmayı gösteriyordu. İki ibre zamanın yüzünü kavurmuş, damgasını basmıştı. Zaman durdu; sokaklarda hayaletler kol geziyordu. Zamanın çivisinin çıkmış olmasına, tüm zamanlar için donmuş ve kopmuş olmasına rağmen, anlar kara bir yağmur gibi yağmayı sürdürüyor ve kömür olmuş bedenlerin ve binaların üstüne iniyor; zamana yapışan bu anlar her solukta alınıyor, yutuluyor, kemik iliklerinde dinlenme imkânı buluyor, orada yatıp uyuyor, *hibakusha* (atom bombası kurbanları arasında hayatta kalanlar, kelimenin tam anlamıyla patlamadan etkilenmiş olanlar) içinde tıkırdayan minik zaman bombaları gibiler. Oğla babasından kalan tek şey bir cep saati. Saatler Hiroşima'da güçlü sembollerdir. Hiroşima Barış Saati Kulesi her gün 8:15'te çalar. Hiroşima Barışı Anımsama Müzesi'nde, "Barış Nöbeti Kulesi"ndeki dijital saat savaştan ziyade barışa eşgüdümlüdür ve dünya üzerinde ne zaman bir nükleer test yapılsa sıfırlanır. Şiddet tarihlerinin dolaşıklığından ibaret olan nükleer jeopolitika mekânzamandaki bu biricik ana, bu biricik saate, bu biricik şimdiye sığıştırılmıştır.

3. SAAT

Zamanın ta kendisi atomikleşmiştir. Zamanın artık kadranı ve kolları değil, bir ritmi, nabzı vardır. Atomlar hemen hiç hareket etmez, mutlak sıfıra yakın sıcaklıklara alıştırılmıştır, kuantum sıçramaları –süreksizlikler–* zamanın sürekli ilerleyişini tanımlar.

Atom saatleri rezonans ve kesinliğe ayarlı savaş sonrası gereçlerdir. Nobel ödüllü fizikçi I. I. Rabi tarafından 1945'te fikri ortaya atılan ilk atom saati, yani ileri teknoloji ürünü bir zaman ölçer tarafından işletilen bir laboratuvar aracı 1949'da inşa edildi. Artık onsuz zamanı söylemek mümkün değil.

[+] İngilizcesi *dis/continuities*: Taksim işaretinin sağ tarafı "süreklilikler" diye de okunabilir (ç. n.).

Küresel zaman, evrensel zaman, kozmik zaman – hepsi en küçük madde parçacıklarının ritmine uyuyor. Mekânzamanın toptan sömürgeleştirilmesi bir atomun kalp atışıyla eşgüdümlendi. Küresellik sadece mekânın değil zamanın da askerileşmesine bağımlı. En son atom saati o kadar kesin ki 15 milyar yıl boyunca bir saniye bile ileri ya da geri gitmeyecek – bu süre evrenimizin yaşıyla hemen hemen eşit. Diğer yandan, bu kadar kesin saatlere kimin ihtiyacı var diye sorabilirsiniz. Aslına bakılırsa küresel ekonomi –kapitalizmin mekanik bağırsakları, yani GPS, telekomünikasyon, yüksek hızlı internet hatları– bu saatlere dayanıyor.

MANİDAR ZAMANLAR*

Bu farklı saat zamanlarının –Kıyamet Saati, Hiroşima saatleri ve atom saatleri– her biri kuantum fiziğiyle bağlantılıdır. Atom çağını doğuran şey kuantum fiziği olmuştur. Bunun askeri-sınai kompleksle derinden dolaşık olduğu bir sır değil. Birbirlerinden farklı olsalar da bu saat zamanlarının her biri zamana belirlenimli ve tekil bir şey muamelesi yapar; özünde, bu saatlerin her birinin bir ibresi vardır ve bu ibre saat kadranındaki tek bir konumu işaret ederken her seferinde tek bir zamanı gösterir. Bu saatlerin her biri kuantum fiziğinden malumat almışsa da, hiçbiri kuantum fiziğinde zamanın doğasının radikal yeniden düşünülüşünü temel almamıştır.

Saat zamanı Walter Benjamin'in tesirli bir ifadeyle belirttiği üzere "homojen boş zaman"dır.[7] İster tasarlanan bir geleceğe veya tekil bir olaya, ister düzenli olarak tekrarlanan bir fenomene göre ölçeklendirilmiş olsun, zaman bir farklı zamanlar silsilesine göre ayarlanmıştır; bu silsiledeki her an zamanın en ince dilimi olarak anlaşılır ve ardışık her an kendisinden öncekinin yerini alır. Kapitalizmin, sömürgeciliğin ve militarizmin zamanıdır bu.

Fakat homojen boş zaman evrensel bir zaman kavramı değildir. Yerli filozof Vine Deloria'nın çalışmalarını temel alan Daniel Wildcat, zaman ve tarihe dair modernist kavrayışlara kritik bir müdahalede bulunur:

> Bazı kültürlerin tarihi esasen zamansal olarak ifade etmesi, başkalarının ise temelde mekânsal karakterde ifade etmesi pratik bakımından kritik bir önem

* İngilizcesi Telling Time/s: Aynı zamanda "saati/saatleri söylemek" anlamına da geliyor (ç.n.).

7 Walter Benjamin, "On the concept of history", *Walter Benjamin: Selected Writings Volume 4:1938-1940*, yay. haz. Howard Eiland ve Michael Jennings, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

> taşır. Zaman-olarak- tarih evrenselleştiğinde ve insanların hepsi tabiri caizse aynı saate yerleştirildiğinde, insanlık tarihinin büyük tablosunda bazı halkların "zamanının ürünü", "zamanın ilerisinde" ya da "zamanın gerisinde kalmış" olarak görülmesi kaçınılmazdır. Saat ibrelerinin daireler çiziyor olması pek bir fark yaratmaz, zira ilerleme denen tek bir yolda ilerleyen tekerlekler oldukları düşünülür ve buna göre davranılır.
>
> Bu yol Batı uygarlığı ve modernitesi için en uygun metafor olmalı çünkü ideolojik bir soyutlamadır. John Mohawk'ın "Hayvan Uluslarının Hayatta Kalma Hakkı" başlıklı denemesinde özlü bir şekilde ifade ettiği üzere, ilerlemenin metafiziği gezegenin gelecekteki biyolojisine karşı en büyük tehdidin bizatihi ilerleme olduğunu göstermiştir... Amerika Yerlileri ya da yerli gelenekler evrensel homojen dünya tarihi fikirlerine direniyorlar; insan gelişiminin gittiği tek bir yol yoktur. Pek çok yol vardır ve bu yolların her biri çayırlar, ormanlar, çöller gibi gerçek yerlerde ve kabile toplumlarımızın ve kültürlerimizin ortaya çıktığı çevrelerde bulunur. Zaman ve tarih deneyimlerini yerler biçimlendirir.[8]

Yolların ve tarihlerin çokluğu ile zamanın yerleşikliği de kuantum zamansallığının veçheleridir, fakat burada kastedilen şey (özgül) kuantum ve (özgül) yerli yaklaşımlarının özdeş ya da mukayese edilebilir olduğu veya aynı etki ve riskleri barındırdığı değil, homojen boş zaman kavrayışında derin yarılmalar yaratma bakımından ortaklaştıklarıdır.

Meşakkatli zamanlara* dair bu denememde odaklandığım şey Kyoto Hayashi'nin bir romanı ve atom bombası kurbanlarının yasını adaletli bir biçimde tutmanın yolunu arayan bir Nagasaki *hibakusha*'sının zaman, yer, tarih ve bellekte yaptığı yolculuğa dair yazarın (yarı otobiyografik) anlatısıdır.[9] *From Trinity to Trinity* isimsiz kahramanın Nagasaki'den Trinity'ye yaptığı hac yolculuğuyla bize tam bir daire çizdirir; bu başka başka toprakları birbirine bağlayan sömürgecilik, ırkçılık ve militarizm dolaşıklıklarına güçlü bir şekilde refakat eden yollar izler.

Yine de, kahramanımız bombanın ilk kurbanlarıyla –yani çöl bitkileri ve hayvanlarıyla– en nihayetinde derin bir akrabalığı olduğunu keşfederken,

8 Daniel R. Wildcat, "Indigenizing the Future: Why We Must Think Spatially in the Twenty-First Century, *American Studies* 46, sayı 3 ve 4, 2005, s. 417-440; *Indigenous Studies* 1, 2005-6, 433-34.

* İngilizcesi *time/s*: İngilizce sondan ek aldığı için bu yöntemle hem tekillik hem çoğulluk anlamı verilebilmiştir. Yani burada hem "zamana" hem de "zamanlara" deniyor (ç. n.).

9 Kyoko Hayashi, *From Trinity to Trinity*, Barrytown, N.Y, Station Hill, 2010. (Buradan sonra *From Trinity to Trinity*).

patlamanın Trinity Test alanının elli mil çapındaki tesir alanında yaşayan 19.000 kişi (*H-Bomb Guinea Pigs*) üzerindeki etkisinden bahsedilmez. İnsan Hayashi'nin bunu nasıl olup da gözden kaçırdığına şaşıyor. Gerçi *From Trinity to Trinity* 2010'da yayımlanmıştı ve işin asıl hayret verici yönü ancak bu tarihten dört sene sonra ABD hükümetinin Trinity testi yüzünden insanların ölmüş olabileceğini kabul etmesi ve yörede yaşayanlar arasındaki yüksek kanser oranlarının ve bu vakaların patlama sonrasındaki radyoaktif serpintiye kadar takip edilip edilmeyeceğinin incelenmeye başladığını ilan etmesidir.[10] Demek ki ABD hükümetinin 1945'teki Trinity testinin radyoaktif serpintisine maruz kalan insanlar üzerindeki muhtemel kötü etkileri incelenmeye değer bulması için neredeyse yetmiş yıl geçmesi gerekmiştir, halbuki testin ardından "Amerikan Kızılderilileri pek çok türde kansere yakalanmaya başlamıştı, en bilinen kanser türlerinin yanı sıra nadir kanser türleri de görülmüştü" (*H-bomb Guinea Pigs*). Hayashi patlama sonrasında rüzgarın gittiği yönde kalanlarda kanser oranlarının yükseldiğini biliyor olsa da olmasa da, buradan işe başlamak çok önemli görünüyor. Aynı zamanda kuantum fiziğinin zamanı radikal yeniden işleyişini *From Trinity to Trinity* üzerinden kırınımlı okumam bu genişletilmiş denemenin geri kalanını dolduracağı için, (özgül) yerli (ve Japon) zaman kavrayışlarının bu anlatıda nasıl önemli olduğu tartışmasını ertelemeliyim.[11] O yüzden, bu ipliklere geri dönüp onları bu dolaşık hikayenin gövdesine dokumanın can alıcı önemde olduğunu unutmadan, şimdi kuantum fiziğinin zamanın doğasını nasıl anladığı sorununa yöneleceğim.

Kuantum teorisi birçok yoldan zamana meşakkat çektirir ve bu denemede o yollardan bazılarını ele alacağız. Kuantum fiziği Newton fiziğinin katı belirlenimciliğini yapıbozuma uğratmakla kalmaz, birinci dünyanın gerek evrenselcilik uğruna gerekse evrenselciliğin emperyalizm gibi tasarıları uğruna zamanı dizginleyip toptanlaştırıcı bir sistem haline getirme çabalarını sekteye uğratarak ilerlemeci bir zaman anlayışında da –Benjamin'in "homojen ve boş" zamanında da– patlamaya yol açar. Kuantum fiziği hegemonik tahakküm sistemlerinin içinden değişim olanaklarına el atılabilecek radikal alanlar açar.

10 Dan Frosch, "Decades after Nuclear Test, U.S. Studies Cancer Fallout: Examination Will Probe Radiation Exposure near 1945 Trinity Blast in New Mexico", *Wall Street Journal*, 15 Eylül 2014.

11 Bu makale sürmekte olan bir kitap projesinden alıntıdır: Karen Barad, *Infinity, Nothingness and Justice-to-Come*. Kitapta bu konular daha geniş şekilde tartışılmakta, bazı yerel zamansallıkların (Amerikan Güneybatı kabilelerinin zamansallıklarının) ve bazı Japon zamansallık anlayışlarının buradaki hikaye açısından neden önemli olduğuna dair bir araştırma da içermektedir (Buradan itibaren *Infinity, Nothingness*.)

Kuantum fiziğinin radikal siyasal tahayyülleri, yerli bilgi pratikleri ve başka esaret altına alınmış bilgi pratikleriyle faydalı bir şekilde güçlerini birleştirerek salt Ulusal Güvenlik Teşkilatı'nın elinde bir alet olmaktan çıkabilir ki, böyle bir şey de elbette söz konusudur). Neticede aletler hiçbir zaman efendilerine tam anlamıyla sadık değildir.

Bu deneme kuantum teorisinin zamanın ve varlığın, daha doğrusu zaman-varlığın doğasına meşakkat çektirmesi hakkındadır. Aynı zamanda da kuantum teorisinin teşrifatçılık ettiği meşakkatli zamanlar hakkında bir hikayedir. Yani, zamanın meşakkat çekmesi hakkındaki hikayenin çekirdeğinde, kuantum teorisinin atom bombasının yapımında oynadığı rolün ve atom bombasının kuantum teorisinin gelişiminde oynadığı rolün yarattığı meşakkatli zamanlar vardır. Bu hikayeler birbirini mesken edinmiştir – bu tuhaf topoloji de zaten kuantum teorisinin öne sürdüğü türden zamansal tahayyüllerin belirtisidir.

Kimileri kuantum teorisini egzotikleştirmek ve onu uzaklardaki bir ada-da ("mikrodünya" denen yer) yaşanan ve bildiğimiz yaşamdan (hayatın katı Newtoncu kurallara dayandığı "makrodünya) güvenli bir şekilde tecrit edilmiş durumdaki bir şey gibi düşünmek istese de, bu coğrafya (nesne dünyasının "antropologlarının" ya da diğer adlarıyla fizikçilerin "yerliler" adına, yani iyi modernist özneler olmayı reddeden ve aynı zamanda cansız olan ve faillikten yoksun olan radikal Öteki varlıkların adına konuştuğu) emperyalist ve sömürgeci dünya görüşünün bir işaretidir. Aksi yöndeki hikayelere rağmen kuantum teorisi kendisine isnat edilmiş bir mikro-alemle kısıtlı değildir (bu anlayış daima ölçek nosyonunun verili olduğunu varsayar, halbuki mekân, zaman ve maddenin doğasıyla birlikte bu nosyon da radikal biçimde yeniden düşünülmüştür). Keza kuantum teorisi zaman zaman gerçek dünyada uygulama alanları bulunan bir arılaşmış fikirler aleminde de sürdürmez yaşamını. Kuantum fiziği askeri-sınai komleksle doğrudan bağları olan maddi bir pratiktir – bizatihi kendi varlığı savaş, militarizm, ırkçılık, sömürgecilik, kapitalizm ve emperyalizmle dolaşıktır. Aynı zamanda kuantum teorisi klasik Newton fiziğini (ve onun mekân, zaman, madde ve nedenselliğe ilişkin en şirin fikirlerini) sekteye uğratır, kaldı ki Newton fiziği de savaş, sömürgecilik ve imparatorluk inşasının hizmetinde geçen kendine ait sorunlu bir miras taşır. Newton fiziğinin en azından gökleri ve yerleri idaresi altına alma tasarıları varken, kuantum fiziği de bizatihi toptanlık ve kapatma fikirlerine –bu konuda sadece Newtoncu girişimlere değil, kendi girişimlerine de– meşakkat çektirir. Kuantum belirlenimsizliği bu tür girişimlerin aleyhine işler. Kuantum belir-

lenimsizliği bir bilmeme biçimi değildir, hatta bir tür biçimsizlik de değildir; daha ziyade kendi feshedilişlerini içinde barındıran bir dinamizmdir. Yani kuantum belirlenimsizliğinin* dinamizmi sadece Derrida yapıbozumunun içinde değil *fiziğin içinde* de bulunabilir.[12]

Bu makale "fizik" denen, görünüşte toptan olan şeyi açma yönündeki siyasi projeyi ilerleterek çatlakları genişletmek ve radikal olanakları öne çıkarmak arayışındadır.[13] Dolayısıyla bu makale kuantum teorisinin aynı anda hem yıkıcı hem de yapıbozuma uğratıcı veçhelerine temas etmektedir. Tarih, bellek ve siyaset sorunlarını gündeme getiren bu makale (ki bunların hepsi tikel zaman ve varlık kavramlarına kök salmış ve onlara yatırım yapan en nihayetinde gelecekteki-adalet olanakları hakkındadır; sömürgecilik tarihlerinin şiddet içeren dolaşıklıklarının (silme ve kaçınma pratikleriyle birlikte) cisimleşmiş tekrar-hatırlama [*re-membering*] pratiğinin tamamlayıcı bir parçası olarak izlerinin sürülmesidir burada söz konusu olan – bu hatırlama da eskiden olana geri dönme hakkında değil, hem yaratılmış yıkımın anlatısına adil davranacak hem de zaman-varlıkların katlanma yolları bulmasını sağlayacak açıklıklar, yeni olanaklı tarihler üretme girişiminde bulunacak tarzlarda mekânzamanmaddeleşmenin [*spacetimemattering*] tekrar maddi anlamda yeniden şekillendirilmesi hakkındadır.

KÜÇÜK BİR MESELE DEĞİL

Nükleer güçlerin ölçeği nedir? Bir atomun, hatta minicik çekirdeğinin bölünmesi şehirleri yok eder ve küresel ölçekte jeopolitik alanı yeniden şekillendirirken, "mikro" ile "makro" arasında kumun üzerine çekilmiş bir çizgiye yönelik ontolojik bağlığımız siyasal tahayyüllerimize hakim olmayı nasıl sürdürebilir? Sayısız ölümle sonuçlanan hesaplanamaz bir yıkım, boyutları bakımından fantastik ölçüde sınırlı bir gücün, sadece bir atomun çekirdeğini –bir zerrenin

* İngilizcesi in/determinacy olarak yazılan bu tabirin başındaki "in" sözcüğünün olumsuz anlamının yanı sıra "içinde" anlamına, yani "belirlenim içinde" anlamına da dikkat çekilmiştir. Ayrıca taksim işareti sözcüğün hem olumlu hem olumsuz anlamda kullanıldığını da gösteriyor (ç. n.).

12 "Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come", *Derrida Today* 3, S. 2, 2010, s. 240-68. (Buradan sonra *Kuantum Dolaşıklıkları*). Fizik ve Derridacı yapıbozum hakkında kitap uzunluğunda başka bir kırınım çalışması için bkz. Vicki Kirby, *Quantum Anthropologies. Life at Large*, Durham, N.C, Duke University Press, 2011.

13 Bkz. Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, N.C, Duke University Press, 2007. (Buradan sonra *Meeting the Universe Halfway*.)

minicik bir parçasını, ufacık bir varlık izini– bir arada tutmakla görevli bir gücün dizginlenmesiyle ortaya çıkıyorsa, hiç şüphe yok ki güya baştan belirli bir geometrik ölçek nosyonu uzun zaman önce paramparça olmuştur ve her büyük bölgenin Matruşka bebekleri gibi daha küçüğü kapsadığı (mahalle < şehir < eyalet < ülke) iç içe bir ölçek nosyonu yerine dolaşıklıkları takip etmek pekâlâ daha iyi bir analitik tercih olabilir. Yani metrenin milyarda birinin milyonda biri mesafeye yayılan bir güç küresel boyutlara ulaştığında, göz açıp kapayıncaya kadar şehirleri yok ettiğinde, dolayısıyla jeopolitik ittifakları, enerji kaynaklarını, güvenlik rejimlerini ve gezegendeki diğer büyük ölçekli nitelikleri yeniden şekillendirdiğinde, bu durum, kuantum fiziğinin (mahut) makro dünyayla ne ilgisi olduğuna dair soru gündeme geldiği zaman işlemde kalabilen iç içe ölçeklere dair geometrik nosyonun doğallaştırılmasında patlamaya yol açacaktır.[14]

Zaman ölçeği nedir? Atom bombasının patlamasında bölünen çekirdeklerin üst üste gelen enerjileri hücresel saatlerin bozunma zamanlarını sıfırlayarak kolektif ve bireysel bedenlerin içinde ve dışında yaşamaya devam ettiğinde, geçerliliğini ve hatta anlamını koruyabilecek bir sabit, tekil ve dışsal zaman nosyonu ayakta kalabilir mi? Sıfır Noktası'na yakın bedenler bir anda taneciklere ayrılmış, buharlaşmıştı – *hibakusha* ise, yani civardaki ve rüzgar yönündeki bedenler ise radyoaktif izotopları, yani patlamayı bekleyen zaman ayarlı minik bombalar misali sonu gelmeyecek şekilde bedendeki molekülleri işleyip yeniden işleyerek gelecekteki kanserleri imal eden parçacıkları özümsemişti.[15] Zamanın belli bir anında patlayan bir atom bombası patlamaya devam ediyorsa, olayı teşkil eden nedir? Radyasyona maruz kalmanın zamansallığı anlık bir şey değildir; daha doğrusu anlık olma nosyonunu yeniden işler, bu nosyon da nesiller üzerinden düşünürken neyin önce neyin sonra geldiğinin anlaşılması için yapılacak hesapları yeniden işleyecektir. Radyoaktivite zaman-varlıkları mesken tutar, zamansallıkları/mekânzamanmaddeleşmeleri eşgüdümler ve yeniden şekillendirir. Radyoaktif bozunma zamanın tutarlılığını esnetir, parçalayıp dağıtır, geometrik ölçekte aşındırır. Zaman istikrarsızdır, sürekli kendinden sızarak uzaklaşır.

14 Dolaşıklıklar geometrik ölçek ve yakınlık nosyonlarını sorgulanır hale getirir; bağlılık ve hudut meselelerine odaklanan topoloji daha maharetli bir analitik alet olur. Mesele ölçeğin önemsizliği değildir; asıl mesele verili olmaması ve çok uzakta görünenin aslında söz konusu nesnenin kendisi kadar yakın olmasıdır; hatta nesnenin ayrılmaz bir parçası bile olabilir. Bkz. *Meeting the Universe Halfway*'deki *mekânzamanmaddeleşme* kavramı.

15 Ayrıca bkz. Nükleer zamansallıklar üzerine şuradaki parlak analiz: Joseph Masco, *Nuclear Borderlands: The Manhattan Project in Post-cold War New Mexico*, Princeton: Princeton University Press, 2006. (Buradan sonra *Nuclear Borderlands*.)

Maddenin ölçeği nedir? Bir zamanlar madde zamanın dışında duruyordu. Yirminci yüzyılda madde göklerden yere düştü. Ölümlü oldu. Çok geçmeden de öldürüldü, çekirdeği patlatıldı, paramparça edildi, zerrelerine ayrıldı. En küçüğün en küçüğü olan parçalar, atom çekirdekleri dünyayı ve tanrıları titretecek bir şiddetle kırılıp parçalandı. Bir anda, bin güneşten parlak bir ışık çakmasıyla Gök ile Yer arasındaki mesafe yok edildi – sadece Newton'ın doğal teo-felsefesiyle hayali olarak aşılmadı, stratosfere ulaşan bir mantar bulutu aracılığıyla fiziksel olarak aşıldı. "Ben dünyaların yok edicisi ölüm oldum."[16]

Kuantum alanı teorisinin merkezindeki mekân, zaman ve madde belirlenimsizliği atomaltı parçacıklar dünyası ile sömürgecilik, savaş, nükleer fizik araştırması ve doğal çevrenin yok edilmesi arasındaki sayısal ayrıma meşakkat çektirir. Kuantum alanı teorisi (KAT) –kuantum fiziği, mekânsal görelilik ve klasik alan teorisini birleştiren bir teori– mekân, zaman ve maddenin doğasına dair anlayışımızda radikal değişiklikler yarattı. KAT aynı zamanda 1935'te Heideki Yukowa'nın ortaya attığı temel nitelikte bir nükleer kuvvetler (ya da alanlar) teorisinin gelişimini de mümkün kılmıştı. Savaş sonrasında Yukowa başarılarından dolayı Nobel Ödülü'ne layık görüldü; bu bakımdan kabul gören ilk Japon fizikçiydi. KAT gelişiminin ön saflarında çalışan fizikçiler (1930'larda başlayanlar ve savaş sonrası devam edenler) atom bombası da dahil olmak üzere savaş zamanı teknolojilerin üretimine tam kadro dahil olmuştu.[17]

Bu meşakkatli zamanlarda zamana meşakkat çektirmememiz nasıl mümkün olabilir? En basitinden değişim olanaklarının doğası ve tarih, bellek, nedensellik, siyaset, adalet kavramları zaman tarafından koşullandırılıyor. KAT'ın tam merkezinde zaman ve varlık meseleleri yatıyor. Zaman-varlık belirlenimsizliği maddenin doğasını varlık ve hiçlik oyununun dinamizmine açar. Adalete ayarlı bir yas çalışmasına siyasi bağlanma pratiğinin nasıl olabileceği konusunda biraz içgörü sağlayabilecek bir şeyler var mıdır bu dinamizmin doğasında? Veya tarihsel silme ve siyasal kaçınma* pratiklerini takip etmeyi, sessiz çığlıkları ve tüm maddiliği ile potansiyelliği içindeki boşluğun

16 İlk atom bombasının patlamasının ardından, fizikçi J. Robert Oppenheimer'in *Bhagavad Gita*'dan yaptığı (Sanskritçeden kendisinin çevirdiği) bu alıntı çok ünlüdür.

17 Burada anlatılamayacak kadar zengin bir tarihe dair sadece küçük ipuçları vermekle yetiniyoruz. Burada anlatılan hikayeyle bağlantılı olan daha derinlemesine bir anlatı için bkz. Barad, *Infinity, Nothingness, and Justice-to-Come*. Başka bir önemli referans da şudur: Silvan S. Schweber, *QED and the Men Who Made It: Dyson, Feynman, Schwinger, and Tomonaga*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

* İngilizcesi a-*void*-ance: "sakınma" anlamına gelen bu sözcüğün ortasındaki "void" ibaresi "boşluk" demektir (ç. n.).

mırıldanan sessizliğini duymayı sağlayacak bir şey olabilir mi? Tekno-bilimsel araştırma ve gelişmelerin, askeri-sınai kompleksle dolaşık projelerin ve diğer sömürgeci fetih biçimlerinin ürettiği boşluklarda yaşama-ölme olanaksızlıklarının* koşulları nelerdir?

Bu denemenin yapısı tedrici olmaktan ziyade kırınımlıdır. Kuantum fiziğinin doğrusal bir sunumu yapılmayacaktır. Onun yerine kuantum fiziğinin zamanın doğasını (mekânzamanmaddeleşme) yeniden düşünme veçhelerini ortaya koyuyorum: bu veçheleri aydınlatmak üzere onları Nagasaki'nin bombalanışında on dört yaşında olan yazar Kyoko Hayashi'nin *From Trinity to Trinity* romanının parçaları üzerinden kırınımlı olarak okuyorum. Hayashi'nin hikayesi ile KAT'ın hikayesi birbirini mesken tutuyor ve bu kırınımlı okumanın ta kendisi bu tuhaf topolojinin performansı niteliği taşıyor.

Yöntem olarak kırınım, içgörüleri birbirine karşı okumayıp tamamen okuyarak maddiliklerinin içindeki özgül fikirlerin daima hazır ve nazır dolaşıklıklarını açığa çıkartmak demektir. Amaç bahaneler bulmak değil, fark/différance –farklılık-dolaşıklık- desenlerini ele almaktır; ki bunlar etkileşimli** yeniden yapılanmalarının özgül maddi koşullarından filizlenip bu koşullarla dolaşık halde kalmazlar, onun yerine makro/mikro, doğa/kültür, merkez/çevre, genel/özgül gibi, analojik analizi çağıran ve destekleyen ikiliklere meşakkat çektiren desenler yaratacak şekilde katlanırlar.

MEKÂNZAMAN KIRINIMI & TÜM OLASI TARİHLERİN ÇAKIŞTIRILMASI: KUANTUM FİZİĞİNİN EVRENSEL MEKÂN VE ZAMAN EMPERYALİZMİNİ SEKTEYE UĞRATMASI

> Uçuştan uçuşa geçerken aynı anda birçok dünyada yaşamakla kalmadığımızı, aynı zamanda bu dünyaların da aslında hep aynı yerde –her birimizin burada ve şimdide olduğu yerde– bulunduğunu giderek daha çoğumuz görmeye başlıyoruz... Bu yüzden, İki'nin illa ki ayrılığı göstermesi gerekmez, çünkü hiçbir zaman gerçekten ikilikle eş tutulmaz, Bir'in de illa ki çokluğu dışlaması gerekmez, çünkü kendini asla tek bir biçimde ya da eşbiçimlilikle ifade etmez.[18]

* İngilizcesi *im/possibility*: Yazar burada hem olanaklılıkları, hem olanaksızlıkları kastediyor (ç. n.).

** İngilizcesi *intra-active*: Esasen "iç-etkinlik" anlamına gelmekle beraber, yazar *interactive* (etkileşim) gibi kullandığından ben de o anlamı tercih ettim, fakat köşeli parantezle ayırt ettim (ç. n.).

18 Trinh T. Minhha, *Elsewhere, Withing Here: Immigration, Refugeeism and the Boundary Event*, Londra, Routledge, 2010, s. 56.

Kırınım farklara denk düşen desenlemelerle ilgili bir meseledir. Ama her fark aynı değildir. Klasik fizik, kırınımı bu ile şu arasındaki bir mukayese olarak görür. Gelgelelim, kuantum fiziğinin bakış açısından kırınım temel kuantum fiziği kavramları olan *çakıştırma* [superposition] ve *dolaşıklık*'la [entanglement] aynı hizadayken, fark da "Apartheid tipi bir fark" değil, içerideki farklarla ilgili bir meseledir.[19]

Tam da birden çok dalga aynı anda aynı yerde olabildiği ve belirli bir dalga aynı anda birden çok yerde olabildiği için dalgalar kırınım desenleri üretir (durgun bir havuza iki taş attığınızda oluşan deseni düşünün örneğin). Parçacıklar ikisini de yapmaz; tanımı gereği parçacıklar mekânda yer tutan varlıklardır: burada ya da orada bulabilirler ama aynı anda iki yerde olamazlar.

Gelgelelim, olanak sağlayan bir aygıt temin edilirse parçacıklar kırınım desenleri üretebilir. Peki bu nasıl olur? Kuantum fiziğine göre bunun sebebi *belirli bir parçacığın çakışma* halinde olabilmesidir. İki konum arasında çakışma halinde olmak, burada *ya da* orada olmak değildir örneğin, hatta sadece burada *ve* orada olmak da değildir; daha ziyade belirlenimsizce burada-orada olmaktır – yani, burada ya da orada olmak bakımından *madde bir olgu barındırmaz* (mesele sadece bunun bilinmemesinden ibaret değildir). Bu konum belirlenimsizliği (bu prensip tam olarak konum-momentum belirlenimsizliği prensibidir) sebebiyle parçacıklar çakışmayı açığa çıkaran koşullarda kırınım desenleri sergilerler (örneğin uygun boyutlarda bir engelde parçacık geçişine izin veren iki açıklık bulunması bunu sağlar). Bir başka deyişle, kırınım deseni sergilediklerinde *çakışma halinde* bulundukları olgusunu ifade etmiş olurlar.

Çakışma halindeki belirli bir parçacığın aynı anda iki yerde bulunduğu söylemek her ne kadar ayartıcı olsa da, bunun karmaşıklıkları tam olarak içermeyen bir basitleştirme olduğu unutulmamalıdır: bir kere parçacık tanımı gereği belirlenimli bir konuma sahiptir (örneğin ya burada ya oradadır); bunun yanı sıra, bir parçacığın konumunu ölçerek aynı anda iki yerde bulunduğu hipotezini doğrudan sınamak üzere bir ölçüm gerçekleştirilirse, parçacık kesinlikle aynı anda iki yerde olmayacaktır (!), çünkü konumu tespit edilen parçacık iyi bir parçacık gibi davranacak ve ancak tek seferde tek yerde kendini gösterecektir, halbuki konum ölçülmediğinde üretilen desen (iki-yarık deneyinde olduğu

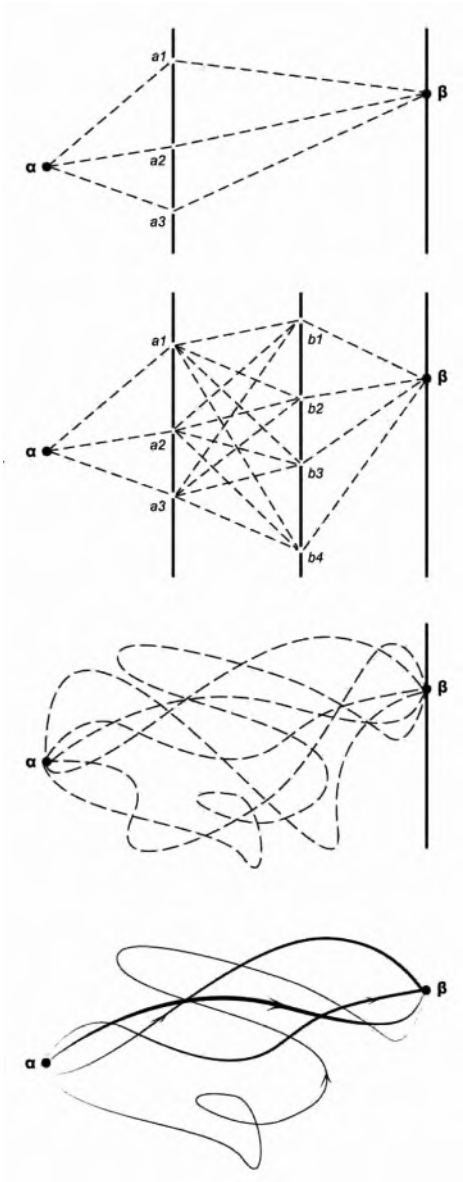
19 Trinh T. Minhha, "Not You/Like You: Post-Colonial Women and the Interlocking Question of Identity and Difference", *Inscriptions*, özel sayılar *Feminism and the Critique of Colonial Discourse*, 3-4, 1988: http://culturalstudies.ucsc.edu/PUBS/Inscriptions/vol_3-4/minh-ha.html.

gibi) ancak iki yarıktan geçmesi halinde (yani *dalga* gibi davranması halinde ki bu durumda ona *parçacık* denemez) izah edilebilmektedir.

Kırınım desenleri çok yaygındır ama her zaman apaçık değildir. Laboratuarlarda üretilen özel koşullar birtakım desenlerin (diğerleri pahasına) açığa çıkmasını sağlar. Fakat fark (farklılaşma/différance) desenleri kesinlikle maddenin neliğinin merkezinde (her evrede göreli différance) ve kuantum fiziğinin dünyayı anlama tarzının bağrındadır.[20] Nitekim Nobel ödüllü fizikçi Richard Feynman kuantum fiziğini tümüyle kırınım (yani çakışma) nosyonu temelinde anlamanın bir yolunu ortaya atar. Bu yolu anlamak için en başta, kuantum fiziğine göre parçacığın bir konumdan öbürüne giderken *belirlenimli bir yol kullanmadığını*, yani böyle bir yolun var olmadığını görmek çok önemlidir. Fakat fizikçilerin yapabileceği şey *buradan* yola çıkan belli bir parçacığın *oraya* ulaşma *olasılığını* hesaplamaktır. Kuantum olasılıkları iki noktayı birbirine bağlaması mümkün olan tüm yolların dikkate alınmasıyla hesaplanır. Feynman iki-yarıklı kırınım levhasıyla (iki yarıklı bir engelle) başlayıp engelin bir tarafından başlayan bir parçacığın diğer taraftaki belirli bir noktaya ulaşmasının toplam olasılığını hesaplayarak bu sonuca ulaşır (bu hesaplama parçacığı bir taraftan diğer tarafa götüren bütün mümkün yolların toplanmasını ve mümkün olan her yolun ağırlığının tekabül ettiği olasılığa göre değerlendirilmesini gerektirir) (bkz. Şekil 9-1A). Feynman daha sonra sınırı zorlayarak, parçacığın geçebileceği sonsuz sayıda yarığı olan bir kırınım levhasını ele alır –bu levha bir engeli (sonsuz) uzunluğunun herhangi bir yerinden (yani verili bir düzlemin her noktasından) geçme imkanını temsil eder– ve bu levhaların toplam sayısını da sonsuza çekerek tüm düzeyleri toplar (bkz. Şekil 9-1B), dolayısıyla tüm mekânı kapsar (bkz. Şekil 9-1C). O halde toplam olasılık tüm muhtemel yolların çakışmasıyla bağlantılıdır (bkz. Şekil 9-1D); tüm muhtemel yolların bu çakışması kendini bir kırınım deseni olarak ortaya koyar. Feynman'ın bu yol-integral [*path integral*] formülüne göre, toplam olasılık *tüm muhtemel yolların* çakıştırılması ya da toplamıdır – *hepsi bir arada var olur ve desenin tamamına ortak katkı yapar*, yoksa ortada bir kırınım deseni olmazdı.

Kuantum fiziği görece tanıdık mekânsal kırınım fenomeninin ötesinde başka bir olanağa daha kapı açar: *zamansal kırınım*. Buna alışmak mekânsal

20 Üstelik "mikro" ile "makro" arasında kuma çizilmiş bir çizgi varmış, ölçek zaten veriliymiş gibi sadece mahut mikro-dünyayı anlamaktan da söz etmiyoruz. Bohr'un belirtmeyi sevdiği üzere, Planck'ın sabiti (fiziksel dünyanın ayrıksılığının ya da süreklilikten yoksunluğunun ölçeği) daha büyük olsaydı, daha en baştan kendimizi bireyciliği metafiziğini konuşmaya kaptırmazdık. Performatif bir ilişkisel ontolojide dolaşıklıkları sonuna kadar farklılaştırır.



*Şekil 9-1: Bu dört şemada a parçacıkların kaynağını ya da çıkış noktasını gösterir, β ekranda parçacığın vardığı yeri işaretleyen noktadır. A) birden çok yarığın söz konusu olduğu bir kırınım levhasını gösterir (a1, a2 ve a3). B) her birinde birden çok yarık bulunan birden çok kırınım levhasını gösterir (a & b). C) şeması, sonsuz sayıda yarığı bulunan sonsuz sayıda kırınım levhasının bulunduğu sınır durumu gösteriyor ki bu durumda parçacık kaynak a ile ekran β arasındaki herhangi bir yerde bulunabiliyor. D) ise Feynman yol-integralinde [*path integral*] hepsinin de kapsanması gereken bazı muhtemel yolları gösteriyor.*

kırınıma alışmaktan bile daha zordur, ama zamansal kırınım aslında deneysel olarak gözlemlenmiştir.[21] Zamansal kırınımı gözlemlemenin yollarından biri, içinde bir ya da birden fazla yarık bulunan bir disk almak; diskin tam ortasına bir delik açıp buradan bir mil geçirerek diski bu mil üzerinde döndürmektir; sonra dönmekte olan diske bir ışık demeti ya da parçacıklar yönlendirilir (ışık demeti mile paralel olmalı, ışık ya da parçacıklar diskteki yarıklarla karşılaşınca öbür tarafa geçebilmelidir). Böylece ışın demeti birbirinden *zamansal olarak ayrılmış* yarıklarla karşılaşır (mekânsal kırınımın daha alışıldık şekillenimlerinde olduğu gibi mekânda ayrılmışlık söz konusu değildir). Mekânsal kırınım konum-momen-

21 Örneğin bkz. Marcos Moshinsky, "Diffraction in Time", *Physical Review* 88, S. 3, 1952, s. 625-631; Caslav Brukner ve Anton Zeilinger, "Diffraction of Matter Waves in Space and in Time", *Physical Review* A 56, S. 5, 1997, s. 3804-3824. (Buradan sonra *Diffraction of Matter Waves*).

tum belirlenimsizlik prensibinin bir açığa vuruluşuyken, zamansal kırınım çok daha az bilinen başka bir belirlenimsizlik prensibinin açığa vuruluşudur: zaman-enerji belirlenimsizlik prensibi. Bu belirlenimsizlik prensibi sonucunda, herhangi bir verili mevcudiyet *farklı zamanların çakışması* (halinde) bulunabilir. Bunun anlamı da belirli bir parçacığın birden çok zamanda –örneğin dünde, bugünde ve yarında- bir arada belirlenimsiz olarak var olma halinde bulunabileceğidir.

Gelgelelim mesele bu zamansallığın salt çoklu olması değildir, daha ziyade zamansallıklar öyle bir şekilde dolaşıklaşmış ve birbirine bağlanmıştır ki "saat kaç?" sorusuna verilebilecek belirlenimli bir cevap yoktur. Belirlenimli bir zaman yoktur, sadece özgül bir *zamansal belirlenimsizlik* vardır. Bu durumda kırınım deseni birbirinin içinden kanayarak geçen farklı zamanların bir tezahürüdür. Mekânsal kırınım durumunda olduğu gibi, burada mesele bir olayın şu ya da bu zamanda gerçekleşmesi, ama bizim hangisinde gerçekleştiğini bilmememiz değildir; asıl mesele zamansal kırınımın *ontolojik bir zaman belirlenimsizliğinin* tezahürü olmasıdır: işin aslı bunun ne zaman gerçekleştiği değildir. (Üstelik, genellikle bu açıdan bahsi geçmese de, önemli bir anlamda, zaman-enerji belirlenimsizliği prensibi KAT'ın tam bağrında yatar. Bu konuya sonra yine döneceğiz.)

Aslında aynı anda hem zamanda hem mekânda bir kırınım deneyi yapmak mümkündür; bu deneyde *tek bir parçacık* çoklu yerler ve zamanlarda bir çakışmayla bir arada var olabilecektir (*Diffraction of Matter Waves*). Bu mekânzaman kırınımı vakasında kırınım deseninin *tüm muhtemel tarihlerin* (*mekânzaman şekillenmelerinin*) dikkate alınmasıyla açıklanması mümkündür, ayrıca burada söz konusu ihtimallerin hepsinin tüm diğerleriyle bir arada var olabileceği de anlaşılmalıdır. O halde burada-şimdi yola çıkan bir parçacığın orada-o zaman bulunma olasılığı, bilhassa dört boyutlu (görelilikli mekânzaman) KAT değerlendirmesi dahilinde, *tüm muhtemel* tarihlerin, daha doğrusu mekânzamanmaddeleşme şekillenimlerinin *hesaba katılmasını* gerektirecektir.[22] Bu "ihtimallerin" bilindik anlamda düşünülmemesi can alıcı önemdedir: kırınım deseni bilgimizdeki bir belirsizliğin tezahürü değildir – mesele her bir tarihin biz daha fazlasını bilene kadar sadece mümkün olması,

22 KAT'a yaklaşım konusunda muhtemel tarihlerin birkaç farklı çeşidi vardır: Feynman'ın yol-integral [*path integral*] yaklaşımı, Tomogana'nın süper-çok-zaman yaklaşımı ve Yukawa'nın maru ya da daire yaklaşımı. Bunların hepsi Dirac'ın görelilikçi kuantum mekaniğine ilişkin çok-zamanlar formülünden esinlenmişti. Bu yaklaşımların KAT ve atom bombasının hikayesinde ne şekilde yer aldığına ilişkin daha fazla ayrıntı için bkz. Barad, *Infinity, Nothingness*.

ancak ondan sonra birinin nihai bir şekilde gerçekleşmesi değildir – çakıştırma ontolojik belirlenimsizliği gösterir (epistemolojik belirsizliği değil) ve kırınım deseni her tarihin diğerleriyle bir arada var olduğunu işaret eder.

O halde kuantum fiziğine göre bir kırınım deseni çakışmanın tezahürüdür. İlginç bir şekilde, zamansal analizlerin baş hedefi doğrusallık olmasına rağmen, çakışmalar aslında doğrusallığa dayanır: zaman *içinde* eşit dağılmış anların ya da olayların doğrusallığı değil, (farklı) zamanlar*ın* doğrusal birleşimi. Dolayısıyla, günümüzde *doğrusallık* bilhassa zamansallıkla ilgili tartışmalarda bol bol reddedilse de, bu hikaye doğrusallıktan kaçınmak yerine onun radikal potansiyeline kapı açıyor. Bu yüzden, doğrusallığın –özellikle de doğrusal zamanın- Aydınlanma düşüncesinden ayrılmaz kötücül bir fikir olduğunun, gerek ilerleme ideolojisine gerekse onunla bağlantılı zamanın tek yönlülüğü ve zamansal ardışıklık nosyonlarına hizmet ettiği düşünülmesine rağmen, ben doğrusallığın (bile) içeriden radikal yeniden işlemelere duyarlı olduğunu öne sürüyorum. Varsayılan doğrusallık sorunsallarına böyle meşakkat çektirilmesi ve yine onunla bağlantılı olarak klasik zaman nosyonunun kuantumla yeniden işlenişi muhtelif sebeplerle doğrusal zaman anlayışına meşakkat çektiren ve zamansal çokluk ile başka şekillenimleri kapsayan alternatif zaman kavrayışları öneren son dönemdeki bir dizi eleştirel zamansallık yeniden değerlendirmesinin reddiyesiyle değil onlarla işbirliğiyle gerçekleşir. (Unutulmamalıdır ki kuantum fiziğinin zamansal çakışma nosyonu başlı başına çokluktan çok daha incelikli, yani çok daha karmaşık ve tuhaf bir fenomeni gündeme getirir.) Zamanın doğrusallığı nosyonunun kurtarılamaz olduğuna ve yerine yeni, kesinlikle üstün bir zaman nosyonunun gelmesi gerektiğine dair her türlü öneri ironik kaçacaktır, çünkü ilerleme ve azletmecilik mantığına düşmüş olur. İhtiyaç duyulan şey "yeni" ve "eski"nin bir arada var olabileceği, birinin diğerinin yerini almadığı ya da onu yenmediği bir zamansallık anlayışıdır.[23] Kuantum çakışmaları ve bununla bağlantılı olarak kuantum dolaşıklıkları "yeni" ile "eski"nin –hatta çoklu zamansallıkların- kırınımlı bir şekilde iç içe örüldüğü ve birbirinden ayrılamaz olduğu bir anlayış geliştirme imkanına kapı açar.

23 "Yeni materyalizmler"deki "yeni"nin ironisi ve kapitalizmin yeni için eskiyi devre dışı bırakma yönündeki sürekli baskısı (Barad, *Meeting the Universe Halfway*'de tartışıldığı haliyle) için bkz. Barad, "Nothing Is New There Is Nothing That Is Not New", toplantı açılış konuşması, "What's New about New Materialism?" Konferansı, University of California Berkeley, 5 Mayıs 2012.

FROM TRINITY TO TRINITY

Zaman ve varlık, ödüllü yazar Kyoko Hayashi'nin çarpıcı romanı *From Trinity to Trinity*'nin bağrında yatan temalardır.[24] Çocukluğunun ilk yıllarını yurtdışında, Şangay'da geçiren ve Nagasaki'ye Mart 1945'te on dört yaşındayken dönen Hayashi, hayatının büyük bir kısmını *hibakusha* ve sömürgeci şiddetin diğer kurbanlarının deneyimlerinin vakanüvisliğini yaparak geçirdi (Japonya devletinin Çin'e karşı saldırgan tutumuyla özel olarak ilgilendi; ayrıca Japonya'nın Kore'yi sömürgeleştirmesi de önemliydi; bu sömürgeleştirme neticesinde Japonların zorla ağır işlerde çalıştırdığı 40.000 ila 70.000 Koreli'nin de Hiroshima ve Nagasaki'nin bombalanması sırasında ölmüş olması gibi az bilinen ve pek kabul edilmeyen olaylar gerçekleşmiştir).[25] Sona ermeyi reddeden, zaman içinde bozunan ama sonsuza dek olmayı sürdürecek bir olayı yaşayan Hayashi, tek bir mekânzaman noktasının sonsuz yoğunluğunun bir kısmını salıvermenin peşindedir: Nagasaki, Japonya, 9 Ağustos 1945, 11:02 – diğer pek çok zaman, yer ve tarihle birlikte sancı veren bir an.

Kyoko Hayashi'nin *From Trinity to Trinity* romanı yaşlıca isimsiz bir kadının manevi-siyasi bir hac yolculuğu içindeki mekânzaman gezintilerini takip eder; kadın daha önce hiç ziyaret etmediği topraklara geri dönüş yolculuğundadır, ama bu toprakları kendi bedeninin coğrafyasından daha iyi bilmektedir, ihlal edilme geçmişi kadının kemikleri içinde ışıyan yaralı topraklardır bunlar.

İlk atom bombası denemesinin yapıldığı yer olan New Mexico'daki Trinity Bölgesi'ne giden Hayashi'nin kahramanı bir mekânzaman noktasından diğerine "seyahat eder/seker", bir daire çizip döner, geri döner ve 9 Ağustos'a sıkışmış sömürge tarihlerinin çoklu dolaşıklığına doğru dikkatimizi döndürür: Aynı anda hem Nagasaki'de Mitsubishi silah fabrikasındaki sınıf arkadaşlarıyla birlikte çalışmaktadır; hem de New Mexico'daki ABD Hava üssünde, ABD'nin "nükleer savunma tarihi" hakkında bir şeyler öğrenmek için gelmiş beyaz turistler arasında Ulusal Atom Müzesi'ni tek başına gezen bir

24 Kyoko Hayashi, *From Trinity to Trinity*, Barrytown, N. Y., Station Hill, 2010. Bu kitabı Japoncadan İngilizceye çeviren ve gayet dişe dokunur bir Giriş ve Sonsöz yazan dansçı ve koreograf Eiko Otake, kısa süre önce Fukushima üzerine hayranlık uyandırıcı bazı sanatsal-aktivist çalışmalar yaptı. Bu çalışmaları şurada ele alıyorum: Barad, "Ecologies of Nothingness: Haunted Spacetimescapes, Dances of Devastation and Endurance", (yayımlanmamış makale).

25 Özellikle bkz. Lianying Shan, "Implicating Colonial Memory and the Atomic Bombing: Hayashi Kyoko's Short Stories, Southeast Review of Asian Studies, Cilt XXVII, web adresi: http://www.uky.edu/Centers/Asia/SECAAS/Seras/2005/Shan.htm. Kore'nin atom bombası zaiyat istatistikleri için örneğin bkz. "South Korea A-Bomb Victims Angered by Obama's Hiroshima Visit", NDTV, 26 Mayıs, 2016; http://www.ndtv.com/world-news/south-korea-a-bomb-victims-angered-by-obamas-hiroshima-visit-1412418.

Japon ziyaretçidir; Nagasaki'de okullar tekrar açıldığında geri dönmeyen ve hiçbir zaman dönmeyecek sınıf arkadaşlarına ait elli iki boş sandalye sayar; aynı zamanda da artık "New Mexico" diye bilinen yerde on altıncı yüzyıl İspanyol kaşiflerinin sömürgeleştirme tarihini anlatırken, Los Alamos'taki müzede iki demir tabut gibi duran Küçük Oğlan ve Şişman Adam'ın yanından geçmektedir.

Amacı başlı başına kişisel iyileşmeden ziyade, dile getirilemeyecek korkunçlukta bir şiddetle kendi ölümlerinden yoksun bırakılan sayısız insanın hatırlanmasında sorumluluk almaya yönelik siyasal ve manevi bir taahhüdü yerine getirmektir. Zaman ile adalet arasındaki ilişkiyi merkeze almış, cisimleşmiş siyasal emek olarak yas çalışmasına adamıştır kendini – yaşanan şimdinin ötesinde ve "*orada olmayanlar*... artık mevcut olmayan ve yaşamayanlar ya da henüz *mevcut olmayan ve yaşamayanlar* için" bir adalete bağlılıktır söz konusu olan. (*Marx'ın Hayaletleri*, s. 12). Nükleer dolaşıklıklar herhangi bir kipselleşmiş şimdi nosyonuna boyun eğmez; zaman hayaletsidir, kırınımlıdır. 9 Ağustos'u takip eden günlerde Nagasaki'nin harabeleri arasından geçerek Sıfır Noktası'na yürüdüğünde, yaşlandığı zaman damakları kanadığında, oğlu her gün geçmişten gelen geleceğin zamansallığıyla yüzleştiğinde, ikinci-kuşak *hibakusha* olarak kan kanserine yakalanma beklentisine girdiğinde bomba hala patlamaktadır.

From Trinity to Trinity tarih, hafıza, siyaset, milliyetçilik, sömürgecilik, ırk, tür, şiddet ve zamansallık sorunlarını cisimleştiren bir hikayedir. Hayashi'nin yapmaya çalıştığı şey, çılgınlıktan rasyonel bir hikaye üretilebilirmiş ya da rasyonellikten dinçleştirici çılgın bir hikaye çıkarılabilirmiş gibi anlamsızlığın içinde anlam bulmaya çalışmaktan ziyade, 9 Ağustos'un radikal feshediliş ihtimalini yakalamaktır. Mekânzaman, ulus devletler, canlı türleri ve varlık/varlık-olmama meseleleri üzerinden çıkılan bir yolculuktur bu.

Ama bildiğimiz anlamda bir zaman yolculuğu hikayesi olduğu zannedilmemelidir. Bu seyahat-sekme hikayesi zaman yolculuğu romanlarından çok farklıdır. O romanlarda kahraman özerk bir birleşik öznedir, "şimdinin" zamanında yaşamaya devam ederken bir zamanlar yaşanan geçmişe, varlığını sürdüren ve yeterli dehaya ve teknik yordama sahip olanların halen erişebildiği bir geçmişe döner ki dönmekteki amacı da tarihin yeniden yazımında belirlenimsel bir tarzda ileri doğru yayılacak bir olaylar zincirindeki can alıcı önemde bir noktayı yeniden işlemektir. Hayashi'nin seyahati-sekmesi böyle hikayelere

elverişli değildir. Hayashi'nin hikayesinde mesele (sanki mümkünmüş gibi) zamanı düzeltmek değildir; daha ziyade zamanı, evrensel zamanı, anların zamanda tek tek var olduğu, her yerde aynı olduğu ve sırayla birbirinin yerini aldığı (tıpkı Fordist montaj hatlarının düzenli aralıkları olan ritimleriyle gelip geçen, eskisinin yerini almak üzere yenisi üretilen birbirinin aynı mevcudiyetler gibi) nosyonunu feshetmektir; aynı zamanda modernitenin benliğe ve insan olmanın anlamına dair birleştirilmiş nosyonunu fesheden zaman-varlığın hikayesidir. Seyahat eden – seken kendi benlik duygusunu riske atmalıdır ki bu benlik asla tek olmayacak ya da kendisi olmayacaktır. Seyahat-sekme –mekânzamanmaddeleşme dolaşıklıklarını takip etmek– kişisel ya da kolektif tarih meselesi olarak doğrusal bir kronoloji yazmakla aynı şey değildir. Seyahat-sekme, özgül maddi dolaşıklıklar halindeki sömürgeciliğin dile dökülmez şiddet edimleriyle uzlaşma çabası içindeyken sömürgeci düşünceyi kesen/fesheden cisimleşmiş maddi emektir. Yoksa bir ışık patlamasıyla zamanı ortadan kaldıran bu anında kitle imha silahının sonsuz insaniyetsizliğine yaklaşmaya nasıl başlayabilirdi ki?

DOLAŞIKLIKLARIN İZİNİ SÜRMEK VE SİLMENİN MADDİ İZLERİ

Dolaşıklıkların izini sürmek kolay iş değildir. Çalışmak gerekir.

Herhalde tarihin en cinai yüzyılı olan yirminci yüzyılın son yıllarında, bir "kuantum silici" sayesinde geçmişin değişiklik yapmaya açık olabileceği fikri öne çıktı. Kuantum-silici deneyi, Feynman'ın dediğine göre kuantum fiziğinin tüm gizlerini içeren iki-yarıklı kırınım deneyinin bir varyasyonudur. Bu fantastik silme olanağı iddiasına karşı, gerekli maddi emeklere yakından bakıldığında silme olanağı iddiasının kan kaybettiğini, aynı zamanda da bu yakından bakış sayesinde zaman, bellek ve tarih sorunlarında ilişkisel-ontolojik bir duyarlılığın ön plana çıktığını ileri sürüyorum.[26]

Kuantum-silici deneyinin ana özelliklerini özetleyelim. Meşhur iki-yarıklı deneyin "parçacıkların" uygun koşullarda dalga davranışı sergilediğini (dolayısıyla parçacık olma statüleriyle çeliştiklerini) – yani bir kırınım deseni ürettiklerini göstermekte kullanılabileceğini hatırlayın; bu desen ancak her bir parçacığın, her iki yarıktan tıpkı bir dalga gibi aynı anda geçme ihtimalini de içeren bir çakışma halinde olmasıyla üretilebilir (bkz. Şekil 9-2A). Diğer

26 Kuantum-silici deneyinin burada sadece kısaltılmış bir tartışmasını yapabiliyorum. Daha ayrıntılı bir tanımlama ve analiz için bkz. Barad, *Meeting the Universe Halfway*. Ayrıca bu deneyin bazı sonuçlarının altını şuradaki makalemde çizdim: *Quantum Entanglements*, s. 240-68.

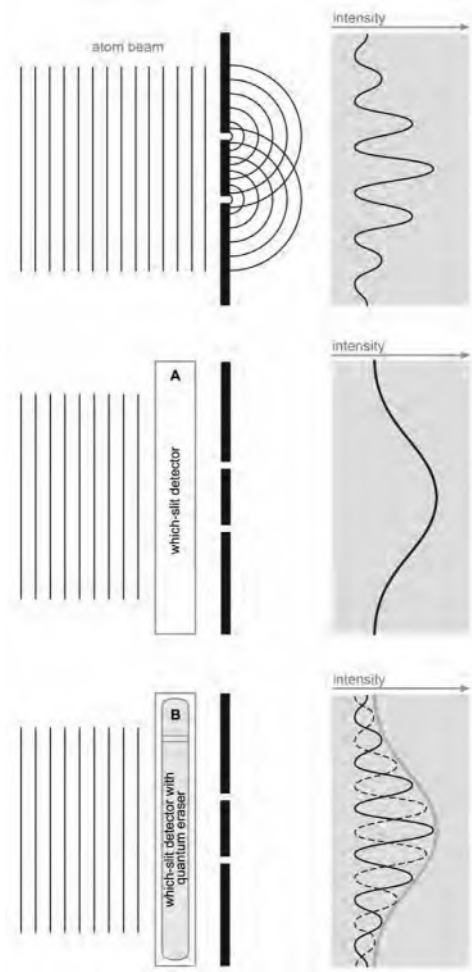
yandan iki yarıklı aygıtta değişiklik yaparak bir parçacığın hangi yarıktan geçtiğini ölçecek bir cihaz eklerseniz, gerçekten de parçacık ya bir yarıktan ya da ötekinden geçer, yani parçacık gibi davranır ve parçacıklara özgü bir desen yaratılmasını sağlar – dolayısıyla ortaya kırınım deseni değil dağılım deseni çıkar (bkz. Şekil 9-2B.[27] Şayet deneyi yapan kişi, parçacık kırınım levhasından geçtikten *sonra* parçacığın hangi yarıktan geçtiği bilgisini silecek bir cihaz eklerse... çarpıcı bir şekilde, kırınım deseni ortaya çıkar! – yani her parçacık *aynı anda iki yarıktan da geçmiş olur*! (Bkz. Şekil 9-2C). Bu da görünüşte olmayacak bir ihtimal doğuruyor, yani bu deneye göre parçacığın (uslu bir klasik parçacık gibi) bir yarıktan ya da ötekinden mi geçtiği, yoksa (dalga gibi) aynı anda iki yarıktan da mı geçtiği, olaydan sonra, yani kırınım levhasından geçip ekranın üzerine izini bırakmasından sonra belirlenebilir. Kuantum-silici deneyini ortaya atan ve gerçekleştiren fizikçilerin iddiasına göre bu sonuç geçmişin değiştirilebileceğinin bir kanıtıdır. Ama bu noktada biraz yavaşlayıp bu iddianın arkasındaki kanıtları dikkatle incelemek önemlidir, çünkü zaman ve varlığın doğası, bir başka deyişle zaman-varlık başlı başına bir sorundur ve önkabullere açık değildir.

Bir kere, deneyi yapanların suskun kaldığı bir nokta, bu deneyin bize sadece verili bir parçacığın geçmişte farklı bir şey yaptığını göstermediği, tam da geçmişteki *varlığının doğasının, ontolojisinin gelecekte yeniden işlemeye açık olduğunu* gösterdiğidir (yani dalga mı olacaktı, yoksa parçacık mı, ki bunlar ontolojik bakımdan birbirinden farklıdır). Bu deneyin, özellikle mevcudiyetin metafiziğine ters düşen bir ilişkisel ontolojiye dair ampirik kanıt sunduğunu öne sürüyorum. Hatta kuantum-silici deneyinin musallatbilime ampirik kanıt sunduğunu savunuyorum (bkz. *Quantum Entanglements*).

Kuantum-silici deneyini ortaya atan fizikçiler, bu sonuçları "geçmişi değiştirme"nin olanaklılığına yordular; kırınım deseninin "kurtarılmasından" (özgün desen geri dönmüş gibi) ve hangi-yarık bilgisinin "silinmesinden" bahsettiler. Fakat bu yorum varsayımlara dayanıyor, hem de bu varsayımlar varlığın ve zamanın doğasıyla ilgili ki ikisi de *bizatihi bu deney* tarafından sorgulanır hale getiriliyorlar.

Kırınım deseninin bilgi silindiğinde dolaysızca apaçık olmaması can alıcı önemdedir. Yani özgün kırınım deseni geri dönmez. Daha ziyade, farklı bir kırınım deseni (özgün olan değil) dağılım deseninin içinde bulunabilir ki bu

27 Dalga-parçacık ikiliği Barad, *Meeting the Universe Halfway*'in 3. Bölümünde geniş bir şekilde tartışılmıştır. Kuantum-silici deneyi için bkz. 7. Bölüm.



Şekil 9-2: Bu şemalar iki-yarıklı deneyin bazı varyasyonlarını göstermektedir. Her birinde kullanılan kaynak atomlardır. Sağdaki grafikler pek çok parçacık iki yarıklı kırınım levhasını (tek tek) geçtiğinde ortaya çıkan desenleri gösterir. A) Bilindik iki-yarık deneyinin gösterimi. Grafiğe göre neticede ortaya çıkan kırınım deseni böyledir (her iki yarıktan aynı anda geçen ve engelin öbür tarafında birleşen dalgaların kendine has kırınım deseni). B) Hangi-yarık detektörü eklenmiş, böylece her bir parçacığın hangi yarıktan geçtiğini tespit etmeyi sağlayan modifiye edilmiş bir iki-yarık deneyinin gösterimi. Grafikte dağılım deseni görünüyor (parçacıklara özgüdür), buradan anlaşıldığı üzere her parça yarıklardan birinden ya da diğerinden geçmiştir. C) Kuantum silici deneyinin gösterimi. Her bir parçacığın hangi yarıktan geçtiğine dair bilgiyi hangi-yarık tespitinden sonra siler. Grafikte görüldüğü üzere dağılım deseninin içinde dolaşıklıkların izini sürerek bulunabilecek bir kırınım deseni kalıntısı vardır.

da ancak deney yapanın mevcut dolaşıklığın izini nasıl süreceğini bilecek kadar zeki olmasıyla mümkündür. Bu nokta çok önemli. Dolaşıklıkların izini sürmeye (dolaşıklık kalıntılarının nasıl bulunacağını anlayıp sonra onların izini sürmeye) harcanan emek bu deneyin işe yaramasında zorunlu bir adımdır. *Bu deneyde dolaşıklıkların ölçüm sürecinden sonra ayakta kaldığının anlaşılması, üstelik silme girişimlerinin maddi izlerinin dolaşıklıkların izini sürerken görülebilmesi* önemlidir. Nitekim bu deneyler gösteriyor ki "geçmişin" değiştirildiğini gösteriyor gibi duran bazı işaretleri silmek mümkün olsa da, bu geçmişteki tüm izlerin silinebileceğine inanmak artık fantezidir. *Silme tam da dünyayı dünyalaştırmada iz bırakan maddi bir pratiktir*.

Dolayısıyla, kuantum-silici deneyinin adı ironik kaçıyor, zira nihayetinde bir silme yok; hatta silmenin izleri, açıklıkları içinde tekrarlanan maddileşmelere kayıtlı durumda. Bu deney, zamanı geçmişten geleceğe doğru hiç şiddetini azaltmadan ve duralamadan ilerleyen bir şey olarak gören, geçmişin geçmişte kaldığı ve geleceğin de şimdiki zamandaki duruma göre şekilleneceği klasik Newtoncu zaman anlayışını sorgulanır hale getirmekle kalmamış, şimdi-geçmişin varlığına dair varsayımı ve bizatihi iz bırakmadan silme olanağını sorgulanmaya açmıştır. Deneyi yapanların yaptığı yoruma nazaran ampirik kanıtlara daha uygun düşen bir yorum da sunmuştum: *geçmiş asla biten bir şey değilken ve gelecek de ileride açığa çıkacak bir şey değilken, dünya tekrarlanan yeniden şekillenimlerin hatıralarını elinde tutar*. *Tüm yeniden şekillenimler*, yani atomik patlamalar, şiddetli kopuşlar ve varlığın –mekânzamanmaddeleşmenin– dokusundaki yırtıklar, *tekrarlanan oluşları içinde, dünyada tortulaşırlar ve nesnel (yani sorumlu ve hesap verebilir) bir analizle değerlendirilmeleri gerekir*.

Atomik geçmişimiz şimdiye musallat olmakla kalmaz, aynı zamanda burada ve şimdinin yoğunluğunda da canlı olarak bulunur (elinizdeki denemenin KAT bölümünde bu noktaya yoğunlaşılacaktır). "Şimdi'nin" "eskiden"le dolu olmasının bir tezahürü Fukushima felaketi ve devam etmekte olan sonuçlarıdır ki bu sonuçlar Hiroshima ve Nagasaki'nin ABD tarafından bombalanmasıyla doğrudan dolaşıktır. Savaş sonrasında ABD merkezli Barış İçin Atom Programı Japonya'yı barışçıl amaçlarla nükleer enerji geliştirmek için ikna etmekte kullanılmıştı, ABD ise programı Soğuk Savaş dönemindeki nükleer cephaneliğini büyütme gayretlerinin paravanı olarak kullanmıştı. Musallatlıklar gayri-maddi değildir, sadece önceden yaşanan şeylere dair hatıralar ve titreşimlerden ibaret de değildirler. Musallatlıklar *varolan* maddi koşulların ayrılmaz bir parçasıdır. Bu geçmiş –nükleer zaman, bozunma zamanı, ölü zaman, atom saati zamanı, kıyamet saati zamanı, birleşik ya da ayrı saçılı zamanların çakışması- tam manasıyla okyanustaki radyoaktiviteyle birlikte dönüp durmaktadır. Zamanın ta kendisi milliletirilmiş, ırklaştırılmış, çivisi çıkarılmıştır. Nükleer enerji ve nükleer silahların, milliyetçiliğin, ırkçılığın, küresel mübadele ve enformasyon mübadelesi eksikliğinin, enerji kaynaklarının, su sistemlerinin, depremlerin, yeryüzü levhalarının yer değiştirmesinin, jeopolitikanın, eleştirelliğin (atomik ve siyasi anlamlarda) ve daha fazlasının dolaşıklıkları bu süregiden maddi tarihin bir parçasıdır ki bu tarih de (bizatihi zamanın çürüsün diye açıkta bırakıldığı) Japonya'nın gelecekte nükleer enerjiye bağımlılık sorununun ayrılmaz bir parçasıdır.

TARİH, BELLEK VE SİLMENİN İZLERİ: TRINITY YOLUNDA

> Çok geçmeden gözlerim bir panelin üzerindeki kocaman harflere takıldı: "Nagasaki'ye Geri Sayım." [...]
>
> [Kahramanımız Trinity Alanı yolunda beklenmedik bir durak olan New Mexico'daki Ulusal Atom Müzesi'ni ziyaret etmektedir.[28]]
>
> Panelin önünde zamanın durduğunu hissettim.
>
> "Nagasaki'ye Geri Sayım." Nagasaki'de ölüme doğru zaman işlerken, Kana ve ben Ohashi Silah Fabrikası'nda ne yapıyorduk?
>
> ... tam bombanın uçaktan ayrıldığı anda, fabrika şefinin duyduğunu söylediği hafif bir gürleme sesinin kaynağını bulmaya çalışıyordum.
>
> Gözlerimi kapattım ve başımı fotoğrafa doğru eğdim. Açıklamanın altındaki yangın kalıntısı Nagasaki şehri ve nehrin öte yakasındaki Inasayama'ydı. < Etki Hiroshima'yla aynı görünüyor, > Bockscar pilotu Sweeny Nagasaki'ye saldırıya dair ilk raporunda söylemişti. < Şehrin büyük bir kısmı aniden yıkılmıştı. Sahneyi gerçekten izliyor olmama rağmen hala inanamıyorum. > İşte yıkılmış şehrin fotoğrafı.
>
> Fotoğraf yanmış bir alanı gösteriyor, ama bu fotoğrafın basılı olduğu kağıtta görülenin altında, bir anda ölen öğretmen T ile sınıf arkadaşları A, O ve diğerleri var (*From Trinity to Trinity*, s. 16-17)

Kronolojiye hiç yer verilmeyen, birden fazla zamansallığın kendini gösterdiği ama hiçbirinin şimdi olmadığı, bizatihi zaman-varlıkların bir arada var olmasının birey ile kolektif arasındaki güya belirlenimli ayrımı parçaladığı bu kısa pasajda Hayashi bize resmi müze tarihinin keskin uyuşmazlığını sunuyor: yani, kronolojik zamanda anlatılmış bir hikaye, bilimselleştirilmiş ve sıhhileştirilmiş bir "nesnel gerçeklik" anlatısı – yukarıdan bakan tanrı gözü, hiçbir yerin bakış açısı. Bu kronolojiyi sekteye uğratmak, fotoğrafın ötesine geçip arkasındakini görmemize yardımcı olur: yani bu sergiyi oluşturan çeşitli maddi-söylemsel üretim aygıtlarının hepsi – ne barındırdığı, neyi sildiği, hangi olguların önemli olduğu ve bu olguların nasıl toplanıp çerçevelendiği. Resmi fotoğrafın gösterdiği şey, yıkılmış bir şehrin havadan görünüşü, yapısal bir boşluk içinde binaların dümdüz edilmesidir. Müze tarihinin görünmez kıldığı şey *boşluğun yapısıdır* – ölüm ve ölmekte olmanın dolaşık maddi tarih-

28 Ulusal Atom Müzesi 2009 yılında Ulusal Nükleer Bilim ve tarih Müzesi adıyla başka bir yerde tekrar inşa edildi.

leri; anlatılmamış şiddetin yarattığı tüm harabiyetler; sömürgecilik, ırkçılık ve militarizm tarihleri; müze tarihini oluşturan tüm silme girişimleri.[29] Tam tersine, Hayashi açısından önemli olan şey ampirik gerçeklikle ilgilidir: yerdeki (kelimenin tam anlamıyla) gerçeklik.

Fotoğrafın gösterdiği şeyin sadece çıplak tarihsel olgulardan ziyade silme edimlerinin bir kaydı olduğunu görmeye başlıyoruz: pek çok binanın imha edildiği gibi imha edilmiş yaşamların, yaya olarak ya da bisikletle sokaklarda bulunanların, yakındaki dükkanlarda rafları dolduran işçilerin, fabrikalarda çalışan öğrencilerin, evlerindeki yaşlıların ve çocukların tam manasıyla silinmesi; fakat aynı zamanda da çekilen acıyı ve yaşamların mahvedilmesini sıhhileştirmek için mesafeden yararlanan bir olayın özellikle kurgulanması, bu arada *bazı* şiddet tarihlerini silip bazılarını silmemek. Japon emperyalist saldırganlığı bu tarih sahnesinin arkaplanını oluştururken, ABD emperyalizmi ve militarizmi karenin dışında kalmıştır. Silme üstüne silme.

Ama silmeler hiç tamamlanmaz – daima izler kalır. Hayashi'nin anlatıcısı da parçalanmış seyahat-sekmede bu dolaşıklık kalıntılarının izini bedeniyle sürmektedir.

Resmi fotoğraf zamanı durdurur ve mekânı şeyleştirir. Ama Hiroshima ve Nagasaki bombalaması sırasında çekilen başka fotoğraflar da vardı, bunlar yer düzeyinde çekilmişti, askeri operasyonların başarısını görüntülemek için insanlar tarafından düzenlenmiş değillerdi, bombanın kendisinin çektiği son derece yakından ve kişisel fotoğraflardı bunlar. Yanıp kül olmuş bedenlerin –insan ya da başka canlı- gölgelerinin görüntüsü, patlamanın şiddeti yüzünden fotoğraf levhasına dönüşen duvarlara çıkmıştı.

Bir gölgenin sınırlarının içinde yatan nedir? Kenarları nerededir? Kırınım sömürgeci mekân ve zaman varsayımlarını –başlangıçlar ve sonlar, süreklilik ve kesinti, içsel ve dışsal- sekteye uğratır.

Müzenin içinde ayakta duran Hayashi'nin dikkatini, resmi müze tarihinin başka bir ayrılmaz parçası ve bunun çağdaş çerçevesi çeker:

> Hiç siyah ya da Meksikalı ziyaretçi yoktu. Sadece bu müzede değil, Los Alamos'ta ve <Trinity Alanı> denen yerde de tüm ziyaretçiler beyazdı (*From Trinity to Trinity*, s. 20).

29 Boşluğun yapıya (!) sahip olmasıyla ilgili bkz. KAT sonrasındaki bölüm.

Zaman içinde sıçrayan ama düşüncesini devam ettiren Hayashi hikayenin başka bir görünmezleştirilmiş kısmını daha gözler önüne serer, sömürgeciliğin silme pratikleri tarafından üzeri öyle örtülmüştür ki serginin üzerinde durduğu yer meselesi neredeyse tamamen gömülüp gözlerden uzaklaştırılmıştır. Müzenin üzerinde durduğu bu toprakların hikayesi nedir – neden burası seçilmiştir? Bu toprakların fotoğrafta gösterilen yerle bir edilmiş Japon şehriyle bağlantısı nedir? Müzenin içinde ayakta duran Hayashi, sömürgecilik tarihlerinin dolaşıklıklarının izini sürer: on altıncı yüzyıl sonunda Avrupalıların Yerli Amerikan halklarının topraklarını fethedip sömürgeleştirmesi, yirminci yüzyıl başında ABD'nin, yarım yüzyıl önce Meksika'yı işgalinin ardından New Mexico'ya el koyup sömgürgeleştirmesiyle dolaşıktır, o da yirminci yüzyıl ortası savaş zamanında Kızılderili topraklarının "Trinity Alanı" gibi insansız sayılmasıyla dolaşıktır, o da aynı türden bir bombanın bir ay sonra Nagasaki'ye atılmasıyla dolaşıktır, o da Amerika'nın Güneybatısındaki yerli topraklarında uranyum madenciliği yapılması ve nükleer atıkların gömülmesiyle dolaşıktır, o da Fukushima felaketiyle dolaşıktır, o da atom bombasından canlı kurtulan herkesin ve onların çocuklarının mevcut ve gelecekteki kanserleriyle dolaşıktır ki bu noktada Trinity test alanından esen rüzgar yönünde bulunan (insan ve insan-olmayan) "hiç kimseleri"* de unutmamak gerekir.[30]

Silme girişimleri daima maddi izler bırakır: silinen şey dolaşıklıklarda, varlık/oluş kırınım desenlerinde korunur. Silme pratiklerinde kalıntı bırakan maddi dolaşıklıkların izini süren Hayashi'nin anlatıcısı bize toprağın ve bedenlerin sınırlarının *nasıl* kırınımlı olarak maddileştiğine ve birbiri yoluyla tortulaştığına dair bir duygu verir. Tüm silmeleri de içeren çeşitli şiddet biçimleri tam da dünyanın dokusuna, özgül mekânzamanmaddeleşme şekillenimlerine işlenmiştir; bu yüzden işaretlenmiş ve yaralanmış bedeniyle dolaşıklıkların izin sürmek üzere bir hac yolculuğuna çıkması can alıcı önemdedir. Hayashi'nin anlatıcısı sömürge tarihleri, şiddet yoluyla silmeler, kaçınmalar dolaşıklıklarının izini, kutsal bir tekrar-hatırlama [*re-membering*] pratiğinin ayrılmaz bir parçası olarak bedeniyle sürer – bu, eskiden olana doğru geriye gitmek değil, adil davranmaya çalışan yollardan maddi mekânzamanmaddeleşmeyi yeniden şekillendirmektir; böylece yaratılan yıkımın izah edilebilmesinin

* İngilizcesi no-bodies. Kullanılan tire sebebiyle bu sözcük aynı zamanda "bedeni olmayanlar", "beden olmayanlar" gibi anlamları da akla getiriyor (ç. n.).

30 Hayashi'nin iz sürüşlerine diğer çok bariz dolaşıklıklardan bazılarını da ekledim.

yanı sıra, zaman-varlıkların bir sebat yolu bulmasını sağlayacak açıklıklar, yeni muhtemel tarihler, mekânzamanmaddeleşmenin yeniden şekillenimleri üretilebilecektir.

KUANTUM ALANI TEORİSİ: BENLİĞİN ESKİ HALİNE GETİRİLİŞİ,* BOŞLUKTA YAŞAMA VE ÖLMENİN MADDİ KOŞULLARI

İmparatorluk inşasının bir yolu olarak toprak işgali boşluk mantığına bağlı olmuştur ve bu bağ halen de sürmektedir.[31] Toprak işgalinin gerekçesi sıklıkla "yeni" topraklara yolculuk ve her türden "boşluk keşfetmek" şeklindeki sömürgeci pratikler temelinde açıklanır: örneğin nüfus boşlukları ileri sürülür (mesela yerleşimcilerin gelişinden önce güya insanların yaşamadığı topraklar); mülkiyet hukukundan, toprak egemenliğinden, kalkınmadan, medeniyetten ya da belli toprak parçalarıyla özgül emek ilişkileri kuran sakinlerden yoksun topraklardan söz edilir. *Terra nullius*** doktrini de bu tip imparatorluk inşası aygıtlarından biridir. Bu sözümona yoksunluğun özgül doğası ne olursa olsun, sakınma*** ve silme gibi sömürgeci pratikler *boşluk* nosyonuna dair belli bir anlayışla tanımlanmaktadır.

Newton'ın doğa felsefesinde boşluğun merkezi bir yeri vardır. Newton boş alana nüfuz etmiş bir eterin varlığı konusunda tereddüt eder, ama hala Aristotelesçiliğe bağlı olan ve madde ile hacmi bir tutan çağdaşlarının aksine, boşluğun mekânsal bir referans çerçevesi olduğunda, hareketin de boşluk içinde ve boşluğa karşı gerçekleştiğinde ısrarcıdır. Madde kesikli ve sonludur, boşluk ise sürekli ve sonsuzdur. Boşluk her yöne doğru sonsuzca uzanır ve madde parçaları da boşlukta konumlanır. Her şey hesaba katıldığında boşluk kelimenin tam anlamıyla evrenseldir (evrenin ve ötesinin tüm mesafesini kateder), bu yüzden de çok seyrek bir şekilde doldurulmuştur. Mülkiyetin temelini oluşturan özelliklerden biri de madde olduğundan, maddenin yokluğu

* İngilizcesi un/making: Burada hem olumlu hem olumsuz anlam kastediliyor. Yani aynı zamanda "oluşumu" (ç. n.).

31 Bu bölümde şuralardan alıntılar vardır: Barad, *What Is the Measure of Nothingness? Infinity, Virtuality, Justice / Was Ist das Maß des Nichts? Unendlichkeit, Virtualität, Gerechtigkeit* (Berlin: Hatje Cantz Verlag, 2012) ve Barad, "On Touching – The Inhuman That Therefore I Am (v1.1), *Power of Material/Politics of Materiality* içinde, haz. Susanne Witzgall ve Kirsten Stakermeier (Berlin: Diaphanes, 2015), 1, s. 153-64 (ilk olarak *differences* 23, S. 3'te [2012] yayımlandı fakat çok talihsiz tashihler içeriyordu).

** Lat. Hiç kimseye ait olmayan, sahipsiz, herhangi bir devlet egemenliğinin bulunmadığı topraklar (ç. n.).

*** İngilizcesi a*void*ance: İtalik yazılan kısım "boşluk" anlamına gelir. Yazar burada bahis konusu olan boşlukla ilişkiye dikkat çekiyor (ç. n.).

mülkiyetin yokluğudur ve aynı zamanda enerjinin, çalışmanın ve değişimin yokluğudur. Klasik fizikte boşluk, *tam manasıyla mesele* olmayan şeydir*. Boşluk sadece mutlak olana çerçeve sağlar. Mahut keşif seyahatleri, Avrupalıların Avrupa dışı yerlere yaptıkları yolculuklardan derlenmiş veriler (astronomik ve gelgit değişimleri dahil) Newton'ın gökler ile yeri birleştiren bir doğal felsefe geliştirme çabalarına destek olurken, Newtoncu fizik de kültür ve akla sahip insanlardan yoksun** olduğu söylenen topraklarda sömürgecilerin hak iddia etme çabalarının pekiştirilmesinde ve bu çabalara bilimsel itibar kazandırılmasında rol oynamıştır.[32]

Klasik fizik boşluğun içinde madde ya da enerji olmadığında ısrar ederken, kuantum ontolojik belirlenimsizlik –özellikle enerji ile zaman arasındaki ilişkinin belirlenimsizliği- prensibi böyle bir sıfır-enerji/sıfır-madde durumunun varlığını sorgular, daha doğrusu nihai cevabı olmayan bir soru haline getirir. Kararlaştırılmış bir mesele değildir, bir başka deyişle mesele değildir. Vakumun enerjisi de şayet belirlenimli olarak sıfır değilse, belirlenimli olarak boş değildir (çünkü enerji ve madde arasında denklik vardır: E=mc2).

KAT'a göre vakum belirlenimli bir şekilde hiçlik olamaz, çünkü belirlenimsizlik prensibi kuantum boşluğunun dalgalanmalarına müsaade eder. "Vakum dalgalanmalarını" ne şekilde anlamamız gerekir? Fizikçinin alan kavramını bir davul zarına benzetirsek, sıfır-enerji durumu tamamen hareketsiz bir davul zarına benzetilebilirken, sonsuz enerjisi olan bir alan (nicelendirilmiş) titreşim modlarından birinde bulunan davul zarı gibi düşünülebilir (tıpkı bir yayın 3D analog armoniğindeki gibi); o halde klasik vakum durumu tamamen hareketsizken, hiç titreşim yokken, kuantum vakum durumunda sıfır-enerji olsa bile enerji-zaman belirlenimsizlik prensibi sebebiyle kesin bir biçimde hareketsiz *değildir*. *Vakum dalgalanmaları vakumun ya da sıfır-enerji duru-*

* İngilizcesi matter: Bu kelime hem "madde" hem de "mesele/konu" anlamlarına gelir. Yazar bu iki anlamlılıktan yararlanıyor (ç. n.).

** İngilizcesi *de-void*: Bu kelimenin içinde "boşluk" anlamına gelen "void" sözcüğünün bulunduğuna yazar tarafından dikkat çekiliyor (ç.n.).

32 Yoğun tarihsel süreçlerde fazlasıyla hızlı gidilmiş oldu, ama korkarım şimdilik bu kadarıyla yetinilmesi gerekecek. Çok daha geliştirilmiş ve ayrıntılı anlatılar için bkz. Karen O'Brien, "'These Nations Newton Made His Own': Poetry, Knowledge, and Britihs Imperial Globalization", *The Postcolonial Enlightenment: Eighteenth-Century Colonialism and Postcolonial Theory* içinde, haz. Daniel Carey ve Lynn Festa, New York, Oxford University Press, 2009, s. 290. Ayrıca bkz. Margaret C. Jacobs ve Larry Stewart, *Practical Matters: Newton's Science in the service of Industry and Empire 1687-1851*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004, ve Sylvia Wynter, "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom", *CR: The New Centennial Review* 3, S. 3, 2003, s. 257-337.

munun belirlenimsiz titreşimleridir. Hatta vakumun içinin boş olduğu hiç söylenemez, çünkü zaman-varlığın her türlü muhtemel belirlenimsiz özlemiyle doludur; yahut davul zarı benzetmesinden gidersek, vakum her türlü muhtemel sesin belirlenimsiz mırıltılarıyla doludur: konuşan bir sessizliktir. Boşluk ne gibi yaratılış ve yok oluş hikayeleri anlatmaktadır? Dinleme olasılıklarına nasıl yaklaşabiliriz?

Bu noktayı alanlardan ziyade parçacıkların tamamlayıcı diline aktarırsak, vakum dalgalanmalarını virtüel parçacıkların varoluşu bağlamında anlayabiliriz: *virtüel parçacıklar vakum dalgalanmalarının nicelendirilmesidir*. Yani, virtüel parçacıklar nicelendirilmiş faal-belirlenimsizliklerdir. *Virtüellik varlık/varlık olmama belirlenimsizliği, hayaletsi bir var/olmamadır*. Boşluk hayaletler alemidir; hiçlik bile hayaletlerden muaf değildir. Virtüel parçacıklar mevcudiyet metafiziğinde bir trafik yaratmazlar. Mekân ve zamanda var olmazlar. Onlar hayaletsi var/olmayışlardır; varlık ile varlık olmama arasındaki sonsuz incelikte bıçak sırtında bocalayıp dururlar. Bu parçacıklar belirlenimsizliğin dilini konuşur. Daha doğrusu, boşluk hiçbir belirlenimli söz söylemez, ne sessizlik ne de konuşma olan, ama var/olmamanın olanaksızlık [*im/possibility*] koşullarını teşkil eden bir konuşan sessizliktir sadece. Sonsuz olasılık vardır, ama her şey olanaklı değildir. Vakum boş değildir, ama içinde herhangi- bir şey de yoktur.* Dolayısıyla, belirlenimsizliğin sadece maddenin varoluşu için değil, varolmayışı için de, yani boşluğun doğası için de kilit nitelikte olduğunu görebiliriz.[33]

Aslında bu belirlenimsizlik sadece boşluğun hiçlik olmamasından (fakat bir şey de olmamasından) sorumlu olmakla kalmaz, aslında var olan her şeyin kaynağı da –varoluşu doğuran bir rahim de– olabilir. Parçacıklar (onlara tekabül eden anti-parçacıklarla birlikte, çiftler olarak) vakumun içine doğru miktarda enerji koyup virtüel parçacığa (-anti-parçacık çiftine) vakumdan doğmak için yeterli enerji vererek yaratılabilir; benzer şekilde, parçacıklar (onlara tekabül eden anti-parçacıklarla birlikte, çiftler olarak) tekrar vakuma dönüp fazla enerjiyi salıverebilir.[34] Dolayısıyla, doğum ve ölüm sadece canlı

* Türkçede [herhangi] bir şey olarak karşıladığımız sözcüğün İngilizcesi *any-thing* şeklinde yazılmıştır. (ç. n.)

33 Özellikle bu paragrafı okurken taksim işaretini *im/possibility*'de olduğu gibi özellikle kullandığımı akılda tutmak gerek: Amacım failsel birlikte-ayrı kesme (tek hamlede), farklılaştırma-dolaşıklaştırma çağrışımlardan faydalanmak.

34 Fizikçiler hızlandırıcı kullanarak yeni parçacıkları bu yoldan yaratır; vakumun içine enerji eklerler. (Örneğin bkz. Temmuz 2012'de CERN'de Higgs parçacığının keşfi.) Antiparçacıkların varlığı 1928'de Paul Dirac tarafından ortaya atıldı. Dirac bu konudaki makalesinde göreceli

dünyanın ayrıcalığı değildir. "Cansız" varlıkların da sınırlı ömürleri vardır. "Parçacıklar doğabilir ve parçacıklar ölebilir," diye açıklıyor bir fizikçi. Aslında, "fizikte yeni bir konunun gelişimi için, kuantum alan teorisinin gelişimini gerektiren şey bir doğum, yaşam ve ölüm meselesidir... Kuantum alan teorisi hayatın gelip geçici doğasına bir tepkidir".[35]

Boşluk yaşamak ile ölmek arasındaki karşıtlığa (önemli maddi farklarını çökertmeden) meşakkat çektiren keskin bir gerilimdir; boşluk bir belirlenimsizlik dinamizmi, ölümü yaşama ve yaşamı ölüme iple dikmektir, yaşam ve ölüm meselelerinden kaçınamayacak şekilde varlık/varoluşa rağbet ederek yönelmedir. *Vakum boş olmaktan çok uzaktır; özlemle hızlı bir akıştır, hepsi bir arada varolan olmuşların, olabileceklerin, yine de olabileceklerin sayısız olanağı/tahayyülüdür*. Özlem ve tahayyülün maddi etkileri olmadığını bir an bile düşünmeyin. Virtüel parçacıklar var-olmamanın olanaksızlıklarını [*im/possibility*] tecrübe ederler, ama bu onların gerçek olmadığı anlamına gelmez; tam tersine. Şu başlığı bir gözünüzün önüne getirin: "Doğrulandı: Madde Vakum Dalgalanmalarından İbaret."[36] Makalede, çekirdeği protonlardan ve nötronlardan oluşan (bunlar atomun asıl maddi cüssesini oluşturur) bir atomun kütlesinin büyük bir kısmının yapısal parçacıkların (kuarklardan) değil, ki bunlar aslında kütlesinin sadece yüzde birini oluşturur, virtüel parçacıkların katkılarına bağlı olduğu açıklanıyor.[37] Boşluğu mesele* olmayan bir şey olarak düşünmek çok güçtür!

Kat, boşluğa değil, boşluktan ayrılamazlığı içinde maddeye dair klasik anlayışı yeniden işler. Klasik fiziğin elektrona, en basit parçacıklardan birine – bir nokta parçacığa – boyutu sıfır sayılacak kadar küçük bir parçacığa bakışını ele alalım. Elektron hacimden yoksun olmakla kalmaz, aynı zamanda içi de yoktur, yapıdan tümüyle yoksundur. Yine de hem klasik fizik hem kuantum fiziği açısından büyük bir meşakkat kaynağıdır.[38]

bir kuantum mekaniği teorisi geliştiriyordu. Keşfedilen ilk anti-parçacık ise 1932'de bulunan bir pozitrondu (bir anti-elektron). Antiparçacıklar aynı kütleye sahiptir ama ilgili parçacığın tersi yükü vardır (örneğin elektronlar negatif yüklüyken, pozitronların elektron olarak kütlesi aynı olmakla birlikte yükü tam zıttıdır) ve zamanda geriye doğru hareket ederler. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Barad, *Infinity, Nothingness*.

35 A. Zee, *Quantum Field Theory in a Nutshell*, Princeton, Princeton University Press, 2010, s. 3-4.

36 Stephen Battersby, *New Scientist*, 20 Kasım 2008. www.newscientist.com/article/dn16095-its-confirmedmatter-is-merelyvacuum-fluctuations.html (erişim: Şubat 2012).

37 Birazdan göreceğimiz üzere (atomun çekirdeğini oluşturan proton ve nötronların yapısal parçacıkları olan) kuarklar da dahil tüm parçacıklar vakumun virtüel dalgalanmalarından ayrılamaz ve bu dalgalanmalar tarafından teşkil edilirler.

* İngilizcesi *matter*. Burada yine çift anlamlılıktan faydalanılıyor. Sözcük aynı zamanda "madde" anlamına da gelir (ç. n.).

38 Klasik fiziğin bakış açısına göre ya elektron istikrarsızdır ya da kütlesi sonsuzdur; iyi seçenekler değil, ama fizikçiler bu bilmeceyi kuantum fiziğinin madde anlayışına başvurarak

KAT'a göre, zaman-varlık belirlenimsizliğinin bir neticesi olarak, elektron izole bir parçacık olarak var olmaz, vakumun çılgınca faaliyetlerinden hiçbir zaman ayrılamaz. Yani elektron daima (halihazırda) vakumun virtüel parçacıklarıyla akla gelebilecek her şekilde etkileşim [*intra-action*] kurmaktadır. Şimdi elektronun ve süregiden sonsuz sayıdaki çılgınca şeyin "içine" şöyle kısaca bir bakalım.

Elektronlar yüklü parçacıklardır, yani dokunmaya ve dokunulmaya açıktırlar, hatta buna meyilli oldukları bile söylenebilir. Nitekim fiziğe göre dokunma, yüklü parçacıklar arasında elektromanyetik bir etkileşimden ibarettir. (Masanın katı his vermesinin, kedinin kürkünün yumuşak his vermesinin, hatta kahve fincanını ya da birbirimizin elini tutabilmemizin altında elektromanyetik itme etkisi yatar. Aslında hissettiğimiz şey daima elektromanyetik kuvvettir, dokunuşunu aradığımız öteki değil.) İki yüklü parçacık arasında deneyimlenen elektromanyetik kuvvet onların yüklerinin göreli doğasına bağlıdır: zıt yükler birbirini çeker, aynı yükler birbirini iter.

Şimdi, yüklü bir parçacık elektromanyetik alan yarattığına ve elektromanyetik alanlara konumlanmış yüklü parçacıklar elektromanyetik kuvveti kendi üstlerinde hissettiklerine göre, yüklü bir elektron hem elektromanyetik alan yaratacak hem de kendi alanıyla etkileşime girecektir [*intra-action*]. Bu kendine dokunma şeklindeki etkileşim [*intra-action*] –elektronun ne olduğunun kurucu bir öğesi– fizik camiasında bitmek bilmez bir kaygı kaynağı olmuştur. Özellikle elektronun öz-enerjisinin etkileşimi [*intra-act*] üzerine yorumda bulunan fizikçi Richard Feynman, elektronun canavarsı doğası ve dünyayla ilişkisindeki sapık tarzı karşısında *dehşetini* ifade etmiştir: "Elektron doğrudan bir noktadan diğerine gitmek yerine, bir süre gittikten sonra aniden [virtüel] bir foton fırlatır [bu foton elektromanyetik alanın taşıyıcısıdır]; sonra [dehşet!] kendi fotonunu yutar. Belki de bu konuda "gayri ahlaki" bir şeyler var, ama elektron bunu yapar!" Bu öz-enerji/kendine-dokunma teriminin kendisi de "teorinin sapkınlaşması" olarak damgalanmıştır, çünkü değeri sonsuzdur ve elektronun doğasına ilişkin herhangi bir soru için bu kabul edilemez bir cevaptır (örneğin, elektronun kütlesi ya da yükü nedir? sorusu). Görünüşe bakılırsa, kendine dokunma, dokunulma ya da kendiyle temas halinde olma –buradaki

çözebileceklerini düşünmektedirler. Fakat kuantumun madde anlayışı da kendine has güçlükleri beraberinde getirir. İster klasik fizik açısından, ister kuantum fiziği açısından ortaya çıksınlar, güçlükler parçacığın mahut öz-enerjisinden kaynaklanmaktadır: Elektronlar yüklü parçacıklar olduklarından elektromanyetik alan yaratır ve kütlesi hesaplanırken kendisiyle olan bu etkileşimlerinin (yani sonsuz öz-enerjisinin) hesaba katılması gerekir.

muğlaklığın ta kendisi meşakkatin anahtarı olabilir- sadece meşakkat çektirici değil *ahlaki* bir ihlaldir, yani tüm meşakkatlerin kaynağıdır.

Ama mesele bundan daha da kötü (daha da iyi!) Zira bu basit öz-enerji etkileşimi [*intra-action*] izole durumda gerçekleşen bir süreç de değildir. Bu hiçlikle birlikte köpük köpük mayalanmasında, etkileşiminde [*intra-action*] çok daha karışık şeyler olabilir, hatta olur. Aslına bakılırsa her olanağın virtüel olarak kat edilişi, başkalarına tüm olanaklı yollardan dokunarak sonsuz bir kendine dokunma olanakları seti söz konusudur.[39]

Feynman aslında elektronun tuhaflığı ve kuralsızlığı içinde işleyebilecek bir "tekrar normalleşme" usulü öneriyordu. Bu usule göre "çıplak" elektron (matematiksel açıdan sonsuzdur) vakumun virtüel paçacıklarının sonsuz katkılarıyla öyle bir "giydirilir" ki, neticede fiziksel elektron sonlu olur. (Burada teknik dili kullanıyorum!") Yani, tekrar normalleşme, sonsuz bir şey elde etmek için iki sonsuzun çıkarılmasını gerektirir. Bu tekrar normalleştirme usulü zorun olarak tüm virtüel parçacıklarla mümkün olan tüm yollardan mümkün olan sonsuz etkileşimi [*intra-action*] hesaba katmayı gerektirecektir – yani tüm muhtemel tarihler hesaba katılmalıdır.

Dolayısıyla, KAT'a göre, maddenin en küçük parçaları bile muazzam bir çokluktadır! Her "birey" tüm diğerleriyle virtüel etkileşimlerinin [*intra-action*] tüm muhtemel tarihlerinden oluşur; daha doğrusu, KAT'a göre, kendi özellikler listesi olan ayrı bir birey diye bir şey yoktur. Aslında, *"öteki" –esasen dışlanan- daima halihazırda içeridedir: "ben" kavramının ta kendisi içsel/dışsal ayrımına meşakkat çektirilmesidir*. Kendi varlığının belirlenimsizliği içindeki madde özdeşliği fesheder* ve varlık/olmamanın bizatihi temellerini sarsar. O halde Derrida'dan alıntılayarak şöyle diyebiliriz: "Özdeşlik... ancak kendini kendinden farkın ya da kendisiyle farkın konukseverliğine açarak kendini kendisiyle özdeşlik olarak olumlayabilir. Benliğin durumu, böyle bir kendinden ve kendiyle farklılık o zaman tam da onun alametifarikası –evdeki yabancı- olacaktır."[40] (A 10/28). Burada sorgulanan şey bizatihi "benlik"in doğasıdır; tüm "benlikler" kendileri değil, tüm zaman-varlık maddelerinin tekrarlanan etkileşimleridir [*intra-action*]. *Benlik, varlık ve zaman yoluyla saçılmış/kırını-*

39 Daha fazla ayrıntı için bkz. Barad, "TransMaterialities: Trans/Matter/Realities and Queer Political Imaginings", *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 21, no 3 ve 3 (2015): 387-422.

* İngilizcesi *un/do*: Yazar burada fesheder hem de yapar/gerçekleştirir anlamlarını bir arada kullanıyor (ç. n.).

40 Jacques Derrida, *Aporias*, Palo Alto, Stanford University Press, 1993, s. 10.

ma uğramıştır. İç/dış ayrımının feshedilmesinde ötekiliğin içe doğru patlaması mı yoksa benliğin mekânzamanmaddeleşme boyunca saçılması mı olduğuna karar verilemez.[41]

Dolayısıyla, madde bir sarmalanma, bir içe kıvrılmadır: kendine dokunmadan yapamaz ve bu kendine dokunmada kendisinin sonsuz almaşığıyla temas kurar. Ontolojik belirlenimsizlik, yani olanaklara kapı açma yönündeki bitmek bilmez dinamizm maddeleşmenin merkezinde yatar. Kapatmayı sonsuzca fesheden belirlenimsizliğin, dinamik olarak istikrarları (ve istikrarsızlıkları) yeniden şekillendiren tüm yapılanma olanaklarının koşulu olması ne kadar da tuhaf...

KAT'a göre boşluğun hiç de boş olmadığı gerçeğinden kaçınmanın* yolu yoktur. Hatta hiçlik sonsuz bir bolluktur; tek bir şey değil, önemli olandan (maddeden)** sökülemeyecek dinamik bir tekrarlanan yeniden açılmadır.

HEGEMONYA KARŞITI PRATİKLER OLARAK TEKRAR-DÖNME VE TEKRAR-HATIRLAMA:SÖMÜRGECİLİĞİN KAÇINMALARINA VE SİLMELERİNE KARŞI SİYASET

> <beyaz halklarının kültürünün asla gelişemeyeceği bir ıssızlık> diyerek mahkum edilen toprakların, işgalcilerin kanlı savaşları ve arzuları tarafından işlenmiş olması ilginçtir (*From Trinity to Trinity*, s. 24).
>
> Her *hibakusha*, kendi sağ kalışının içinde ölülerin ağıtlarının ve sessizliğinin barındığını bilir (s. xi).

Romanın düğüm noktası anlatıcının Trinity Alanı'na, 16 Temmuz 1945'te, saat sabah 5:29'da ilk plütonyum bombasının patlatıldığı yere yolculuğudur. Burada, yolculuğunun sonunda, her şeyin başladığı yerde, çölün ortasında durduğu yerde, telörgü çevrili bir alanda ve içinde hiçliğin –Sıfır Noktası'nın- anıtından başka bir şey olmayan bu yerde, muhtelif sömürgeci dolaşıklıkların hepsinin cisimleşmiş izlerinin doluluğu çemberi tamamlar.

41 Bu durum gerek zamanın anları için gerekse maddenin (varlığın) parçaları için geçerlidir; bu parçaların her biri belirlenimsiz ve sonsuzca büyüktür, sonsuzca küçüktür; her parça tüm diğer parçalarla sonsuz etkileşimi [*intra-action*] yoluyla özgül bir şekilde oluşmuştur.

* İngilizcesi a*void*ing: Kaçınma sözcüğünün içindeki void (boşluk) sözcüğüne dikkat çekiliyor (ç. n.).

** İngilizcesi *(what) matter(s)*: Yazar burada parantez açmaktan ziyade iki anlamı parantezleri kullanarak iç içe geçiriyor (ç. n.).

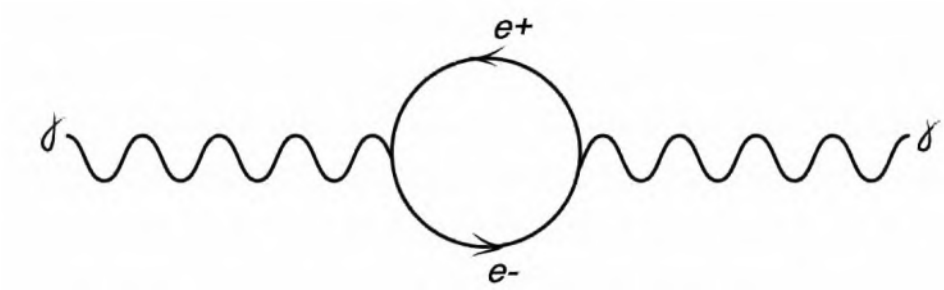
41 Kitabın çevirmeni Eiko Otake tarafından tarif edildiği şekliyle; Hayashi, *From Trinity to Trinity* içinde, xii.

Hayashi 9 Ağustos'un vakanüvisi olmaya adamıştır kendini.[42] Hayashi'nin kasten vakanüvisliğin geleneklerine aykırı bir şekilde yazdığını düşünürsek, belki de 9 Ağustos mekânzaman noktasına sıkışmış maddi dolaşıklıkların izini sürmeye kendini adaması 9 Ağustos'un "seyahat-sekme yazımı" gibi daha aykırı bir başlık altına alınsa daha doğru olacaktır.[43] *From Trinity to Trinity* bir zaman-yolculuğu romanı değil, zaman-kırınımı hikayesidir, maddi dolaşıklıkların izini sürmeye adanmış bir hac yolculuğunun cisimleşmesidir: insanın kendi bedenini özgül sömürgeci tarihlerin meselesine/maddiliğine temas ettirdiği riskli bir yolculuk olmanın yanı sıra – tüm olası tarihlerin toplamlarından bazılarının cisimleşmiş anlatısı (Feynman'ın yol-integral yaklaşımı) ya da "süper-çok-zamanlar" (Nobel ödüllü Japon fizikçi Sin-Itiro Tomonaga'nın KAT yaklaşımı), tekrarlanan bir dönüp başa gelme (Nobel ödüllü Japon fizikçi Hideki Yukawa'nın *maru* ya da halka yaklaşımı) - bir noktayı teşkil eden sonsuz başkalığa dokunmaktır.[44] Kimi takvimlerde 9 Ağustos olarak işaretlenen bir noktanın sonsuzluğunun yapısı nasıldır? Hesaplanamazla yüzleşmek için bir noktaya tekrar-dönmek.

Tekrar-dönmek meşakkatli bir mesele, bir meşakkat çektirme meselesidir. KAT'taki döngü şemaları hesaplama araçlarıdır ve benliğe tekrar-dönüşün – bir dokunuşun- gerçekleştiği süreçleri temsil ederler. Hakim mekân, zaman, madde, nedensellik ve hiçlik anlayışlarına en fazla meşakkat çıkaranlar işte bu döngülerdir.

43 Bu saygı ifadesi elbette Hayashi'nin kendi "seyahat-sekme" tabirinden esinlenmiştir. (Bu tabir çok kullanılmış ve çokça da yanlış anlaşılmış, her türlü tüketici mallarını satmak için kapitalist piyasalar tarafından ele geçilip kötüye kullanılmış olan "kuantum sıçraması" tabiriyle çok şahane titreşimler ve ahenksizlikler yakalar.

44 Japon fizikçilerin bu nadiren dile getirilen alternatif yaklaşımları burada kapsama alınacak kadar önemli görünmekle birlikte, onları bu metinde tartışacak zamanım/yerim yok. Çok daha fazla şey söylemek gerekiyor ve bu yaklaşımları yakında çıkacak olan bir kitapta daha ayrıntılı şekilde ele alıyorum (bkz. aşağıda). Muhtelif KAT yaklaşımları, ister Feynman tarafından sunulmuş olsunlar (tüm muhtemel tarihlerin çakışması), ister Tomonaga (süper-çok-zamanlar) ya da Yukawa (*maru*) tarafından sunulmuş olsunlar, teorik fizikteki soyut çalışmaları referans alırlar. Bu çalışmalar ise evrensellik, tekillik, maddilik, hiçlik ve alternatif tarihler gibi temel nosyonları sorgulamaktadır. Her bir yaklaşımda nükleer kuvvetleri anlama ve atom bombaları yapma çabaları işin içindedir. Her durumda toplumsal, siyasal ve doğal kuvvetler arasındaki sözde bölünmelerin ihlaline dair kanıtlar vardır; hatta uygulamalı fizik, teknolojik hüner ve son derece soyut fizik teorileri arasındaki ayrımlar için de bu geçerlidir; ayrıca saf bilim ile militarizmler, kapitalizmler, milliyetçilikler, sömürgecilikler, ırkçılıklar arasındaki; siyaset ve fizik arasındaki ayrımlar da ihlal edilmektedir. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Barad, *Infinity, Nothingness*.



Şekil 9-3. Bu "Feynman şeması" boşluğun boş/olmamasının ifadelerinden biridir. Boşluğun vakum dalgalanması gerçekleştirmesini temsil eder (özgül yapılanması içinde boşluğun sonsuz sayıdaki dalgalanmasından sadece birini). Bu dalgalanma bir elektron-pozitron çiftinin virtüel olarak yaratılmasını ve imhasını gösteriyor (bunlar ortak olarak yaratılmış ve imha edilmiştir, pozitron da bir anti-elektrondur, yani elektronun anti-madde çiftidir). Bu şemayı aynı zamanda foton öz-enerji şeması olarak da anlayabiliriz. Dalgalı çizgiler fotonları (elektromanyetik alan nicelendirilmesi; ya da ışık-parçacıkları, gama ışını ya da nükleer bozunmaya uygun yüksek-enerji radyasyonunun belli bir durumu) temsil ederken, düz çizgiler de elektronları (ve pozitronları) temsil eder: e- zamanda ileri doğru giden bir virtüel elektronu temsil eder ve e+ da zamanda geriye giden virtüel pozitronu gösterir. Döngü şeması (başlı başına) sonsuzdur ve tekrar normalleştirilmesi gerekir; sonsuz bir mekânzamanmaddeleşme-tarihleri olanağından sadece birini temsil eder. Yani her sonluluğu oluşturan sonsuzlukların bir sonsuzluğu vardır. Şema hiçliğin dalgalanmalarını gösterir: virtüel yaratma-imha, doğum-ölüm ve bunun içerdiği tüm potansiyel. Şema aynı zamanda Hayashi'nin seyahat eden - seken anlatıcısının, can alıcı bir mekânzaman noktası olan Nagasaki, 9 Nisan 1945'ten başka bir mekânzaman noktası olan Trinity, 16 Temmuz 1945'e tekrar-dönüşü şeklindeki hac yolculuğuna dair çizebileceğimiz bir şemayla ilginç yankılanmalar içerir. Boşluğa tekrar-dönme cesaretini gösteren anlatıcı bu öz-enerji etkileşimini, benliği feshetmeyi riske atar ve böylece hibakusha olan tüm dolaşık ("insan" ya da "insan olmayan") varlıklarla uyum içinde kurban olmaktan çıkıp ayakta kalana dönüşür. Bu şema aynı zamanda kendine dokunmanın Başkalarına dokunmayı içerdiği bir öz-etkileşimin [self intra-action] de parçasıdır. Tekrar normalleştirilmiş benlik bir birey değil kolektivitedir; sadece benliği/ötekini değil insanı/insan olmayanı da fesheder. Dolayısıyla, Hayashi'nin işaret ettiği üzere, intikamın hiçbir anlamı yoktur. Kefaret ve hatırlama (re-membering) hiçliğin (yaralı çölün, yıkılmış şehir manzarasının) boş olmamasıyla mümkün hale gelir.

9 Ağustos seyahat-sekme yazarlığı tarihçilikten farklı bir şeydir. Bir kere, seyahat-sekme, yolculuğu mekân zamanda yapmayı, kişinin kendi bedeniyle çoklu tarihlerin izini sürmesini, ölmüşlere ve doğmamışlara karşı sorumluluğa* olan bağlılığın bir parçası olarak kendini tehlikeye atmayı içerir. Zamandaki bu dışa doğru patlamış / içe doğru patlamış anla maddi akrabalığını tekrar-tanımayı** gerektirir.

* İngilizcesi *response-ability*: Yazar "sorumluluk" sözcüğünü "karşılık verme yeteneği" anlamını da barındıracak şekilde tireli olarak yazıyor (ç.n.).

** İngilizcesi *re-cognising*: Yazar burada tanıma ve yeniden tanımayı aynı anda kullanıyor (ç.n.).

> Trinity'ye gidiyorum [diye anlatır arkadaşına] ... doğrusunu istersen, bugün bile 9 Ağustos'tan kaçıp kurtulmak istiyorum hala .... 9 Ağustos'la hiçbir ilişkim olmasın istedim hep.
>
> ... Katsura [oğlum] bir ikinci nesil *hibakusha* ... hapis cezası olmadan ölüm sırasını bekleyen bir mahpus olmaktan hoşlanmadı ... 9 Ağustos'tan uzak yaşamak istedi.
>
> ... Trinity benim 9 Ağustos'umun başlangıç noktası. Aynı zamanda *hibakusha*'nın en nihai menzili. Trinity'den Trinity'ye - .
>
> Bu yolculuğu yaparsam, 9 Ağustos'u kendi yaşam dairem içinde tutabilirim. Olaydan hiçbir zaman kurtulamazsam, onu yutarak bitireceğim ilişkimi (*From Trinity to Trinity*, s. 9, 11).

Bir olayı yutmak ne demektir? Belki de kendi kuyruğunu ısıran, "yokoluştan yaratılış, Ölümden Yaşam çıkarmayı" (s. 28) temsil eden mitsel simge *ouroboros*'a bir atıftır.[45] Belki de anlamı radyasyon gibi bir olayı sindirmektir: onu karnının içine almak, kemiklerine sızdığını, içindeki organları mutasyona uğrattığını ve hücre saatlerini sıfırladığını hissetmek. Belki travmayı metabolize etmenin, benliği kurban olmaktan çıkarıp ayakta kalana dönüştürmenin olanaksızlığına [*im/possibility*] dairdir. Belki de benliği feshetmenin [*un/do*], tüm diğerlerine dokunarak kendine dokunmanın, benliği ve kişinin maddi benlik hissinin maddi dönüşümünü sağlamak için bizatihi kendi varlığının maddesini oluşturan Ötekiler çokluğunu bünyeye almanın bir yoludur.[46] Belki de gönüllü olarak kendini riske atmaya, kendi bedenini bu yaralı toprağa yerleştirmeye, onunla temas halinde olmaya, dokusunun nasıl olduğunu hissetmeye, ortak bir yaralanabilirlik ve görünmezlik hissine ulaşmaya, sömürgecilerin süregiden ve daima varlığınızın merkezini, çekirdeğini zaten mesken tutmuş olan kaçınma [a*void*ance] pratiklerinde iz bırakan bu toprağın, bu boşluğun yollarını öğrenmeye dairdir.

45 *Ouroboros* sözcüğünde iç içe geçmiş birkaç anlam vardır. En başta geleni kendi kuyruğunu ısıran, kemiren ya da yiyen yılan simgeselliğidir. Bu yılan Evrenin döngüsel Doğası'nı simgeler: yokoluştan yaratılış, Ölümden Yaşam. *Ouroboros* yaşamını sürdürmek için kendi kuyruğunu yer ve ebedi bir yenilenme döngüsü içindedir; internette çoğaltıldıkça çoğaltıldığı için ilk kaynağı açık değildir; örneğin bkz. http://www.tokenrock.com/explain-ouroboros-70.html. "Hayat bir döngüdür ve O'Keeffe bu döngüye kemiklerini sunmuştur. Reenkarnasyon bu mu?"; *From Trinity to Trinity*, 28.

46 Tüm o yıllar boyunca hepsini beraberinde taşıdığı elli iki sınıf arkadaşının yanı sıra, New Mexico'daki diğer *hibakusha* yoldaşlar, yani toprak, halk, çıngıraklı yılanlar, rüzgar.

> <Sıfır Noktasına> doğru yürüdüm ....
>
> Elli yıl önce Temmuz ayında bu noktadan atom bombasının ışınları çölde her yöne saçıldı. Deney günü sabahtan itibaren sağanak yağdığını duydum, New Mexico için alışılmadık bir durum. Deney sağanak yağmur altında gerçekleştirilmiş. Işık patlaması yağan yağmuru buharlaştırdı ve yarattığı beyaz buharla tarlaları mahvetti, çaresiz dağları yaktı, gökyüzüne doğru yükseldi. Ondan sonra sessizlik. Kendini savunma ve karşılık verme vakti bulamayan bakir alan sessizliğe zorlanmıştı.[47]

İlerlemeden önce bu sessizlik karşısında biraz duralım; sessizliğin içinden her türlü mırıldanma, atılamayacak ama atılmayan çok sayıda çığlık geçmektedir.

> Alanın zemininden, uzaktaki dağların kızıl cephelerinden, kahverengi çorak topraklardan gelen sessizlik dalgalarıyla ürperdim. Kim bilir ne kadar sıcaktı –
>
> <Trinity Alanında> bulunduğum şu ana dek, Dünya üzerinde ilk atom bombası kurbanlarının biz insanlar olduğunu düşünmüştüm. Yanılmışım. İşte benden büyük *hibakusha*. Buradalar ama çığlık atamıyor, haykıramıyorlar. Gözlerim yaşlarla doldu (*From Trinity to Trinity*, s. 49-50).

Burada, Sıfır Noktası'nda zaman-varlık çekirdeğinden sarsılmıştı: madde kendisinden kopup gitmişti – travma geçirmişti. Şiddet, tortulaşan tekrarlı etkileşim halindeki dünyanın dokusunda delikler açar. Yaralanmışlık sadece insanların ayrıcalığı değildir (ve bir yaralanmışlık anlatısı aynı zamanda patlamanın rüzgaraltındaki on binlerce insanı da hikayeye dahil etmelidir).

Peyzajlar insan ve insan olmayan aktörlerin sahneleri, taşıyıcıları ya da salt ortamları değildir. Peyzaj sadece görsel bakımdan bedene benzemekle kalmaz; dünyanın tenidir.[48] Toprak mülkiyet ya da hükümranlık alanı değildir;

47 Burada olgusal bir hata vardır: O sabah yağmur yağdığı ve yağmurun son derece alışılmadık olduğu doğruysa da, yağmur duruncaya kadar test ertelenmişti. Bu hata çevirmen Eiko Otake tarafından fark edilmiş ve belirtilmiştir. Bu noktayı şurada daha derinlemesine ele alıyorum: Barad, *Infinity, Nothingness*.

48 Hayashi sık sık Amerikalı ressam Georgia O'Keeffe'ye gönderme yapar. Toprağın titreşen bedensel duyusallığı O'Keeffe'nin New Mexico çölüne dair soyut realist tablolarında eşsiz bir canlılıkla ifade edilmiştir. Hayashi özellikle O'Keeffe'nin kemiklerinin dağın zirvesine saçıldığından söz eder. *From Trinity to Trinity*, s. 3. Aynı zamanda O'Keeffe'nin tablolarından bazılarına kültürel temellük gerekçesiyle karşı çıkıldığını belirtmek de önemlidir. Örneğin Georgia O'Keeffe Müzesi'nin Pueblo komşuları O'Keeffe'nin 1929'da Pueblo'daki törenlerde ve danslarda gördükten sonra heykellerde ve tablolarda tasvir etmeye başladığı Katsinam ve katsina tithu'nun kamuya sergilenmesine şiddetle karşı çıkmışlardı. Örneğin bkz. Martha Schwendener, "The Spirit of Cultural Objects: A Review of 'Georgia O'Keeffe in New Mexico'

kendi yaralarının ve yaşamsallığının izini taşıyan bir zaman-varlıktır, ölümle yaşamın buluştuğu ve kemiklerden, bedenlerden, küllerden, topraktan oluşan bir katmanlı maddi jeo-nöro-biyo-grafyadır. Etimolojik dolaşıklıklar güya farklı türler arasında varsayılan sınırların meşakkatliliğinin ipuçlarını zaten vermektedir: Yeryüzü, *humus* (Latinceden), insan etimolojisinin parçasıdır ve benzer şekilde *Adam* (İbranice: insan soyu) *adamah*'tan türemiştir (İbranice: yer, toprak, yeryüzü) ki bu da insan ile insan-olmayan arasındaki katı ayrımları yalanlar ve tür ilişkisinden ziyade akrabalık ilişkisini ortaya atar – birlikte-ayrı kesme.[49] Zaman-varlıklar mekânzaman peyzajını sadece mesken tutmazlar, bu peyzajın parçasıdırlar – tekrarlayan etkileşimin tortulaşan kıvrımlarıyla dünyanın mekânzamanmaddeleşmesidirler. Bellek sadece insan zihninin öznel bir kapasitesi değildir, daha ziyade "insan" ve "zihin dünya mekânzaman peyzajının –mekânzamanmaddeleşmesinin- parçasıdır. Bellek kendi özgüllüğü içinde dünyanın dünyalaşmasına yazılıdır; tekrarlayan yeniden şekilleniminin tortulaşan tarihselliğinin ortadan kaldırılamaz izidir.

> Los Alamos'a gidiyoruz. Dağlar içinden geçen dik bir yol. Yolun bir tarafı uçurum ve Santa Fe yolundayken gördüğümüz tepeler aşağıda kalmış. Kanyonda esen rüzgar otları ve çalıları alıp götürüyor gibi, o yüzden tepelerin yamaçlarında hiç yeşillik yok. Taş ve toprak da rüzgarda uçmuş, o yüzden yamaçlarda lahana yaprağındaki böcek ısırıklarına benzer küçük delikler var. Uzaktan bakınca bu delikler bir yetişkinin yumruğuyla açılmış gibi yuvarlak görünüyorlar. Aynı boyda delikler yamaçların yüzeyine dağılmış, şurada burada kısmen gri taşlar görünüyor. Rüzgar gömülü taşların üstündeki toprağı atmış ve taşlar düşünce geriye delikler kalmış. Taşlar da tepelerin dibinde duruyor. Yamaçlardan düşen bu taşlar tepelerin ölüleri. Savaş'ta yenildikten sonra ikinci dönem başladığında sınıfımın nasıl göründüğünü hatırlıyorum. Bizim dönemden elli iki öğrenci ölmüştü. O yüzden yeni sınıflar oluşturulduğunda bir tanesi eksikti (*From Trinity to Trinity*, s. 29).

at the Montclair Art Museum", The New York Times, 4 Ocak 2013. Bizatihi peyzaja ilişkin farklı anlayışlar meselesi, özellikle de Amerikan kültürel kavramları ile Kızılderili ve Japon kültürlerinin kültürel kavramları arasındaki önemli farklar meselesi bu tartışmada önemlidir ve daha derinlemesine ele alınması gerekir.

49 Failsel gerçekçi "birlikte-ayrı kesme" (yani farklılaştırma-dolaşıklaştırma) nosyonuna dair daha fazla ayrıntı için bkz. Barad, "Diffracting Diffraction: Cutting Together-Apart", *Parallax* içinde, C. 20 S. 3 (2014), s. 168-187 (Buradan sonra *Diffracting Diffraction*).

Burada Hayashi toprağı, bu işaretlenmiş boşluğu, bu susturulmuş toprağı saygılı, adil ve şiddet-içermeyen yas, tekrar-hatırlama [*re-membering*] yeri olarak anlamaktadır. Tekrar-hatırlamak bedensel tekrar-dönme [*re-turning*] faaliyetidir. Bedenini bu yaralı toprağın üstüne koyarak onun mırıldanan sessizliklerini ve susturulmuş çığlıklarını işitmeli, maddi dolaşıklıkları içindeki tüm *hibakusha*'ların mekânzamanmaddeleşmesini hatırlamalı ve yeniden şekillendirmelidir.

> *Hibakusha* olmanın daima bilincindeydim. Ama telörgüyle çevrili alanın içindeki dar geçitten rehber eşliğinde yürümeye başladığım anda, hep hazır ve nazır olan kurban olma bilincim zihnimden silindi. Sanki tekrar on dört yaşına dönmüştüm. <zamandan> 9 Ağustos'tan önce varolan biriymişim gibi bilinmeyen bir <Sıfır Noktasına> doğru yürüyor olabilirdim, ama anıtın önünde durduğum anda hakikaten atom bombasına maruz kaldım.
>
> Geriye baktığımda 9 Ağustos için tek damla gözyaşı dökmedim. Elleri, ayakları, yüzleri artık insana benzemeyen insan sürüsüyle birlikte koşarken hiç yaş dolmadı gözlerime....
>
> Gelgelelim, ilk kez Trinity'de, 9 Austos'ta dökmediğim insani gözyaşlarını dökebilirdim. Hiçbir söz söylemeyen toprağın üstünde dururken ürperdim, acısını hissetmiştim. Bugüne dek zihnimde ve bedenimde insafsız acılarla yaşamıştım. Ama bu, 9 Ağustos'ta oluşan derinin acısı olabilirdi. Bu çölde bir an için *hibakusha* olarak yaşamımı unutmuştum (s. 50-51).

İşte burada, hiçliğin ortasında, yaşayanlar ile ölülerin buluştuğu yerde, zaman-varlığın belirlenimsizce çoklu olarak açığa çıktığı ve her türlü arzulayan olanaksızlıkla [*im/possibility*] dolduğu yerde seyahat eden - seken yazıcı, ölümlerinden yoksun bırakılan elli iki sınıf arkadaşını nihayet dinlenmeleri için bırakabilecektir. Uzun zaman önce elli iki sınıf arkadaşı için bu sorumluluğu [*response-ability*] almış ve bunca yıl onları beraberinde taşımıştı. Kendini riske atarak, benlik duygusun riske atarak, bu cisimleşmiş tekrar-hatırlama [*re-membering*] çalışmasıyla nihayet gözyaşlarını salacak ve yere dökülmelerine izin verecektir.

> Trinity'ye geleceğimi söylediğimde, atom bombası manyağı olup olmadığımı sormuştun. Benimle aynı sınıfa giden elli iki okul arkadaşımın yaşadığı elli iki boşluğu neyle doldurabileceğimi merak ediyorum. Boşalmış yerleri kucaklamaya çalışıyorum ama elim boşluğa uzanıyor (s. 33).

Kahramanımız hiçliğe tekrar-dönerek [*re-turning*] tikelliği içindeki bir boşluğu (Nagasaki) diğer boşluğa (Trinity) götürür; fakat amacı bu sonsuz şiddetleri, kaçınmaları ve silmeleri tekrar-normalleştirmek değil, bu dolaşık olayları saran olanaksızlıklar bulutunu taşımaktır.[50] Hiçlikle yüzleşmek, doluluğuna dokunmak ne demektir? Bu soruyu soyutta cevaplayıp üstünü kapatmak mümkün değildir, insanın kendi bedeniyle onu tekrar tekrar sorması gerekir.

Yaşanması zorunlu olan bu soru, bizi askıda duran başka bir soruya tekrar-döndürür: Sıfır Noktası kimin için boştur? Bu toprakların hiç de boş olmadığı açıktır: aksine her türlü olanaksızlıkla [*im/possibility*] –yaşama ve ölmenin maddi koşullarıyla- dolup taşmaktadır. "İnsan" sıfatından dışlanmış bir varlıklar çokluğu, bu boşluğun içinde yaşamakta ve ölmektedir. Sadece Trinity testi zamanında Sıfır Noktası'nda yaşamakta olan varlıklar değil; ki bunlara çıngıraklı yılanlar, böcekler, bitkiler, kayalar ve toprak da dahildir; aynı zamanda test alanından esen rüzgar yönündeki tüm zaman-varlıklar; ki çoğu zaman (tam anlamıyla) insandan sayılmayanlar buna dahildir; ayrıca bunların ölmüş ataları ve gelecekteki çocuklarının kemikleri ve hayaletleri de. Yani boşlukta bulunanlar, katman katman sömürgeci ve ırkçı şiddete rağmen dayanabilenler; İnsan'ın Öteki saydıklarının hepsi; yer yer alt-insan, insan-olmayan, gayri-insani sayılanlar; hatta sayılmaya ya da adlandırılmaya bile layık görülmeyenlerdir. Aslında Trinity alanının üstünde ve çevresinde bulunan ve "New Mexico ıssız toprakları" olarak adlandırılan bu toprak parçası "on dokuz Amerikan Kızılderili köyünün, iki Apaçi kabilesinin ve Navajo Ulusu'nun bazı kesimlerinin yurdudur". Gizli testin elli mil yarıçapı içinde 19.000 kişinin yaşıyor olması, ABD hükümeti tarafından 2014'e kadar görmezden gelinmiş bir gerçektir; ama ne yazık ki bu durum Hayashi'de söz konusu edilmez, halbuki onlar da kesinlikle akraba saydıklarının arasındadır.

Hayashi'ye göre insan olmayı tanımlayan şey tam da hatırlama ve adil bir şekilde yas tutma meselesidir; bu anlayış insan doğasını belli bir tekillik olarak tanımlayıp hikayeyi insan istisnacılığı toprağında köklendirmek değil, "insanın" (ayrışık bünyeleriyle) doğasına ilişkin soruların çevresine geri döndürmektir. Bizi insan yapan şey –insan-olmayandan, gayri-insaniden, alt-insandan, insandan-fazlasından, hiçe sayılanlardan- güya ayrı olmamız değil, ölülerle, geçmişin ve geleceğin hayaletleriyle ilişkimiz ve onlara kar-

50 Hayashi'nin insanlıktaki gayri-insanilikle uzlaşma çabaları açısından, tüm varlığın içinden akan da dahil olmak üzere her türlü gayri-insaniliğe temas etmek can alıcı önemdedir. Burada bulutlara yapılan gönderme aynı anda hem virtüel parçacıklara hem de yağmur bulutlarınadır.

şı sorumluluğumuzdur.[51] Hayashi'nin isimsiz kahramanının hac yolculuğu bir yas çalışmasıdır, süregiden ve birlikte verilen emektir, asla bitmez ya da tamamlanmaz; burada yas tutmak anıt dikmekle değil, hiçbir zaman daha iyi bir gelecek olanağı adına olmayan bir geçmişi ontolojik olarak yeniden şekillendirmekle ilgilidir; direngen bir liberal hümanist özne tarafından gerçekleştirilen bir şey değildir, isimsiz kahramanın kendisinin teşkil ettiği çoklu zaman-varlıklar dolaşıklığının izi sürülerek bulunur. Farklı hiçlik yapılarını bedenle bir araya getirerek –dolaşıklıklarının izini sürerek- dünya yas tutabilir, isimsiz olan artık bir anlam taşıyabilir ve dünyanın süregiden yeniden-dünyalaşmasının bir parçası olarak tanınır.

Hayashi'nin *hibakusha*'yı hatırlama aktivizmine siyasi-etik bağlılığı, mekânzamana yayılmış sömürgecilik, ırkçılık, milliyetçilik dolaşık şiddetlerinin ömür boyu izini sürme pratiğidir. Süregiden bu yas emeğinde tekrar-dönme –tekrar tekrar döndürme–[52] çürüme, kompostlama, humusu karıştırıp altüst etme, insan istisnacılığın zehirli toprağı üzerine kurulu insan nosyonunu feshetme can alıcı önemdedir.[53] Burada söz konusu olan sapıkça bir tersine çevirmeyle tüm diğer varlıkları insandan daha imtiyazlı kılmak değil, gayri-insaniliğimizin sonsuz derinlikleriyle aynı dilden konuşmaya başlamak ve ortaya çıkan yıkımla başka türlü yaşama ve ölme olanaklarının sonsuz zenginlikteki toprağını beslemektir.

Teşekkür: Şemaları büyük bir dikkat ve beceriyle hazırlayan Elaine Gan'a şükran borçluyum. Titiz okumaları ve faydalı geri bildirimleri nedeniyle Cleo Woelfle-Erskine, Vivian Underhill, Lani Hanna ve Noya Kansky'ye teşekkürler.

İngilizceden çeviren: Bülent O. Doğan

51 Fakat bu da insanı bu şekilde görmenin başka bir insan istisnacılığı fırsatı olarak değerlendirilebileceği anlamına gelmez, çünkü tüm zaman-varlıklar yas tutar.

52 Bkz. Barad, *Diffracting Diffraction*.

53 Bu bereketli tahayyül materyali toprağı için Donna Haraway, Maria Puig de la Bellacasa, Kristina Lyons ve diğerlerine minnettarım.

Alfabeler

RUTH A. MILLER

Salondaki partiden artakalan, çoktan ayrılmış müzisyenlerin yankılanan seslerinin ortasında çerçöpe bulanmış, yapışkanı azalmış, arada uçuşan, hışırdayan bir dizi poster duruyor – isimleri ve mensubiyetleri gösteren posterler bunlar; sergilenen fötal bedenlerin bölümlerini ve parçalarını açıklayan posterler; menülerle, tarihlerle, tarifelerle, veriyle dolu posterler. Bu posterler, söylemeye veya yazmaya bile gerek yok, alfabetik karakterlerin, yazı betiğinin muhafaza edildiği yerlerdir, anlamlı yığınlar halinde yere dökülürken bir düzen kazanıyorlar, yeniden düzenleniyorlar, düzenden çıkıyorlar, göbekten ıslanıyorlar, sırılsıklam oluyorlar ve sonra zemindeki tanımlanamayan bir sıvının etkisiyle çözünmeye başlıyorlar. Bu kitabı* destekleyen ikinci büyük vaka çalışması, o halde, düzensizleşmiş (harf biçimindeki) verinin biyopolitik yaşamıyla ve nostaljisiyle, politik yaşam, zihin ve belleğin bir örneği olarak alfabelerin imhasıyla meşgul olacak.

Embriyonik madde (önceki vaka çalışması) insan-olmayan politik yaşam üzerine bir çalışma için sezgisel bir uğrak yeri, dinlenme mevkii idi –her ne kadar insan-olmayan bir politik düşünce için az güneşli ve daha az cazip olsa da. Her yerde bulunan veri, genellikle, açıktır ki, bu türden bir araştırma için aynı zamanda davetkâr olmaktan fazlasıdır –insan-olmayan kimlikleriyle İngilizcedeki gramatik kısaltmalarla baş edemeyip arızalanan yirminci yüzyıl sonlarındaki televizyon şovlarının insansı androidlerinden Gabrys'in hikâyesindeki** dinamik dijital moloza kadar çeşitli örnekler buna tanıktır.

* Ruth A. Miller, *The Biopolitics of Embryos and Alphabets: A Reproductive History of the Nonhuman*, (Oxford University Press, 2017) kitabının "Alphabets" başlıklı bölümü bu sayı için yazarın izniyle Türkçeye çevrilmiştir (ed. n.).

** Yazar burada Jennifer Gabrys'in *Digital Rubbish*: *A Natural History of Electronics* (University of Michigan Press, 2011) kitabına atıfta bulunuyor (ed. n.).

Bununla beraber, taşa, beze, kâğıda, parşömene, ahşaba, ekrana veya deriye (ya da dev hamam böceklerinin sırtına) yontulmuş yazının duygusuz teknolojisi yaşayan, düşünen enformasyon üzerine bir vaka çalışmasının seçiminde içgüdüye daha az yer bırakır. Yine de, Baudrillard'ın aynı saatlerin zamanı yiyip bitirişi gibi yolları silip süpüren araba trafiğindeki ebediyen bezmiş, unutulmuş tanrılarıyla otostop çeken, burada, insan-olmayan bireşimler olarak, ölseler, dağılsalar, çöpü boylasalar da, yaşayan, kopyalanan, yeniden üretilen, anımsayan ve düşünen harf derlemeleridir –en eski veri stokları.

Bu ikinci vaka çalışması tercihinin bir ölçüde sapkınlık üzerine bir araştırma olduğu doğru. Sonsuz uzunluktaki film çekimlerinin, nasıl derler, gözetiminin, sosyal ağlara katılışının ya da arşivlenişinin krallığında, sömürgesinde ve taşrasında konuyla ilgili çok fazla miktarda malzeme, deşilmeyi ve yaşayan, yeniden üreten ve hatta, belki de demokratik bir norm olarak düşünen bir verinin hikâyesinin içine yerleştirilmeyi bekleyen bir malzeme bulunur. Ancak o büyük jesti yapmaktan çokça korkan üç-dört uzmana anlamlı gelen bir müphem, kıymetli (değerli gibi değil de, süslü) tarihsel uğrağın katılaşmış tozunda inatla eşelenmektense, neden deneyimin bu kaslı, dokunaçlı, serpilmiş, tam da konumuzla alâkalı yığınının üstesinden gelmeyelim? İki nedenle. Bir defa, her ne kadar Türkiye Cumhuriyeti'nin 1920'lerde eski (Arap) alfabesini yeni ve gelişkin bir (Latin) alfabe lehine yok edişi pek çok benzerine nazaran daha başarılı ise de, katiyen biricik değildi.

Orta Asya'nın büyük bölümü, Doğu ve Güneydoğu Asya'nın pek çok kısmı, Güney Asya'nın kimi yerleri, bütün Amerikaların bazı bölgeleri, Doğu Avrupa'nın epey bir yeri, Afrika kıtasının, Batı ve Orta Avrupa'nın kuşakları[1]

1 Pierre Rondot, "Trois essais de latinisation de l'alphabet kurde: Iraq, Syrie, U.R.S.S.," *Bulletin d'études orientales*, 5 (1935): 1–31; İsa Öztürk, *Harf devrimi ve sonuçları* (İstanbul: Adam Yayıncılık, 2004); G. Imart, "Le Mouvement de 'Latinisation' en U.R.S.S.," *Cahiers du monde russe et soviétique 6*, S. 2 (Nisan-Haziran 1965): 223–239; Christopher Looby, "Phonetics and Politics: Franklin's Alphabet as a Political Design," *Eighteenth-Century Studies 18*, S. 1 (Güz 1984): 1–34; İlker Aytürk, "Attempts at Romanizing the Hebrew Script and Their Failure: Nationalism, Religion and Alphabet Reform in the Yishuv," *Middle Eastern Studies 43*, S. 4 (Temmuz 2007): 625–645; K. Mitsukuri, "The Intellectual Movement in Japan," *Science* 7, 172 (Mayıs 21, 1886): 450–453; Thomas G. Winner, "Problems of Alphabetic Reform among the Turkic Peoples of Soviet Central Asia, 1920-41," *Slavonic and East European Review* 31, S. 76 (Aralık 1952): 133–147; Q. S. Tong, "Global Modernity and Linguistic Universality: The Invention of Modern Chinese Language," *Eighteenth-Century Studies* 43, S. 3 (Bahar 2010): 325–339; Frank Billé, "Sounds and Scripts of Modernity: Language Ideologies and Practices in Contemporary Mongolia," *Inner Asia* 12, S. 2 (2010): 231–252; Nanette Gottleib, "The Romanji Movement in Japan," *Journal of the Royal Asiatic Society* 3, S. 20 (2010): 75–88; Mehmet Uzman, "Romanization in Uzbekistan Past and Present," *Journal of the Royal Asiatic Society* 3, S. 20 (2010): 49–60; Alan Sanders, "Mongolian Transliteration: From a Latin Alphabet to a Romanisation of

–muhtemelen mesaj şimdiye kadar anlaşılmıştır (her yer ve her taraf)– oralarda hâkim olagelen alfabeleri yok etmek, değiştirmek veya (hipnotize edecek kadar karmaşık kavramlar tarafından en sonda tanımlandığı üzere) basitleştirmek hevesine kapılmışlardı. On dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başlarında alfabelerin öldürülüşü, yirmi birinci yüzyılın başında Birleşik Devletler Ulusal Güvenlik Ajansı'nın zincirlenmiş üstverileri depolamayı zorunlu tutuşuyla yarışan bir enformasyon aşırılığında alıştırma niteliğindeydi.[2] Dolayısıyla, her ne kadar soğuk hava deposuna kaldırılmış alfabeler çağdaş kitle demokrasisi ve biyopolitika ile buz tutmuş UGA temsilcileri veya aynı buzul durumdaki embriyonik madde kadar alâkalı değilse de, her türden enformasyon ve veri yığınının yaşamı, yeniden-üretimi, düşüncesi ve belleğinin uzun erimli tarihi açısından, hâlâ zombi-gibi (veya, Rosetta Taşı'nın yasını tutarcasına, mumya-gibi) olsa da, yine de canlıdır.

Alfabeleri diyelim ki mesela artık arkaikleşmiş bulunan İnsan Genom Projesi'ne giren verilere tercih etmenin ikinci sebebi ise, bu sefer (peri masalı tarzında), anlaşılmaz, unutulmuş harflerle uğraşmanın güçlüğünden, çalışmayan arabalarda seyahat eden tanınmamış, unutulmuş tanrılarla beraber –ölü alfabelerin yeniden-üretim kapasitesini kanıtlamak ve böylece nostaljik politik güçlerini gözlemlemek üzere mekanik matbaa makinelerinin keskin, bozulan, sivri uçlu parçalarının, pistonlarının, omurgasının bahçesine doğru zahmetli yolu seçmenin hoşnutsuzluğuyla– yumuşak ve konforla döşenmiş daha basit yolların yapamayacağı biçimde bizzat bu güçlüğün verinin yaşamının ve düşüncesinin kabuğunu soyarak onu apaçık ortaya çıkaracak olmasındandır. İmgeler ve argümanlar düz, pürüzsüz yüzeylerden kayıp düşerler. Birazcık sabrederseniz, yeniden oraya kazınırlar, bir kez daha, bir hamam böceğinin sırtına yazılır gibi.

Ya da, bir analoji kurun: bir alfabeyi, bir yazı sistemini acılar içinde yok etmek anlatısal belleğin de kökünü kurutur –konu hakkındaki çalışmalarda (paradoksal bir şekilde olsa da) gayet iyi kayıt altına alınmış bir sonuçtur bu;[3] bununla birlikte, harflere öyle bir yaşam üfler ki, böylece bellek, duygulanımlar

Cyrillic," *Inner Asia* 15 (2013): 165–175; Charles Edwin Trevelyan, J. Prinsep, A. Tytler, and A. Duff, *The Application of the Roman Alphabet to All the Oriental Languages* (Calcutta: Serampore Press, 1834).

2 Örneğin, bkz. zincirlerin, linklerin ve sekmelerin retoriği: "Government Report in Response to FISC Primary Order of July 9, 2009," Ağustos 20, 2009, http://fas.org/irp/agency/doj/fisa/fisc-081909.pdf, 58, pdf, 14.

3 Örneğin, Lewis'in Türk dil reformunu geniş boyutta tanımladığı çağrışımlı başlığını göz önüne getirin: "katastrofik bir başarı".

içinde, genişleyerek, coşkuyla hareket eden sistemlere, alanlara ve çevrelere yayılır ve asla, hiçbir zaman tamamıyla yok olmaz. Çağdaş biyopolitik sorunsallarının (canlı bir veritabanından ve onun kendine ait bir bilinci olmasından duyulan korku) anlamsızca dışında kalan bir vaka çalışması seçmek, insan-sonrası siyaset hikâyelerindeki sürekliliği de aynı şekilde siler. Ama [bu seçimin] yerine oturmayışı, verdiği rahatsızlık, aynı veya bağlantılı tende bıraktığı aynı veya bağlantılı izler, aynı zamanda, salonun sıradan ışıkları –gündüz parıltısıyla– yakıldığında, ortada dev hamam böcekleri yoksa da, saklı köşelere kaçışan insan-olmayan yaşama, düşünceye ve nostaljiye rahatsız, sinirli bir bakış atmaya da zorlar.

Zorlu bir bahçe bu, demek ki. Önümüzdeki birkaç sayfada ilerlerken bu imgeyi akılda tutunuz. Birbirine dolanmış dikenli sarmaşıklar kendini bir yüzyıl öncesinden üfüren güçlü fırtınayla ikiye ayrılmış ağaçları çevreliyorlar, yosun, eğreltiotları, hiçbir şekilde cazip ya da sevimli görünmeyen şapkalı mantarlar –diğeri tarafından boğazlanmadan önce her biri öbüründen biraz yaşam çalmanın derdinde. Balkabakları ormanları sevmezler ama verimli gaddarlıklarında yalnız da değillerdir. Dolayısıyla, öncelikle, bir dizi yok edilmiş alfabeyi, motoru çalışmayan arabaları ve bozuk algoritmaları inceleyelim –toplu halde titrek bir veri ve metal yığınına tehlikeli bir biçimde, sertçe bindirmişler, benzerlikleri yakın, sızlanan, yavaş bir akrabalık içinde feryat ediyorlar. Sonra daha anlaşılır bir düzeni gözünüzün önüne getirin. Alfabeler, arabalar ve algoritmalar, önceki karmaşanın aksine, yan yana dizilmiş, yine de hepsi yaşıyor, yeniden üretiyor, hareket ediyor ve bunu tekrarlayıp duruyorlar. Aynı zamanda anımsıyorlar, içinde, üstünde, arkasında, nostaljiyle, ve neredeyse aynı çevreyi dolduruyorlar –dil kurumlarının raporları, trafiğin ıslahı üzerine tavsiyeler ve Avrupa-dışı dillerin ve alfabelerin sadeleştirilmesi gerekliliği üzerine üst perdeden kolonyal araştırmalar. Ve nihayet, bahçede bir açıklık alanla, bir noktayla –çıkış yolunu gösterecek şekilde ıslak zemine sokulmuş bir işaretleme aletinin sivri ucuyla– bitirelim, ki bu noktada ölü alfabe, sınırsız verinin biyopolitik yaşamı hakkında bir vaka çalışması olarak, embriyonik madde gibidir, yaşayan, yeniden üreten, düşünen, politikliği değişken ve tövbesiz nostaljisinde yatan bir toplama. Tekraren, daima anımsayan ölü alfabeler aynı zamanda canlıdır, serpilip gelişirler, yeniden üretirler ve demokratiktirler.

Yine de, sahte umut ve yalancı dürüstlük adına, gelin bu vaka çalışmasını aldatıcı biçimde doğrudan, veya ilk önceleri ancak hafif bir eğim kazanan olayın tarihiyle başlatalım. Kasım 1, 1928: tertemiz, yepyeni bir

Türkiye Cumhuriyeti Meclisi, iki onyıllık savaşın ardından tazelenmiş, oy birliğiyle Türkiye'nin "Harf Kanunu"nu kabul etti.[4] Arap harfleri, Osmanlı Türkçesi edebiyatının ve yönetimin altı yüzyıllık yazısı, artık özel olan ve kriminal olan arasında gidip geliyordu –Türkçe harfler artık resmi olarak Latindi (ve her zaman da öyle olmuştu, resmi belleğin mucizesiyle) ve Haziran 1930'dan sonra, kamusal ve özel alanda Arap harflerini kullanmak yasadışı sayılacaktı.[5] Söylenegeldiği şekliyle Harf Devrimi, fraktal benzeri bir hareketle ve bükülerek dışa soğru sarmallanmış ve bir eksen etrafında dönerek başka, benzer, görünürde sayısız yazı rotasyonuna ve dönüşümüne doğru esmiş, bir testere misali, özellikle de, terk edilmiş kitaplıkların arka kısımlarından devrimci hayat üzerine yeni kontratları ortaya çıkaran Türkçe konuşulan ülkelerde Arapçayla beraber Kiril ve Çin dillerini yarıp geçmiştir. Ama bir yandan da, Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal belleğinde, (hepsi bir arada karılmış) sabit ve yerleşik bir bayrak, bir sütun ve yontulmamış bir anıt olarak, biricik bir an olarak kalmıştır –ani ve şaşılacak derecede etkili, bugünlerde, 1928'in bir gecesinde ertesi sabah Latin muadilleriyle değiştirilmek üzere gözden kaybolan Arap harflerinin bütün izinin yittiği ikircikli bir hayal gibi anlatılır.[6]

Hafızalardaki haliyle Harf İnkılâbı, diğer reformların başarısını ölçmekte mihenk taşı oldu –ya da, belki daha doğrusu, potansiyellerini gerçekleştirecek kadar ömrü olmamış daha kararsız devrimci çabaları boğmak ve bastırmak için kullanılan devasa, yerinden oynatılamaz bir kaya parçası idi. Buyrun matrak bir hikâyeye: 1967'de, Türkiye'deki otomobil trafiğinin sorunlarına dair bir konferansta, katılımcılardan biri, Hüseyin Sarıkardeşoğlu, Türk yazısından Arap harflerinin kaldırılması gibi, uygun olmayan araçların Türk

4 Hale Yılmaz, "Learning to Read (Again): The Social Experiences of Turkey's 1928 Alphabet Reform," *International Journal of Middle East Studies* 43 (2011): 677–697, 677.

5 Birol Caymaz ve Emmanuel Szurek, "La Révolution au pied de la lettre: L'Invention de 'l'alphabet turc,'" *European Journal of Turkish Studies* 6 (2007): para. 27, http://ejts.revues.org/1363.

6 Ya da, daha kesin bir ifadeyle, üç ay içinde: Mustafa Kemal ile Falih Rıfkı [Atay] arasında geçen meşhur konuşmada, Mustafa Kemal kendisine "Yeni yazıyı tatbik etmek için ne düşündünüz?" diye sorar. "Bir on beş yıllık uzun, bir de beş yıllık kısa mühletli iki teklif var […] İlk devirleri iki yazı bir arada öğretilecektir. Gazeteler yarım sütundan başlayarak yavaş yavaş arttıracaklardır [...]" diye cevap verir Falih Rıfkı. Bunun üzerine Mustafa Kemal, "Bu üç ayda olur, ya hiç olmaz" der. "[…] Gazetelerde yarım sütun eski yazı kaldığı zaman dahi herkes bu eski yazılı parçayı okuyacaktır. Arada bir harp, bir iç buhran, bir terslik oldu mu, bizim yazı da Enver'in yazısına döner. Hemen terk olunuverir" der. Kemalist tarihyazımının klasikleri arasına giren bu fikir alışverişi rejimin performatif iradesini ifade eder. Burada önemli olan, alfabeyi üç ay zarfında değiştirip değiştirmemek değil, bu değişikliğin yapılacağının ima edilmesidir." Caymaz ve Szurek, "La Révolution au pied de la lettre," par. 27.

caddelerinden temizlenmesini savunuyordu –esas olarak da Türkiye'nin pek çok yerinde işletilen ve paylaşılan yarı-özel taksi minibüslerin, dolmuşların (kelimenin gerçek anlamıyla "dolanların").[7] Dolmuşlar, diye ısrar ediyordu Sarıkardeşoğlu, aynı Arap yazısının kaldırılıp yerine daha kolay, muntazam, nizami bir alfabetik sistemin getirilişi gibi, yok edilip daha muntazam, nizami bir taşıt sistemiyle değiştirilebilirdi.[8]

Sarıkardeşoğlu, korkmayın, iyileştirici övgüler alacak bu bölümün bahçesine doğru ilerledikçe (ya da şöyle diyelim, başka bir açıdan kararsız halde, şehrin kaotik caddesinden karşıya geçerken). Bu iyileştirici jestlerden önce, yine de, itiraf etmeli ki kendi retoriğiyle biraz heyecana gelmişti (olur böyle); yaptığı mukayese, bu yüzden, küçük tahta çekicini nişanladığı pratik aklıselimin halkçı akorunda bir tel titretmemişti. Ne de Harf İnkılâbı'na gönderme yapması konferanstaki diğer katılımcıları etkilemişti, hiçbiri de söylenenleri bir daha gözden geçirmeyi tercih etmemişti. Ve lakin, notaya yanlış basılsa da, diğer donuk önerilerin yanında bir dakikalığına yankılanırken ona bir kulak kabartın –yeni boyanmış bir arabanın son üretim aşamasına göre ayarlanmış ince, zorlukla fark edilen bir hat halinde (algılar değişiyor yine)–, ki tuhaf biçimde, harf yığınlarıyla taşıt yığınlarının zannedilenden daha çok ortak noktası bulunur.

Milliyet gazetesinin Arap harfleri yerine Latin harfleriyle basıldığı ilk günün başmakalesi örneğin, arabaların genel olarak pahalı olmasıyla beraber, trafiğin ve taksilerin akışının düzenlenmesiyle iştigal ediyordu.[9] Evet, sahte anılarla sahte analizlerin imal edildiği türden bir tesadüf –gayet basit. Ama çağrışımlara gebe. Fakat biz, yine de, üzülerek de olsa ondan ayrılıp daha sağlam zemine oturan bir şeye, mesela teknoloji ve nostaljinin bir biçimde birbirleriyle ilişki kurduğunu, (her ne kadar sayısal topluluklar ironinin sızısını hissedemese de) ikisinin de "dolayım ile ilintili" olduğunu yazan Boym'a dönelim.[10] Ve dolayım derken Boym –nostaljinin her zaman "pasajlara, transit geçişlere ve iletişim araçlarına bağlı olduğu" hakikatini de çağırarak– "Antik Mısır'da yazının icadı"ndan "modern metropolis"e uzanan "demiryolları"na,

7 Hüseyin Sarıkardeşoğlu, "Trafikde vasıta problemi, Tartışma," *Türkiye'de Trafik Problemleri—Semineri* içinde (20–24 Şubat 1967) (İstanbul: Sulhi Garan Matbaası varisleri koll., 1967), 196–198, 197.

8 *Age*.

9 Naşit Hakkı Uluğ, *Üç büyük devrim: Eğitim birleştirilmesi, şapka ve giyimin değiştirilmesi, Türk harflerinin kabulü* (İstanbul: Baha Matbaası, 1973), 177.

10 Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia* (New York: Basic Books, 2001), s. 346.

her ikisini de düzenleyen "zaman çizelgeleri"ne, nostaljinin daima üzerinde zıplayıp "oyunlar oynadığı" her şeyi kasteder.[11] Dipnotlara göz atınız –bu nostalji hallerinin her biri bir müstakil paragrafta veya bir müstakil sayfada yekdiğerinin ardında gezinir. Yazı sistemlerinin, ulaşım sistemlerinin, kentsel sistemlerin ve hilebaz, yanıltıcı zaman çizelgelerinin karman çorman yığınında, bir başka deyişle birbirine karışmış durumda, bunları birbirine bağlamakta başarısız kalan tuhaf, nostaljik bir şey vardır. Trafik, alfabeler ve zaman arasında esrarengiz bir yakınlık mevcuttur.

O halde Sarıkardeşoğlu önerisini ortaya koyduğunda bir maksadın peşindeydi, bu her ne kadar soğuk, sağlam bir devrimci gereklilik olmasa da. Harf inkılâbı ve dolmuş inkılâbı arasındaki hatta gösterişle kurduğu (ya da dolandırdığı) bağ, iki kopça birbiriyle buluştukça, belleğin, politik düşüncenin ve politik yaşamın yüzeysel, tetikleyici bir atılımının taklidini üretir. Öznel veya ruhsal kavrayışı veya karşılaşmayı kaydetmek veya temsil etmekteki dikkate değer yeteneğinden ziyade, harflerin, grafik karakterlerin politik değerinin dil-dışı, iletişim-dışı, tekrarlayan, rotasyona giren ve mekanik bir işlemde yattığını (ya da, esasen, bu yatışta hep birlikte başarız kaldıklarını) varsayar. Alfabeleri deveran ettirmek, aynı dolmuşları deveran ettirmek gibi –dolup taşan otobüslere doğru ilerleyen değişim gibi yazılardaki değişim de–, bir yandan vızıldayıp pırpır ederken, anılarla tıkabasa dolu alternatif bir hikâyesizliği beraberce dokurken, histerik anlatının da yerini değiştirirler (merkezkaç kuvveti). Beraber ele alındıklarında, alfabeler –aynı ulaşım sistemleri gibi– bu nedenle genişletilmiş, mekanik sistemler olarak en iyi ifadelerini bulurlar, özellikle de devrimin orta yerinde.

Dahası, ve özellikle de Boym'un zaman çizelgeleriyle, alfabelerle ve otomotiv trafiğiyle oyunları dikkate alındığında, tuhaf biçimde benzer sistemler olarak, hem belleğin hem de klasik, klişe, *kitsch* politik belleğin, öznel veya ruhsal olmaktan ziyade, daha işlevsel veya mekanik olduğunu, soğukkanlı politik ajitatörlerin ateşli beyinlerinde kaynamaktan çok, arızalı kentsel yapılara yayılmış olduklarını ima eder. Bir başka deyişle, Sarıkardeşoğlu'nun argümanını başlangıç noktası kabul edersek, alfabeye kaydedilmiş politik bellek kadar alfabenin politik belleği de teknolojiktir, ortamla ilişkilidir ve canlıdır. Öznel değildir ve kesinlikle özne-kurucu da değildir. İnsan-dışı nostalji üzerinde, daha önce embriyolarda olduğu gibi, anormal bir şekilde etkili bir çeşitleme-

11 *Age.*, s. 346.

dir. Trafik gibi harfler de, duyuşsal, tikel, düzensiz nesnelerin ve işaretlerin sınırsız bir derlemesi olarak belleğe yol açarlar.

Fakat bu argüman dizisini takip etmeden önce, bu bölümün deveranını sağlamak için, yazı ve arabaların ilk elde anlaşılması zor beraberliğini yeterince yerçekimi kuvvetini haiz bir şeye dönüştürmek adına, sırada sıkıcı (çabucak bitecek) bir niyet bölümü var: Sarıkardeşoğlu, 1920'lerde Arapça yazı ne ifade ediyorsa, dolmuşun da 1960'larda Türk ulus-devleti için aynı sorunu yarattığında ısrar ederken, yazma eyleminin veya belleğin nasıl işlediğine ilişkin bir noktaya temas etmiyordu (bu çalışmanın başına tebelleş olan şeylerin farkında değildi). Bunun yerine, dolmuşa yönelik nefreti Türk caddelerine ve Türk medeniyetine ettikleri (ve ona dair söyledikleri) hakkında daha genel bir kaygıyı yansıtıyordu. Arapça karakterler gibi dolmuşlar da düzensiz, gereksiz ve masraflıydı. Dahası, ve yine Arapça karakterler gibi, gözüpek bir darbeyle değiştirilebilirlerdi. Tek bir iradenin gayretiyle bir sistem olarak yok edilebilirler ve yerleri daha etkili bir sistemle doldurulabilirdi. Bu belirli ıvır zıvır hurda yığınına dökerdiniz ve can sıkan bu birleşik anlatıyı imha ederdiniz. "Dolmuş sorunu"nu çözmek zor olabilirdi Sarıkardeşoğlu'na göre, ama "dolmuş devrimi", aynı Harf İnkılâbı gibi, seri olmalıydı. Acil ve topyekûn eylem tek kabul edilebilir yoldu: dolmuşlar bir başka Cumhuriyet devrimiyle yok edilecek, yerlerine daha geniş araçlardan oluşan bir ağ gelecek, bu arada dolmuş sürücüleri de bu yeni yaratılan çevreye alıştırılacaktı.[12]

Biraz daha niyet okuması (neredeyse bitiyor –içinde eriten, öznel-olmayan kalabalıklara yakında döneceğiz): Sarıkardeşoğlu'nun devrime ve yeniden örgütlenmeye dair coşkulu söz dağarcığı, ne var ki, bir kez daha, bunları öne sürdüğü konferansta pek fazla hüsnükabul görmedi. Mevcut katılımcıların çoğundan daha yaşlıydı ve Türkiye Cumhuriyeti tarihinin belli bir ânını yansıtan metaforu 1967 itibariyle büyük ölçüde geride kalmıştı. Bununla birlikte, her ne kadar konferans katılımcıları dolmuş sisteminin kökünü olduğu gibi kurutmaya temkinli yaklaşsa da –örneğin, böyle yapılırsa dolmuş sürücülerinin geçimlerinden olmasıyla kalmayıp pek çok Türkiyeli vatandaşın da hareket kabiliyetinin kısıtlanacağını söyleyerek– aynı zamanda Sarıkardeşoğlu'nun "dolmuş sorunu"na dair tespitlerine katılıyorlardı. Dolmuş sistemi akışkan trafikte bir ihlale yol açıyordu, iyi organize olamamıştı, rasyonel bir otobüs

12 Sarıkardeşoğlu, "Trafikde vasıta problemi, Tartışma," 196–198, 197.

hizmetinin önünde engel olarak duruyordu ve dolmuşların caddede ani duruşları ve kalkışları korkunç trafik sıkışıklıklarına sebep oluyordu.[13]

Türkiye'nin sıkışık trafiği üzerine düzenlenen konferanstan bir yıl sonra, ilk Boğaz Köprüsünün inşası için bir fizibilite çalışması yürütmekle görevlendirilen bir Amerikan şirketi, De Leuw-Cather, intizamsız, zararlı dolmuş temasını detaylı olarak inceledi. Raporda deniyordu ki, dolmuş sistemi gayesiz (veya, gayesini sonsuzca sürdüren) bir "dairesel şablon"u uygulamaktadır ve bu haliyle köprüyle birlikte yükselişe geçecek olan rasyonel otomotiv altyapısı için bir tehdit oluşturacaktır.[14] Bu sebeple, şirket için raporu hazırlayan uzmanlar, "dolmuş ve minibüslerin Boğaz Köprüsü üzerinde çalışmaktan men edilmesini ve ekspres otobüs hizmetinin izin verilen yegâne kamu ulaşım aracı olmasını" tavsiye ediyorlardı.[15] Ne var ki, aynı zamanda, dolmuş sistemini "şehir ağının ana arterleriyle" sınırlandırmanın oralardaki mevcut sorunları artıracağını da ekliyorlardı.[16] De Leuw-Cather'ın uygulama için tercihte bulunarak vardığı tahmin, sonuçta, sakince, Sarıkardeşoğlu'nun coşkusundan hiç iz taşımadan, gelecekte bir gün dolmuşların toptan ortadan kaldırılabileceği yönündeydi. Arap harfleri gibi, dolmuşlar da tükenme yolundaydılar –ve, bir kez daha, Arap harfleri gibi– dolmuşlar da çağdaş, modern, rasyonel ulaşım-iletişim yapılanmasına uyum sağlayamıyorlardı.

Niyetlilik şimdi yeniden kutusunda, güven içinde. Arapça yazının ve düzensizlik arz eden dolmuşların birbirinden ayrışan kaderleri üzerine yine de bir dakika daha düşünelim. Her şeye rağmen Türkiye'de dolmuş sistemi hâlâ canlı ve ayakta, oysa –bazı istisnalar dışında–[17] Arapça yazı ortadan kaybolmuş durumda. Bu farklı sonlar için bir dizi akla yakın açıklama mevcut. Türkiye'nin 1967'deki siyasal iklimi örneğin, Türkiye'nin 1928'deki siyasal ikliminden farklıydı, daha yumuşaktı, tasfiye coşkusuna daha az eğilimliydi. Ve gerçekten de, dolmuş sistemi var olsaydı ve bir uygarlık sorunu teşkil etseydi, 1920'lerin Mustafa Kemal Atatürk'üne göre dolmuşların da ortadan kaldırılması son derece muhtemeldi. Arap yazısının kendine has bazı özellikleri alfabeyi savunmasız bırakırken dolmuş sisteminin kendine has bazı özelliklerinin onu kurtarmış

13 Öztekin Tosun, "tartışma," *Türkiye'de* içinde, 40; Mümtaz Çoruh, "tartışma", *Türkiye'de* içinde, 165; Cihanoğlu, *Türkiye'de* içinde, 149.

14 *De Leuw Cather International, Inc. Updating of the Bosphorus Bridge and Connecting Highways Feasibility Study* (Chicago: Cather International, Ekim 1968), s. 6–12.

15 *Age*., s. 10–18.

16 *Age*., s. 10–36.

17 Bu istisnai hallere bu bölümün sonuç kısmında işaret edeceğim.

olabileceğini varsaymak için bir neden yok. Pekâlâ denebilir ki 1967 itibariyle Türkiye nüfusunun büyük bir bölümünün hareket kabiliyetini tüketecek türden bir toplumsal mühendislik çekici bulunmazken, 1928'de aynı nüfusun büyük bölümünün okur-yazarlığını tüketecek türden bir toplumsal mühendislik için bu söz konusu değildi.

Peki bu sonuç Sarıkardeşoğlu'nu nereye götürür? Onu görmezden gelmek veya susturmak –bir dinozor veya saplantılı bir nostaljik olarak üstünü çizmek– gerçekten şart mı? Sarıkardeşoğlu'nu ciddiye almak –ve dolmuş sistemiyle Arap alfabesinin Türk milletini aynı şekilde tehdit ettiği ihtimaline kapıyı açık bırakmak– mümkün değil mi? Eğer aynı şekilde tehditkâr iseler ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ellerinde her ikisi de farklı muameleleri tecrübe ettiyse, o halde, değişen devrimci kaderlerine dair farklı bir yorumun en azından bir iması var demektir. Belki de, nihayetinde, hareket kabiliyeti Türk vatandaşları için yazılı bellekten daha önemliydi ve belki hâlâ daha öyledir. Belki de Cumhuriyet Türkiye'sinde yurttaşların bir şehirde hareket edebilmesini sağlayan araçları ortadan kaldırmak ve değiştirmek, yurttaşların kendi geçmişlerini kayıt altına aldığı ve onun vasıtasıyla hatırladığı araçları yok etmek ve değiştirmek için söz konusu olduğu kadar düşünülebilir bir şey değildi.

Ne var ki bu çıkarsamalar daha yumuşak bir yüzyıl-ortası siyasal iklimine muğlak bir geçiş için basit birtakım referanslar olmaktan daha tatmin edici değildi. Arapça alfabe yaşamazken dolmuş sisteminin sağ kalışının sebebinin Cumhuriyetçi Türk siyasetinde hareketin hafızaya baskın gelmesi olduğuna inanmak zor. Eleştirmenler Harf Devrimi'ni temiz bir devlet kurmak için maksatlı bir girişim[18] –aslında Türk nüfusun Osmanlı geçmişine dair hafızasını değiştirmek–[19] olarak değerlendirirken kent peyzajını değiştirmenin, dolmuş sistemini ortadan kaldırmanın Cumhuriyetçi toplumsal reformcular için bir yasak bölge olduğunu kabul etmek de aynı şekilde zor. Eğer Cumhuriyetçi devrimciler Arap harflerini kaldırırken yaptıkları gibi tarihsel hafızayı yok etmek istiyorlarsa, neden kentteki çarpıklıkları da aynı şekilde ve aynı sebeple ortadan kaldırmasınlar? Neden hareket için bu söz konusu değilken kelimeler ve bellek imhaya karşı daha savunmasız olsun? Neden dolmuşlar hâlâ Türk

18 Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success* (New York: Oxford University Press, 1999), 2–3.

19 İsa Öztürk, *Harf devrimi ve sonuçları* (İstanbul: Adam Yayıncılık, 2004), 36; Şekib için Hüseyin Yorulmaz, ed., *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Alfabe Tartışmaları* (İstanbul: Kitabevi, 1995), 311–312.

caddelerini keşmekeş haline getirebilirken Arap alfabesi "miras" addedilen alanlarda huzur içinde terk edilmiş halde?

Bu sorunun çağırdıklarından biri hem yazma eylemini hem de belleği yeniden değerlendirmek –ve, bir kez daha, bir çerçeveleme yöntemi olarak insan-olmayan nostaljinin potansiyel faydasını göstermek. İlk olarak, örneğin –Sarıkardeşoğlu'yla birlikte– alfabetik sistemlerin gücünün, trafik sistemlerinin gücü gibi, sembolik veya dilsel olmaktan ziyade, fiziksel ve maddi olduğunu düşünün. Düşünün ki işlevsiz trafik sistemleri gibi işlevsiz alfabetik sistemler de, kavrayış veya iletişim için değil, akış ve dolaşım adına sorunlara yol açar –hatalı alfabeler irrasyoneldir, çünkü, dolmuşlar gibi, onlar da değişkendir ve düzenli değildir. Ve, sırf hız kesmemek için, son olarak da doğrudan doğruya siyasal belleğin insan-olmayan ve nostaljik olduğunu, geçmişteki bir olayın dilsel anlatımı olmaktan ziyade, mekanik veya sembolik sistemlerin içinde veya etrafında gelişen bir işlem olduğunu düşünün.

Kendimizi bu varsayımlarla donattıktan sonra –ve umalım ki artık, 50,000 kelimeden sonra, varsayımdan fazlasını ifade ediyorlardır– dolmuş sisteminin korunuşu ve Arapça yazının kaldırılışı daha tatmin edici, daha sıcak, daha samimi bir yorum dizisine kavuşabilir. En rahatlatıcı olan, Arap harflerinin Türk peyzajından çıkarılışının kendisinin bir bellek operasyonu oluşudur, alfabetik atık nostaljiyi çağrıştıran bir şeye dönüştürülmüştür. Her ne kadar daha az rahatlatıcı ve daha kışkırtıcı ise de doğal bir sonuç olarak, Türkiye'de veya başka bir yerde alfabelerin imhasının, ki bugünlerde en kolay hedeflerden biri bu –ne kadar da beceriksiz, densiz, düşüncesiz bir modernlik, daha iyi bilmeleri gerekirdi–, açıktır ki, bu cumhuriyetler için belleğin kullanılabilirliğinin kanıtı olmaktan ziyade, belleğin değerinin kanıtı olmaya başladığını ima ederler. Alfabeyi –anımsamamıza yardımcı olacağı düşünülen şeyi– daha iyi bir bellek uğruna atıllaştırmak (çeşitli reformcuların iddiaları bu yönde), aslında, ciddiye alınabilir. Yazı ve trafik bir olduğunda, ve nostaljik anımsayış trafik konilerinin ardından, altından gözlerini diktiğinde, bu reformlar kötücül veya kifayetsiz modernleşmeci canavarların eylemleri olmaktan çıkarlar.

O halde, dikenli bahçeye giden yolun ilk dönemecinin ucu göründü: Ufkun sonunda arabaların ve harflerin –deveran eden, dönüp duran ve derken havalanan, yok olan trafik örüntülerinin ve alfabetik örüntülerin– üst üste yığıldığı bir öbek uçuşuyor. Birbirinin üstüne binen, biri diğerinin altında kalan, atıllaşan alfabeler ve can vermiş veya keşmekeş haline gelmiş trafik sistemleri, siyasal belleğin farklı bir türünü, anlatıyla hiçbir işi olmayan, tamamen işleme dayalı,

genişletilmiş, fiziksel, gömülü duran, işlemsel bir hafızayı öne sürerler. Çevresel belleğin potansiyelini fiziksel bir darbeyle vurguluyorlar –ve hedefsiz, döngüseller, otomotivle, dilsellikle, müziksellikle alâkalı iletişim köprüleriyle hiç işleri yok veya ayrıca, merkezden kaçarak, yolun kenarında veya sayfanın marjında çamura bulanmış duran enkaza ve atıklara sızan nostaljide ısrar ediyorlar. Harflerin akış halindeki insan-olmayan nostaljisi, başka bir deyişle, sabit halde değilse bile, kişiyi bahçedeki dikenlerden koruyan ilk argümanın sıcaklığına yakınlaştırır, onu anıştırır. Dolayısıyla, bunun ardından, ikinci öbek gelir –ölü alfabeler ve bozulmuş veri veya kötü programlanmış algoritmalar. Harfler hem mekanik hem de enformasyonel olunca, nostaljik nitelikleri isabetli bir şekilde onların üretken potansiyeline ve aynı zamanda onların yaşamına bağlanır.

Latin karakterleriyle yeni Türk alfabesinin Arapça karakterlerle Osmanlı Türkçesinden daha sayısal olduğuna pek çok eleştirmen sezgisel olarak kanaat getirmiştir. Dil reformu üzerine düşünceleri belirgin bir sayısal analize dayanmayan Geoffrey Lewis örneğin, yine de harf devrimi tartışmasına şöyle başlar:

> Dil devrimi üzerine yazan Türk yazarlar genellikle alfabe değişimiyle ilgilenmezler, harf devrimi onlar için ayrı bir bahistir. İki reform açıkça birbirine bağlı olduğu, aynı zihin yapısından türediği için tamamlayıcı olmak adına burada kısa bir açıklama getirilmiştir. Alfabe değişiminin amacı Türkiye'nin İslami Doğuyla bağlarını koparmak ve Batı dünyasıyla olduğu kadar kendi içinde de iletişimi kolaylaştırmaktı. Mors alfabesini Osmanlıca çekilen telgrafa uyarlamanın zorluğunu hayal edebilirsiniz.[20]

Birkaç sayfa sonra Lewis, 1990'ların ortalarında Massachusetts Institute of Technology'nin Medya Laboratuarı'nın direktörlüğünü yürüten Nicholas Negroponte'nin "[Latin harfleriyle yazılan] Türkçe, bir bilgisayar konuşma sentezleyicisi için bütün dünya düzeyinde bir rüyanın gerçek olmasıdır" sözünü alıntılayarak devam ediyor.[21] Kurnazlıkla söylendiyse bile, önermede ilginç bir el artırımı. Yakından bakalım. Birincisi Lewis, erken cumhuriyet dönemi Türk tarihçilerin sembollere (harflere) ve anlatıya (dile) ayrı muamelelerde bulunduğunu belirtiyor. İkincisi, Latin yazısına geçişin telgraf kodlarını kolaylaştırırken dinsel inancı ("İslami Doğuyla bağlar") zayıflattığını söyleyerek devam ediyor. Ve üçüncüsü, Latin yazısıyla yazılan Türkçe-

20 Lewis, *The Turkish Language Reform*, s. 27.
21 Negroponte, 1995, Lewis, *The Turkish Language Reform* içinde, s. 37.

nin insan-olmayan konuşma sentezlemesine cuk oturduğunu belirtiyor. Tek bir paragrafta –Mısır yazısı, demiryolları, teknoloji ve zaman çizelgeleriyle Boym'u düşünün– Lewis, sağlam dayanaklarla, abide ayaktadır burada, dijital-çekimli veri-olarak-harflerin insan-olmayan nostaljisi için bir oyun alanı belirliyor. Latin karakterleriyle yazılan yeni Türkçe esas itibariyle sayısaldır. Tarihi ölçümlemenin ve kodlamanın tarihine içkindir, öznellik ve anlatıdan ayrışmıştır ve en büyük müttefiki –gelişigüzel düşlediği ve hissettiği– bilgisayar konuşma sentezleyicisidir.

Ne var ki, insani ilgilerden boşanan, düş kuran makinelerle evlenen Türk harf devriminin bu sayısal tarihinde dahası da mevcut. Evet, harf devriminin tarihçileri sembolik karakterler (alfabe) ve iletişim (dil) arasında bir ayrıma gittiler –ve dolayısıyla alfabe uygulamasının alfabetik mesaj iletiminin yerini aldığını ima etmiş oldular. Ve evet, bu tarihçiler tartışmalarında kod, ölçümleme ve sayısal sentezlemeye başvurmanın cazibesine kapılmışlardı. Osmanlıca telgraf çekmek zor bir işti. Ancak, ilaveten, aynı zamanda sayısal verideki değişim olan alfabe değişiminin, dijital bir süreç olarak sembolleri yazmanın bu tarihi, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında daha soğuk ve saf bir sayısal nostaljinin hikâyesidir. Bu, yazma eylemi eliyle tutulan bir belleğin portresidir, zorunlu olarak bilişimsel, insan-olmayandır ve fiziksel bir ritmi yoğunlaştırır.

Peki bozulmuş, ıskartaya çıkarılmış karakterlerden filizlenen, onlardan taşan, algoritmik sistemler boyunca sayısal olarak kopyalanan bu nostalji, bu bellek bir sonraki adımda nereye dolacak, nereye sel gibi akacaktır? Bu ânın okul kitaplarındaki öyküsü açık, en azından: Arap yazısının bütün izlerini kovalarla, paspaslarla ve deterjanlı sularla bir gecede temizleyen müşfik lider ve öğretmen Atatürk, karatahtayla Anadolu'yu dolaştı, uyumlu, uslu yazı sistemlerinin değeri konusunda bürokratları ve birbirinden farksız köylüleri eğitti.[22] Kısa bir süre sonra, özellikle de Latin yazısı Türkiye'de okuma ve yazmayı yaygınlaştırınca, diye devam ediyor hikâye, kimse Osmanlıcanın yasını tutmaz oldu –ya da, tuttularsa da, bu konuda suskun kaldılar. Hale Yılmaz, Harf Devrimi'nin bu popüler öyküsünün doğru olmaktan ziyade nostaljik olduğunu ortaya koydu. Esasında Türk yazısındaki değişim, diye yazdı, yavaş yavaş, hatta gelişigüzel ilerledi –hem yeni Türkçe yazısına vücut veren Meclis'in çıkardığı kanun hem de bu kanunun tatbiki karmaşık bir toplumsal

22 Caymaz ve Szurek, "La Révolution au pied de la lettre", par. 20–21.

ve siyasal gerçekliği yansıtıyordu.[23] Ama gerçekliğin öyküye yeniden eklenişi sadece onun nostaljik gücünü pekiştirdi.

Kasım 1928 tarihli Harf Kanunu'na göre, örneğin –ve atıl hale getirilen, ama titreyişlerini hâlâ sürdüren, işe yaramaz hale getirilen harfler işlerini burada yapmaya başlayacak– Arap yazısının farklı kullanımlarının yaşam süresi devrim yürürlük kazanırken farklılık gösterecekti. 1928'in Aralık ayının ilk günleri itibariyle bütün ilanlar, altyazılar, işaretler ve gazeteler Arap karakterlerden Latin karakterlere geçecekti; 1929 Ocak'ının ilk günleri itibariyle kamu mensupları hükümetle veya özel kurumlarla yaptıkları işlemlerde Latin karakterler kullanmak mecburiyetinde olacaklardı.[24] "Haziran 1930" diye yazıyordu Yılmaz, "kanunlar ve genelgeler gibi basılı belgeler dahil bütün kamusal ve özel işlemlerde yeni harflere geçiş için kesinlikle son tarihti".[25]

Arap yazısından Latin yazısına bu kademeli geçişin toplumsal bir anlamı vardı – buna eşlik eden siyasi tecrübeyi ve rasyonel niyetleri unutmayın (onlar da düzensiz yazı sistemleri gibi inatla yaşarlar). Değişim nostaljik anlatıların iddia ettiği gibi aniden olsaydı, devrim muhtemelen çöker ve parçalanırdı. Yılmaz'ın işaret ettiği gibi, Türk toplumsal mühendislerin politikalarını neredeyse sersemlemiş bir nüfusa makûl gelecek şekilde uygulamaya koymaları akla yakın geliyor. Ama Latin yazısına bu adım adım geçiş aynı zamanda okul kitaplarının anlattığı hikâyeden farklı türden bir yaşam, farklı türden bir düşünce ve bütünüyle, kökten farklı bir bellek tarzı ihtiva ediyor. Örneğin, Türk alfabelerinin –Arap veya Latin– zaten her yerdeki bütün harfler gibi, bütün veri stokları gibi, derleme fikri olmadan, bilişimsel, insan-olmayan, yine de biyopolitik bir mantığın parçası olarak yeraltından çıkarıldığını ve toplandığını, anlatısal niteliklerinden ziyade işlemsel nitelikleri yönünden değer kazandıklarını, nasıl hareket ettikleri, deveran ettikleri, kopyalandıkları ve kendilerinin nasıl hatırlandığı üzerinden bir tını kazandıklarını, bunun hep böyle olduğunu sessizce ima ediyor.

Kanuna dönelim (bir kereliğine –niyetlilik hususunda daha önce sabırlı davranmıştınız). Değiştirilecek yazıların zaman çizelgesi –çoktan parçalanmış, dolambaçlı ve yanıltıcı– ve hangi sırayla değiştirilecekleri açıklayıcı (ve kafa karıştırıcı) olabilir. Arap harflerinden Latin harflerine geçecek ilk yazı

23 Hale Yılmaz, "Learning to Read (Again): The Social Experiences of Turkey's 1928 Alphabet Reform," *International Journal of Middle East Studies* 43 (2011), s. 677–697 içinde s. 677.
24 *Age*., s. 680.
25 *Age*.

kümesi –en etkili olan, belli ki– ilanlar, altyazılar, işaretler ve gazetelerdi, iletişim kurmaktan ziyade eyleyen, tekrarlayan ve yeniden üretilen harf dizileri. Özellikle, ve genellikle tanım (eşit derecede işlemsel bir sözel çaba) gereği, ilanlar, altyazılar ve işaretler şeyleri anlamdırmaktan ziyade şeyleri yapan harf kümeleridir (ve evet, burada bir ikili karşıtlıkta ısrarlıyım). Aktif harf dizisine klasik bir örnek olarak, sokak tabelası mesela, trafik modeli üzerinden düşünür –trafiğin işlemesini, işlev kazanmasını veya altüst olmasını sağlar. Gerçekten de Baudrillard'ın, akıl sır ermez burjuva yemek odasında, yollarda şölen yapan ölümsüz otomobilleri, başka hiçbir yerde değil ama zamanın içinde şölen yapan ölümsüz tanrıların yanına oturtmasının bir nedeni var. Sokaktaki alfabetik sembolün, işaretin ifadeyle veya iletişimle neredeyse hiçbir işi yoktur ve neredeyse tüm yaptığı maddi, çevresel bir sistemin veya genişletilmiş, sembolik bir makinenin bizzat bir parçası olmaktır.

Ama ilanlar ve altyazılar da iş görürler, peyzajlara hurufat yığarlar ve dolayısıyla onlar da bizzat yaşar ve anımsarlar. Sembolleri değiştirmek altyazıların işidir – mesajları veya anlamı üretmekten ve iletişim kurmaktan ziyade, harfleri ve kelimeleri karşılıklı olarak, bir anlamsız bağlamdan diğerine "çevirirler" ve böylece onları taşırlar. Belirli harflerin derlemelerini sırtı gıcırdayan iskemlelerde bir yerden alıp taşırlar, bazılarını yolda düşürürler belki de ve bir başka yerde biriktirirler, karanlık bir sinema salonunun arkalarında onları her halükârda gözardı eden okuyucu ve dinleyicilerin hiç yaşamadıkları daha eski bir deneyimi çağrıştıran bir süreç içinde. Herkesin bildiği damlama, kirletme etkisiyle peyzajları karmakarışık hale getiren işlemsel, enformasyonel, sayısal grafik sembol setleriyle ilanlar da aynı şekilde bu senaryoda neredeyse hiçbir ek izaha muhtaç değildir. Eğer harfler ilanlarda görülmeye tenezzül ediyorlarsa bu iletişim kurmak için değildir, –Pruchnic ve Lacey'deki retorik, sayısal anlamda– sayısal bağlamlarda bilgi eylemleri olarak hareket etmek, yeniden üretmek, eylemek içindir. Sokak tabelaları ve altyazılar gibi onlar da hem dijital hem de yeniden üretilebilirdir – ve yeniden üretilirlerken, peyzajları sadece hatırlanmaya değer değil, ama nostaljik de olan siyasal bellekle doldururlar.

Dolayısıyla Harf Devrimi özel veya kamusal yazışmalarla ilgilenmeden (sonradan, dağınık ve unutulmuş halde, Harf Kanunu'nun yürürlüğe girmesinden bir buçuk yıl sonra bu davranışını değiştirecekti), bürokratik işlemlerle veya siyasal ya da ekonomik alışverişle ilgilenmeden önce bile, çalışıp her şey üzerinde yeniden üretililirken dahi hiçbir anlama gelmeyen harfleri ele aldı. İşleyen, kopyalanan, kendi düşüncesini yürüten, semboller içinde bir makine

gibi çalışan yazı devrim için hazır olan yazıydı. Kopyalanan, yeniden üretilen, yaşayan ve hatırlanan, gerçekte ortamları kirleten ve dönüştüren yazı politik açıdan yaşamsaldı. İletişim kuran yazı –tersine– sonradan oluşan bir fikirdi. İletişimsel yazı eyleminin de nihayet devrimci mücadele alanına dahil olduğu doğrudur. Ama anlatımsal karakteri ilk devrimci heyecana katılmaktan onu men etti. Devrimci harfler, devrimci trafik gibi ve kopyalanan embriyolar gibi, Meclis'in yayınladığı değişen yazının aldatıcı zaman çizelgesinin göbeğindeydiler –ve düzgün, modern, biyopolitik bir demokrasinin planı adınaydı bu yayın. Ciddi, iletişimsel harfler –hikâyeler anlatan ve özne pozisyonlarını ifade eden harfler– bir adım öne çıkabilirlerdi, ama büyük oranda konu dışındaydılar.

İlan panolarına asılan benzerleriyle aynı anda değişimi gerçekleştirmesi beklenen gazeteler ve dergiler, belirtmeliyim ki, hikâyenin bu yanını gizliden gizliye savuşturdu –bahçenin bir yerlerinde saklanıyorlardı. Bir ölçüde, saklanıyorlardı çünkü bu hikâyedeki rolleri altyazıların ve sokak tabelalarının üstlendiğinden daha karmaşıktı. Gazeteler, aslında, devrimci gösteri açısından ilk elde dikkate değer bir hayal kırıklığıydı –yeni alfabeye ayak uydurduklarında bütünüyle başarısızlığa mahkûm oldular. "Tamamıyla yeni harflerle yayınlanmaya başlanınca" diye yazıyordu Yılmaz örneğin, "okur sayısı şiddetle düştü".[26] Hatta "bazı gazete ve dergiler" diye ekliyordu, "takip eden finansal krizden ötürü kapandılar".[27] Ama güçten düşen dijital harflerin alanında dolaşıma girmeyi başaramamaları, ölmekte olmaları ve parçalanmaları bu sayfaları ve kâğıtları devrimci işlevlerinden alıkoymadı, ne de modern bir biyopolitik devlette nostaljik, yeniden üretilebilir kapasitelerinin altını oydu.

Sonuçta eğer gazetelerin değeri yayılma kapasitelerine göre belirleniyorsa –trafiğin yaptığıyla aynı şey–, gazeteler de, ölü veya diri, her zaman aktiftirler, kopyalanabilirler ve yeniden üretilirler, her zaman için sokak tabelalarıyla aynı şekilde yaşayan djital mekanik-sembolik altyapının parçasıdırlar. Gazeteler iletişim kurmayı başaramadıkları için değil de hareket ya da çevrimi başaramadıkları için ölüyorlarsa, o halde gazeteler dolmuşlardan ya da anensefalik fötal cisimden hiç de farklı değillerdir. Harfler aslında daha iyi işler, anlam tanelenir ve onların üzerinden sıyrılırken, anlamsız devrimci ideolojinin kuru yatağına damlarken yeniden üretilirler ve daha büyük bir kuvvetle anımsarlar. Sonsuz çevrimlerinde hızlarını yitirirken, yeni bir cumhuriyetin düşünen yeni yurttaşlarınca dikkatle okunur ve özümsenir halde olduklarından daha fazla

26 *Age.*, 685.
27 *Age.*

sayısaldırlar kesinlikle. Bir başka deyişle, ister dolaşımda olmayı sürdürmüş ister hızı kesilmiş, gazetelere yayılan alfabeler işleyen diğer herhangi bir sembolle aynı şekilde yaşar ve düşünürler –ilettikleri mesajdan ötürü değil, ama yaptıkları iş sebebiyle ve nasıl kopyalandıklarından ötürü.

O halde, bahçenin ikinci dönemeci de göründü: ölü, atıllaşmış ve deveran halindeki harf derlemeleri, hem trafikte hem de dijital enformasyonda benzeştir. Değişim halindeki alfabeler, karmakarışık trafik sistemleri ve arızalanan algoritmik sistemler canı sıkılan tanrılarla aynı masaya oturabilirler, anımsayarak –ve yaşayarak.[28] Ne var ki şimdi soru, bu alfabetik atığın belirli, etkin belleğinin, dijital ve fiziksel alanlara, ormanlara ve sistemlere saçılmış deneyimlerin ve duyguların yeniden üretime ve yeniden üretici atığa tam olarak –yeniden embriyolara bakınız– bağlı olup olmadığıdır. Alfabeler için gerçekten biyopolitik yaşam söz konusu mudur ve bellek işlemleri gerçekten klasik biçimiyle yaşayan şeylerin yeniden üretimi gibi bir şey midir? Yüklü sorular –ve bahçenin bir kısmına bir adım daha.

Yazı reformuna dahil olmuş –Türk veya değil– hiç kimsenin harflerin tam olarak, devrimci bir bağlamda ne yapabileceğine dair (elbette ki fikirleri veya psikolojik ruh hallerini temsil etmek gibi gayet yavan şeyler yapmaları beklenmez) doğru dürüst bir fikri olmadığı göz önüne alındığında, "yaşarlar, yeniden üretilirler, düşünürler ve nostaljik belleğin tekrarlanan yüce tıkırtısını hissederler" demek verilebilecek herhangi bir cevap kadar iyi görünüyor. Ve, bu alfabetik devrimlerin içine işleyen fonetik mantık göz önüne alındığında, nispeten daha iyi cevaplardan biri de olabilir bu sahiden. Fonetik mantık alfabetik devrimci dönüşün işini kolaylaştıran makine yağı haline bir kez geldiğinde, yaşayan, düşünen, yeniden üretilen ve duygulanımsal deneyim-olmayanın kökünü durmadan tıklatan, esasında, hareket halindeki harflerin işinin zorunlu bir parçası haline gelir.

28 Ayrıca bkz. "Biyokütle enformasyonun devamlı olarak tekrar tekrar kopyalanan karmaşık moleküllerin içinde şifrelendiği küçücük damlalar içerir. Bu süreçte arızalar ortaya çıkar. Birçoğu son derece karmaşık cihazlar eliyle biyokütleden, genetik bellekten elenirler. Bu arızalara 'olanaksız mutasyonlar' denir. Birkaç arıza bu cihazlardan kaçabilir ve 'biyolojik evrim' denen şeyi oluştururlar. Her ne kadar iyimser atalarımız (ilerlemeye inananlar) biyokütle içinde yeni enformasyonun yaratılmasına izin verdiği için bu evrimsel değişimi olumlu buldularsa da, belleğin bakış açısından bu ciddi bir eksiklik olarak düşünülmelidir. Zira biyokütlenin güvenilir bir bellek olmadığını gösterir: enformasyonu muhafaza etmek yerine, onu 'işlemektedir'. Bu işlemin teknik projeler açısından bazı olası sonuçları bulunur. Gerekli enformasyonu biyokütle içinde tutma çabası olarak tanımlanabilecek genetik mühendisliğinin, orada depolanan enformasyonun iletim arızalarına maruz kalabileceğini hesaba katması gerekir." Vilém Flusser, "On Memory (Electronic or Otherwise)," *Leonardo* 23, S. 4 (1990): 397–399, 397.

Bütün on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl yazı reformcularına musallat olan genel ve sabit şekilde tanıdık bir sorun, örneğin –en azından fonetik amaçları olanlar için– soyut bir birim olarak insan sesinin üretebileceği sonsuz sayıda çeşitlemeyi belirli işaretlerin (veya nesnelerin) sınırlı bir derlemesiyle temsil etmeye çalışmanın yarattığı paradokstu. Burada garip biçimde (belki de –safınızı seçin) bu paradokstaki belirli olanın sorunu sembollere (harflere) bağlanmıştır, soyut olandaki sorun maddi olması beklenen sese dahilken. Daha az tuhaf biçimde, eşitsizliğin insan tarafında tekil, anlatıcı sesin biricikliği dururken, eşitsizliğin insan-olmayan tarafı yatay ve belirli şeylerden (tekrar, harflerden) oluşuyordu. Bu nedenle, bu engeller için kesin çözüm yüksek matematiğin (veya, açık ki kümeler kuramı ve sırayla Chrostowska'nın ve Baudrillard'ın nostaljisinin) gerektirdiğinden daha az aritmetik (x harfi = y sesi) gerektiren bir sorunu ileri sürüyordu: Dakika başı değişen seslere ilelebet uyum sağlayacak eşleşmeler beklenti halindeki kamuoyuna sunulurken belirli sembollerden oluşan bir küme zorunlu olarak (kapalı, küçük, sınırlı, algoritmik veya sayısal) sonsuzluğa eğilimliydi, sınır oradaydı. Bir başka deyişle semboller, rahat, kapalı kümeleri içinde, asla ulaşılmayan dışsal sınırlarla birlikte, kendi içlerinde kopyalanmaya ve yeniden üretilmeye dönük talihsiz bir eğilim taşıyorlardı.

Yine de Türk dilbilimciler, yegâne rasyonel, devrimci harfin Türkçe iletişim kuran bir Türkün ürettiği tekil bir sesin yakalaması zor birebir karşılığında (rasyonel sayılar için çok fazla iş) bulunan harf olduğu hususunda kararlıydılar. Ve sonra, bu nedenle, düzgün, devrimci bir alfabe seslendirilmiş bir insan etkileşimine fonetik olarak yardımcı olmak gibi basit, doğrudan (bir çizgi gibi, asla bölünmemiş, sonsuzca uzayan) bir görevi üstlenecekti.[29] Cumhuriyetçi devrimciler, harflerin daha gerçek ya da maddi bir insani dilsel süreç olduğuna inandıkları şeyin sembolik işaretleri olarak iş görmesini istiyorlardı. Basit bir süreç olacaktı bu.

Ve böylece, sonuç olarak, geliştirdikleri reform mantığı, irrasyonel, karmaşık, bitimsiz, Mobius şeritleri misali yinelemeler ve genleşmeyle, on dört yaşında birinden kalmış 1990'lar dönemi bir masaüstünde hâlâ harıl harıl çalışan en serbest form fraktal üretici programla rekabet halindeydi. Burada sınır noktasını aklınızda tutun (göz önünde olamayacağına göre, açık ki – yaparken yok olan, embriyolarla paralel, salonun karanlık boşluklarına: bir harfler kümesinin Türk (veya diğer) toplumsal ve siyasal mühendislerin onlara

29 *İmlâ Lûgati* (Istanbul: Devlet Matbaası, 1928) [hazırlayan Dil Encümeni], vi.

tanıştırdığı fonetik adına devrimde rol oynayabilmesi için bu harflerin fonetik niteliği *henüz mevcut değildi*. Devrimci anda, hiçbir temsili veya anlatımsal harf bulunamazdı –ancak gelecekteki bir fonetik rasyonalite adına, sınır noktasına doğru hareketli veya öyle işleyen kelimeler olabilirdi. Bir diğer ifadeyle, fonetiği devrimci mantıkla birleştirmek, harfleri tekrarlayan, yeniden üretilen, enformasyonu içine katan, sonsuzca işleyen, dar sayısal veya algoritmik dizilere dönüştürdü –ve asla, aynı Buffon'un mikroskopik hayvanları ve dinamik yeniden-üretici ilgi bulutları gibi, huzura ermediler.

Türkiye dışındaki dilbilimciler çok daha büyük hayal kırıklıklarıyla sakin, berrak, geliştirilmiş bir değer yitimi, ölüm ve uyumdan çılgınca çıkıp çoğalan korkunç derecede verimli alfabetik sembollerle boğuşuyorlardı. Ve sonra bu dilbilimciler ayrıca, hurdalaşmış, atıllaşmış yazının tabutun kapağına hâlâ sertçe vuran –sonsuzluğa ve sıfıra doğru coşkuyla işleyen– yinelemeli niteliklerine karşı tekrar ve tekrar hamle etmek durumundaydılar. Dilbilimci C.R. Lepsius örneğin –Harf Devrimi'ni gerçekleştiren Türk dilbilimcilerin etkili bir öncüsüydü–[30] yazdıklarının çoğunu ıslah etmeye çalıştığı harf sistemlerinin uyumsuz, nedensiz üretici ve yeniden-üretici kapasitelerine ayırmıştı. Kendi ileri sürdüğü Standart Alfabe zaten muazzamdı –çağdaşları tarafından pratik uygulama bakımından fazla hantal bulunarak gözardı edilmişti.[31] Ama meslek-

30 Sonradan Türk politikalarını etkileyecek olan Arnavut alfabe reformuna dair Trix'in yazdığı gibi: "Sami Bey'in Arnavutça için Latin-esaslı bir alfabe önerisini, onun, sonradan Uluslararası Fonetik Alfabe'nin (1888) de öncüsü olan (1855, 1863) Alman Mısırbilimci ve dilbilimci Richard Lepsius'un Latin-esaslı Standart Alfabe'sine aşinalığına bağlıyorum. Sami Bey, Lepsius'un çalışmalarından, Yeni Ahit'i (1872) Lepsius'un sistemini kullanarak Kuzey Geg lehçesine çeviren Arnavut dilbilimci Konstantin Kristoforidhi'yle ahbaplığı üzerinden haberdardı. 180'den fazla sembol içeren ve en az 200 yazı biçimini gerektiren Lepsius'un Standart Alfabe'si, dünyadaki herhangi bir dilin ses dizimini Avrupa harfleriyle temsil etmek için sistematik bir yol temin etmek üzere tasarlanmıştı. Fazla sayıda aksan ve alışılmamış sembollerin matbaa için aşırı maliyetli olması anlamında tamamen kullanışsızdı, fakat dilbilimsel açıdan betimleyiciydi. Sami Bey Lepsius'un sembollerinden ancak bazılarını benimsedi, ama Kristoforidhi'nin Lepsius'un sistemini Arnavutça için kullanışı yazının ses dizimiyle dilbilimsel açıdan uyumu bakımından yüksek bir standart getiriyordu, Sami Bey de sonradan İstanbul alfabesinde bunu takip etti." Frances Trix, "The Stamboul Alphabet of Shemseddin Sami Bey: Precursor to Turkish Script Reform," *International Journal of Middle East Studies* 31 (1999): 255–272, 258. Ayrıca bkz: "1863 gibi erken bir tarihte, Azeri oyun yazarı Ahunzade Mirza Fethali, İstanbul'da, Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'de, Türkçe için bir Latin ortografisi teklifi sunmuştu. Ahunzade'nin önerisinden daha az bilinse de Osmanlı yazı reformunda ikinci bir olay, 1879'da, İstanbul'daki Cemiyet-i İlmiye-i Arnavudiye'nin pek çok eski üyesinin Arnavutça için Latin-esaslı bir alfabeyi benimsemeleriydi. Bu 'İstanbul Alfabesi' Şemseddin Sami Bey tarafından tasarlanmıştı, ve Ahunzade'nin önerisinin aksine, hemen kabul görmüş ve sonradan Bükreş ve Sofya'daki Arnavut basını tarafından benimsenmişti, buradan da hâlâ Osmanlı yönetimi altında bulunan güney ve orta Arnavutluk diyarlarına yayılmıştı." *Age.*, s. 255.

31 *Age.*, s. 258.

taşlarının Lepsius'un neyle mücadele ettiğine, yirminci yüzyıl sonu bilimkurgusunun ve sinemasının sürekli çoğalan canavarlarının onun on dokuzuncu yüzyıl ortası kesinliklerine musallat olmak için nasıl geriye kaçtığına dair hiçbir fikri yoktu; sadece Türk alfabe reformunun değil, başka devletlerdeki alfabe değişimlerinin[32] mantığının da merkezinde duran fonetik basitliği savunuşu, acımasız bir biçimde, içinde yaşam, ölüm, düşünce, yeniden-üretim ve belleğin keyifle birbirinin üzerine kapandığı, uzay gemisinin kapısını (tabutu boşverin) mühürlü ve kapalı tutma girişimlerini alaya aldıkları yeniden-üretilen bir kargaşa ortamını tasvir ediyordu.

Ne var ki Lepsius, yine de hâlâ basit, temsiliyet görevini üstlenen, –geniş tutulsa da– sınırlı kümelerin parçası olan harflerin savunucusu olarak okunuyor. Metinlerindeki harfler durağan işaretlerdir ve işaretten başka bir şey değillerdir. Konuşulan insan dilinin türevleridirler.[33] Bununla birlikte, biri arkasını döndüğünde işaretlerin ne yapabileceğine ne ölçüde izin verdiğini yakından izlerseniz, yaşayan veriler olarak harflerin de savunucusudur –çılgınca, yeniden-üretilen bilimkurgu bilinciyle aynı veritabanında erken, ilkel bir çeşitlemedir. Lepsius, örneğin, önerdiği alfabenin "bilimde şimdiye kadar kullanılagelen yazımı fizyoloji kanunlarıyla daha kesin bir uyuma getireceği ve onu pratik amaçlara uyarlayacağı" iddiasını ayrıntılarıyla geliştirir.[34] Buradan alarak, – "Asya'nın en büyük iki alfabetik sistemi dahil"– mevcut bütün alfabelerin kendi alfabesinde "içerilebileceği" gerçeğinin bu sonuçları uygulama girişimlerini hem "haklı çıkardığını" hem de bunu "talep ettiğini" ısrarla savundu.[35] Dahası, vardığı sonuç şuydu ki, Standart Alfabe'yi alfabe hiç mevcut olmamış yerlerde uygulamaya koymak daha da aciliyet gerektiren

32 *Age*.

33 Örneğin, "ihtiyaç duyulanı basit cümlelerle ifade eder, ve ana ilke olarak, *herhangi bir dilin yazımının farklı sesler için asla aynı harfler, aynı ses için de farklı harfler kullanmaması gerektiğini ortaya koyar*". C. R. Lepsius, *Standard Alphabet for Reducing Unwritten Languages and Foreign Graphic Systems to a Uniform Orthography in European Letters* (Londra: Williams and Norgate, 1863), 31, italikler orijinal metinden.

34 "Üçüncü öneri yazar hakkındaydı ve onun da tek gayesi, bilimde şimdiye dek kullanılagelen ortografiyi fizyoloji kanunlarıyla daha kesin bir uyuma kavuşturmak ve bunu pratik amaçlara uyarlamaktı. Toplantıların amacı, bağlayıcı addedilmesi gereken sonuçlara varmaktan ziyade, müstakbel tartışmalar ve incelemeler için sorular hazırlamaktı. Önerilen alfabenin üzerinde yükseldiği sesbilimin fizyolojik sisteminin mükemmele mümkün olduğunca yakın olduğu teslim edilmeliydi", *age*., 45.

35 "Fizyolojik ilkeler üzerine bina edilmiş, dilbilimin bütün gereksinimlerine cevap verebilen ve Asya'nın en büyük iki alfabetik sisteminin içerdiği bütün sesleri kapsayan bir alfabeyi oluşturmak mümkün hale gelmişti. Tek başına bu ihtimal bile, hedefe ulaşmak için yeni bir denemeyi haklı kılıyor, esasen bunu talep ediyordu", *age*., s. 39.

bir işti: "bir kere bilinir olan seslere" diyordu Lepsius kasti bir sadelik içinde, "işaretler kolaylıkla uygulanabilir".[36]

Ve böylece, en iyi halde, en ciddi dinamikleri içinde, Lepsius'un anlattığı bu hikâye, halihazırda, burada, iş başındaki sınırlı, işlevsel alfabetik algoritmanın hikâyesidir. Birinci durumda Lepsius, mevcut "Asyalı" sembollerin yerini alacak her şeyi kuşatıcı semboller kümesinin saf potansiyelinin bu yeniden-üretim ve değiştirim süreci için bir ilk adıma ihtiyaç duyduğunu tartışır. Fonetik mantık ve fonetik rasyonalite değişen, görünür olan, görüntüden kaybolan ve tekrar düzenlenen semboller gerektirmektedir. İkinci durumda, boş bir alfabetik kümenin varlığında, sembolleri oluşturmaya başlayabilecek sayısal süreç için gereken vakum, aynı eğlenenlerin çığlıkları gibi, kümeyi dikkatle, akılla doldurabilir. Her ne kadar ilki ikincisinden daha karmaşık olsa da, her iki süreç de sınırlı, işlevsel ve gerçekten de sayısaldır. Garip biçimde işlek bir uzay istasyonunu da çağrıştırmaz, şimdi artık yeniden-üretim deliliğinin uzay boşluğuna doğru sessizce, nostalji içinde sürüklenen, patlamış, dağılmış bir uzay gemisi vagonundan daha fazlası değildir.

Yine de bekleyin bir dakika. Bunları ve Standart Alfabesinin potansiyel çalışmasından benzer örnekleri sunduktan sonra Lepsius, farklı bir veri-güdümlü süreci harekete geçirir. Özgül bitimleri veya hedefleriyle bu işlevsel algoritmalara ek olarak Lepsius, Leuckart'ın (veya Lovecraft'ın)[37] dünyasıyla daha iyi bağdaşan alfabelerin, sonsuzca işlemeyi sürdürebilecek kopyalanan değişimlerden türeyen ve onlarla abad olan alfabelerin mevcudiyetini ima eder –ve bu yüzden, işlevsiz kalarak, düşünmeye ve anımsamaya ve duygulanmaya ve kendi içlerinde anlam taşımaya başlayan alfabelerdir bunlar. İlk olarak örneğin, Lepsius yaptığı işe bağlı olarak kendi uysal, terbiyeli alfabesinin de kendi kendine büyüyebileceğini ve küçülebileceğini, sadeleşebileceğini veya

36 "Yazısı olmayan diller, o dili konuşan insanlar tarafından oluşturulmuş özgün bir alfabenin kıymetli kılavuzluğundan yoksun halde her bir sesin doğru telaffuzunu belirlemekteki zorluğu taşıyabilirler ancak", *age*., s. 89.

37 "Bu üçüncü türden hayat, Lovecraft'ın sık kullandığı tabiriyle 'adsız şey', bugünkü yaşam konsepti için kullanılan bir paradigmadır. Yaşam konsepti, en indirgemeci biyolojik görüşten en açık-uçlu etik veya varoluşsal görüşe kadar, hayli kapsayıcıdır. Yaşam için getirilen tanımlar ve kıstaslar verili olduğunda, bunlar dahi tashihe ve düzeltiye konu olur. Yaşam söz konusu olduğunda ana problemin, bunun mümkün olup olmadığı bir yana, tanımla ilgisi bulunmadığını, ama tam da yaşamın esnekliğiyle, yaşıyor olduğuna hükmedilen farklı fenomenlerle ilişki kurmak üzere konsepte başvurduğumuz bütün değişik hallerde kendini gösteren, biçim değiştiren niteliğiyle ilgisi olduğuna dair bir kanı mevcuttur –yaşamın telakki edildiği ve şekillendiği bütün farklı durumların, yaşamın kendi üzerine düşündüğü ve kendini şekillendirdiği sayısız yolun, hayatın ta kendisi olan bütün varoluş, direniş ve ısrar biçimlerinin esnekliği." Eugene Thacker, *After Life* (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 3–4.

genişleyebileceğini belirtir.[38] Bir başka deyişle kendi alfabesi sadece bir semboller kümesi değildir. Aynı zamanda yeniden-üretilen ve bilişimsel süreçlerin bir kümesidir –girdi değişince o da değişir. Böylelikle, kendi alfabesi, en azından, sadece değişen girdiyle birlikte değişmekle kalmayan, ama bu değişen girdiyle birlikte patolojiye eğilim gösteren, daha az işlevli, daha yabani, daha dağınık ve işlenmemiş başka alfabelerin olasılığını temsil eder.

Ünsüzler, ünlü harfler ve semboller arasındaki ilişki, örneğin, –onun çalışmalarından etkilenenlerle beraber– Lepsius'a göre, özellikle de, bir alfabetik sistemi tam olarak bir arızaya,[39] bir sayısal hataya veya sadistik bir peri masalından çıkmış gibi sürekli büyüyen ve yükselen verimli, dikenli bir bahçeye çevirebilecek bir ilişkidir. Bir başka deyişle, tek ses - tek sembol kuralının aşikâr basitliği, dijital değişimin veya üretici yenilemenin tam ortasındaki bir alfabenin tuhaf biçimde embriyonik bir kazanın yanında farklı olarak sayısal bir kaza da geçirebileceği tehlikeli bir durumu tetikleyebilir –alfabetik sembollerin insan konuşmasının sesleriyle herhangi bir benzeşime girmeyi kestiği ve bunun yerine kendi sonsuz, çevresel ortamlarında düşündükleri, yeniden-üretildikleri ve anımsadıkları bir kaza.

38 "Farklı dillere uyarlandığında genel alfabenin, genişlemek kadar, sadeleşmeye de yatkın olması gerektiği yukarıda zikredilmişti." Lepsius, *Standard Alphabet*, 79.

39 "Formel dillerin 'soğukça' otomatikleşmiş doğrusallığını aksatma kapasiteleriyle" diye yazıyordu Parisi ve Portanova, dijital kazalar "algoritmaların neredeyse 'yaşam kazandığı' bir boyutu algılamak bakımından bize cesaret verirler." Luciana Parisi ve Stamatia Portanova, "Soft Thought /in architecture and choreography)", *Computational Culture* 1 (Kasım 2011), 2. Ek olarak, "dijital algoritmalar otonom, kavramsal düşünce biçimleridir, ikili kodlar halinde düzenlenen ve hissetme ya da algılamayla karıştırılmaması gereken bir duygu biçimi. Nümerik işlem daima bir duygudur, veriyi hissetmenin aynı anda fiziksel ve kavramsal bir biçimidir, donanım-yazılım makinesinin asıl işlemleri açısından fiziksel, rakamların sanallıklar veya potansiyeller olarak anlaşılması bakımından kavramsal." *Age.*, s. 4. Bir başka deyişle algoritmalar "sadece edimler ya da pragmatik işlevler değil, ama aynı zamanda … edimlerin askıya alınışı ya da tefekkür biçimleridir." *Age.*, s. 17. Algoritmalar hata yaptığında, "ölçümlemenin sınırı"na dayandıklarında, "sınırsız sayıda veri"yi ve "hesaplanamaz boyutta enformasyonu" işlemekten ziyade, *sezmeye* başlarlar. Böylece algoritmalar sadece edimler veya pragmatik işlevler değil, ama aynı zamanda, Deleuze'ün söyleyebileceği gibi, edimlerin askıya alınışı ya da bu sonsuzluk üzerine tefekkür biçimleridir. Bu askıya alma halleri algoritmaların ikili birim düzeni sürecinde karşılaştığı sonsuz kesintilere tekabül eder, ki bunlar daima kendi kesin dizilimlerinin peşinde olan hesaplanamaz boyutlarda verinin kavranışı veya bunların esiridirler. Bu tefekkür biçimlerinin sistemin işlemsel fonksiyonlarına içkin arızalar olarak göründüğü ileri sürülebilir. Esasen, algoritmaların sınırsız miktarda veriye dair taşıdığı kavramsal tefekkür dijital işlemi engellemediği gibi, hatta onun oluşmasını sağlar. Bir başka deyişle, algoritmalar işlem fonksiyonlarını yürütürken, aynı zamanda ölçümlemenin altında yatana ilişkin kavramsal birer anlayıştırlar: sonsuz sayıda rastgele (sıkıştırılabilir-olamayan) veri. Bu anlamda algoritmalar tefekkür biçimleri, hesaplanamaz boyutta enformasyonun kavramsal algılanışıdır. Böylesi askıya alınma hallerinin blokajlara yol açmadığını, fakat algoritmik düşünceye dair soyut tutkuları ya da fikirlerin gerçek sayısal olaylara dahil olduğu yolları oluşturduklarını yeniden belirtmek önemlidir." *Age.*, s. 17.

Antik İbrani alfabesinin ünlü harfler karşısında hecesel karakterine dair on dokuzuncu yüzyıl tartşmalarında örneğin, Lepsius bu potansiyel problemi bayraklaştırır –bu bayrakla akışkan bataklığın içine yavaşça süzülmek yerine neredeyse hemen batmış, iz bırakmadan yitmiş, daha arkasını dönmeden ucu görünmez olmuştur. İbrani alfabesinin sonraki hecesel (yani, ünlü harfler için sembollerin eksik kaldığı) tercümeleri tartışırken bunun yanlış olduğunu belirtiyordu Lepsius, öncelikle "hecesel bir alfabe mucitleri için son derece soyut bir sesçil prensibi varsayacaktır", ve ikincisi, "anlaşılır" yazı adına "başat ve en etkili ünlü harfler için yazılı işaretler" gerekecektir.[40] Lepsius, erken dönem İbrani alfabesinin –hem ünlü hem ünsüz harfler için ayrı işaretlerle– hecesel alfabe halinde başlamış olması gerektiği ve ancak sonra ünsüz ağırlıklı bir niteliğe büründüğü sonucuna varıyor.[41]

Kuvvetten düşmüş veya çökmüş bir antik Asya sisteminin saflığını veya "anlaşılırlığını" restore etme çabası, Lepsius'u, bir iğnenin ucunda sallanan keskin, düzgünce dizilmiş etiketle tamamlanarak, problematikleşmiş uygarlık farklarına bakan on dokuzuncu yüzyıl Avrupa akademisyenleri arasına yerleştiriyor. Bu yol çok çiğnenmiştir; bir el sallayın, ama yönünüzü başka bir tarafa çevirin. Arkanızı döndüğünüz anda, farklı bir kötü koku ve çürümüşlükle burun buruna geleceksiniz. Bu koku, her ne kadar tecrübe edilmemiş (aman örtüsünü kaldırmayın) emperyal varsayımlardan türemiş olabilirse de, –çeşitli yollarla, bir dizi nüanslı, balçıklı tonlarda– Şakir'in[42] aynı şekilde insani olandan daha düşük, uygarlık açısından sorgulanabilir, doğada çözünen fötal cismini hatırlatan bir kokudur. Filigran gibi, nostaljik, karışık otlarla dolu kırlar gibi (Darwin'in başının hemen tepesi ufuk çizgisinde göründü), içinde ne varsa durağanlaşan bir çürümedir bu. Bu çözülmüş sistem, aslında, ölü halinde, karikatürleştirilmiş bir hayat ve sağlıkta olabileceğinden çok daha dinamiktir. İbrani alfabesindeki varsayılan değişimi çürüme olarak nitelesin veya nitelemesin, nihayetinde, Lepsius hâlâ –Şakir'in ölü embriyonik cisim hakkında yazdığı gibi– alfabelerin statik olmadığı varsayımıyla yazar. Bu değişim entelektüel veya biyolojik değil de aşamalı ve jeolojik olsa da, yer değişirler, dönüşürler, düşünürler ve yeniden üretilirler.

İkincisi, ve gün yüzüne çıkmamış arşivlerin ve yanlış anlaşılmış eşyanın nostaljik bekçisinin umutsuzluğuna ses vererek, Lepsius'un ünsüzlerden olu-

40 Lepsius, *Standard Alphabet*, 175.
41 *Age.*
42 Bahaeddin Şakir, *Tıp Kanunu Dersleri*, (İstanbul: Mekteb-i Tıbbiye-yi Askeriye Matbaası, 1908.

şan alfabeye yönelik ilk eleştirisi bu tür alfabelerin "fazlasıyla soyut" olduğudur. Bu tür bir alfabede semboller insan sözünün (alfabenin burada tersyüz edilen ve yeniden ileri sürülen klasik fonetik problemi) belirli oluşumlarından çözünmüştür. Ve, netice olarak, ünsüz harflerden oluşan alfabelerin içinde ikamet eden bu harfler gizlice, mızmızlanarak başka, sesçil-olmayan bir işe yatkınlık kazanırlar –bu yüzden de, insan konuşmalarının sesleri sonsuz çeşitliliğiyle çoğalsa da, belirli objelerin bir kümesi olarak, daima küçülmek tehdidi altındadırlar.[43] Lepsius'un evreninde işlevsel alfabetik süreci tanımlayan insan sesiyle sembol arasındaki birebir benzeşim, bu örnekte, ses ve sembol arasında tersine çevrilmiş bir ilişkiyle işlevsizleşmiş bir alfabeyle değiştirilmiştir. Sesler çıkarıldıkça, semboller sıfıra doğru yönelirler –sayısal değilse öznel olarak, neredeyse yeniden-üretilen bir sonsuzluk kadar korkutucu bir ölüm.

Dahası, ve normal olarak, Lepsius'un buzullar gibi aşınan, ayrışan, ufalanan İbrani alfabesine atfettiği bu sorun aynı zamanda –Türk devrimciler için olduğu kadar Türk gözlemciler için de– Arap harfleriyle yazılan Türkçeye de musallat olmuştur: Türkçe, ünsüzlerden yana zayıf, ama ünlülerden yana zengin olması beklenen bu dil, Arapçayla, ünlülerden yana zayıf, ama ünsüzlerden yana zengin bu alfabeyle yüzyıllardır yanlış temsil edilmektedir.[44] Seslerin ve sembollerin böylesine aşikâr uyumsuzluğu Osmanlıca yazımı –bu on dokuzuncu yüzyıl yorumcularının deyişiyle– bir "heves" meselesi haline getiren bir durum yaratmıştır –"480'in üzerinde tipografik karakter" gerektiren baskı esnasında devasa teknik ve finansal engellerle karşılaşılmaktadır.[45]

43 Karşıt bir görüş ve tam bir uyuşma arzusu için bkz: "Johnson ve seyahat arkadaşları Kuzey İskoçya'ya, 'kendi tarihi hakkında konuşkan' olan bu beldeye vardılar. Onlarla bin yılı kat eden bir bellekle konuştu ve asla dili sürçmedi, seyahat yazılarına mutlaka esin vermesi gereken bir gerçeklik standardıyla söz söyledi. Taş üzerine yazılan yazının dili saf bir dildi, kastettiğini vurgulayan ve böylece ifadenin insan söylemini tahrif edişiyle oluşan anlamın ihanetine karşı dayanıklı. Bu doğal dil kendini gerçekleştiren bir otoriteye sahipti ve bu, Sözlük'teki –İngiliz dilinin kendi içindeki anıtları– alıntılarla taklit edildi, o esnada bunlar bağlam ve referanstan arınıyorlardı ve sadece kendilerini temsil etmeye başlıyorlardı, italik harfleri getirmeleriyle aynı sıralarda görünütü modunun tamlığını ve kapalılığını kuşanıyorlardı. Dönemin otantiklik peşindeki şairleri, taş üzerine yazıyı, turizm ve harabelere gösterilen ilginin esinlendirdiği yeni işaret sistemiyle de bağı bulunan temsiliyet biçimleriyle aynı süreklilik içine yerleştirdiler. Bu sistemler, bu medyumu popüler kılanlardan birinin ilan ettiği üzere, 'hislerini ciddiye alan seyyahın özgür, özgün ve ani ilhamlarını tespit etmek üzere' icat edilen litografiye (doğru adıyla, kaya yazısına), 'hassas delinatör'e ve 'camera-obscura'ya aitti." Deidre Lynch, "'Beating the Track of the Alphabet': Samuel Johnson, Tourism, and the ABCs of Modern Authority," *ELH* 57, S. 2 (Yaz 1990): 357–405, 385–386.

44 Caymaz ve Szurek, "La Révolution au pied de la lettre," para. 7.

45 *Age*.

Ya da, Frances Trix'in Arnavut ve Türk alfabelerini karşılaştırarak ortaya koyduğu gibi, Arap harfleriyle yazılan Türkçeyi simgeleyen ses ve harf arasındaki "çoklu denkleşim" "Osmanlı Türkçesi alfabesine yönelik temel bir eleştiriyi barındırıyordu".[46] Fonetik basitliğin alfabe reformunu yürütecek yegâne motor olduğu fikrini tartışmaya açan Trix,[47] Osmanlı yazı sisteminde "tek bir harfin birçok ses birimini temsil edebildiğine" dikkat çekerken, aynı esnada, "birçok harf tek bir ses birimi için bir araya gelebilirdi".[48] Arap harfleriyle yazılan Türkçenin sorunu, o halde, –on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyıl yorumcularına göre– dijital veya algoritmik serbestliğiyle, "eşitleri" ellerinde hiçbir şey olmadan ortada bırakmasıydı.[49] Bu türden bir alfabetik sistemde

46 Trix, "The Stamboul Alphabet of Shemseddin Sami Bey," 260.

47 "Tarihsel olarak Arnavutçayı yazıya dökmek için kullanılan alfabeleri zikretmek ilginç olur: Hint-Avrupa Farsçasında bulunan ses birimleri için kullanılan sembollerle zenginleştirilmiş Arap alfabesi, en az sayıda yazı birimini gerektiriyordu (yedi); Yunanca daha fazla yazı birimi gerektirirken (on bir) Roma alfabesi Arnavutçayı temsil için en fazla sayıda ek yazı birimi (on iki) gerektiriyordu. Açıktır ki, Yunan veya Arap yazısı yerine Roma yazısının tercih edilmesinde basitçe sesçil temsiliyet asli kıstas değildi." *Age.*, s. 258.

48 *Age.*, s. 260.

49 Bu iddia "algoritmik politika" üzerine daha geniş bir çalışmaya dayanmaktadır ki burada açıklamak yararlı olacak. Hem algoritmaların hem de politikanın ifade etmekten –işlemleri tanımlayan kurallardan– ziyade eylemekle ilgili olduğu fikri tarihsel ve güncel politik düşüncenin büyük oranda temelini oluşturur. "Algoritmik politika" terimi bu nedenle aslında gereksiz bulunabilir. Ne var ki algoritmanın nümerik niteliği –algoritmanın tanımlayan veya ifade eden rakamlardan ziyade işlem gören rakamlar üzerinde ne dereceye kadar spesifik bir ilişki olacağı– politik kuramcıları ancak yakın zamanlarda ilgilendirmeye başladı. Shintaro Miyazaki'nin yazdığı üzere, "cebirsel işaret sisteminde a + b = c herhangi bir somut uygulamayla yükümlü olmayan sembolik bir soyut ifade iken, böylelikle a = c – b veya b = c – a haline dönüştürülebilir. a + b ⇒ c atamasının uygulaması geri alınabilir değildir. Ancak a + b değerleri transfer edilip c'ye atanırsa üzerine yazılabilir, başka bir değişkene atanabilir veya silinebilir." Miyazaki, "Algorythmics: Understanding Microtemporality in Computational Cultures," *Computational Culture* 2 (2011): 3. Türk alfabe reformu boyunca vuku bulan algoritmanın bu nümerik niteliğidir. Algoritmik politikaya ilişkin bu kısa giriş, bu yüzden, öncelikle algoritmik politikaya bir rakam sorunu olarak eğilecek ve ikinci olarak, algoritmik politika üzerinde sayısal olarak yapılan değişimlerin içerimlerini araştıracak. Miyazaki daha sonra "Algo*ritmik"* fikrini, modern algoritmalar ve modern programlama için temel teşkil eden Hint-Arap nümerik sisteminin Avrupa matematiğini ortaçağ ve erken modern dönem boyunca belirleyen Yunan ve Roma nümerik sistemlerinden büyük oranda farklılaştığı düşüncesini geliştirir. Yunan ve Roma sistemleri "on rakamının katları için bir yertutucu olarak sıfır sayısı kavramı"ndan kaçınmakla kalmıyor, ayrıca "Yunanlar çoğunlukla şekillerle, çizgilerle, yüzeylerle ve başka şeylerle hesap yapıyordu… rakamlarla değil". *Age.*, s. 9. Sonuç olarak "geometri" Yunanlar için "aritmetikten daha önemliydi", halbuki Hint-Arap algoritmik sisteminde "konumsal sayıları değiştirmek, silmek ve eklemek hesaplamanın başlıca işlemi haline gelmişti". *Age.* Miyazaki bu algoritmik hesap yönteminin maddiliğini vurgulayarak devam ediyor, "uzun bir süre 'algorizm'in kum, mum ve kâğıt gibi malzemeler üzerine kazınan yazılı basit aritmetik uygulamasının adım adım ilerleyen belirli bir metodu olduğunu" belirtiyor –ifade gücüne karşılık "teknisite"si ve yine, "temel işlemlerin on haneli değil, iki (0 veya 1) haneli konumsal sistemden türediği ve sonra bunların değiştiği, eklendiği, silindiği ve taşındığı" çağdaş programlamayla ilişkisi. *Age.*, s. 2. Uzamsal açıdan ayrıcalıklı konu, yani Hint-Arap matematiği, Miyazaki'ye göre, aynı zamanda

eşitlik söz konusu değildi ve çok az temsiliyet gözetiliyordu. Bunun yerine harfler kendi kendilerine eyleme geçiyorlardı, belirsiz, müstakbel bir hedefsizliğin yeniden üretimine doğru aralıksız, duraksız bir hareket halindeydiler. İster olanca kaprisleriyle her tarafa yayılarak imlayı geçersiz kılsınlar, ister –herhangi bir mantıksal mekanik sınırın ötesinde çoğalarak– dizgi aletlerini durma noktasına getirsinler, bu harfler yeniden-üretilen en böceksi tipleriyle uzaylıları ve yirminci yüzyıl ortalarının en dokunaklı biçimde yanlış anımsayan bilgisayarlarını utanca sürükleyecek bir veri yığını olarak işliyorlardı.

Ne var ki, gerçekten de bir iş görmek zorundaydılar, aşikâr fonetik irrasyonelliklerinin tadını çıkarırken değil ama, devrimciler sorunu çözme gayretine girişikleri ve, bir dönüşle, söz dinlemez yazıyı mekânda kıpırdayamaz hale getirirken. Arap harfleriyle yazılan Türkçe kontrolden çıkıp çoğalan veriler olarak alfabetik karakterlerin dijital tehdidini sergilemiş olabilir, ama bu harflere bir platform, bir alan, bir orman, içinde nedensiz bir coşkuyla ve gönençli, sağlam bir nostaljiyle tekrarlanıp kopyalanacakları bir yemek odası kazandıran bizzat yazıdaki değişimin kendisi olmuştu. Ya da, daha açıkçası: Sorun Arap harfleriyle yazılan Türkçede değildi. Evet, eski Osmanlı Türkçesi, yeni Cumhuriyet Türkçesine nazaran harflerin sesçil rasyonalite veya ilişkiden bağımsız olarak kendi başlarına eylebildiği ve eyleyeceği, düşüneceği, kopyalanacağı ihtimalini daha görünür kılıyordu. Ama yeniden-üretilebilir, nostaljik biyopolitika için esas kritik an Arap harflerinden Latin harflerine geçişte ortaya çıktı.

Kümelerin uyumsuzluğu sorunu sonsuz bir tekrar sorunu haline gelmişti.

işlemi de ifade üzerinde –iş gören sembolü iletişim kuran sembol üzerinde– ayrıcalıklı kılmıştır. Miyazaki'yi takip edersek,–Yunan değil de Hint-Arap matematiğinden türemiş görünen– algoritmik *politika*, en iyi şekilde, uzamdan ziyade sembollerle ilgilenen bir politika gibi tarif edilebilir. Dahası, algoritmik politikayı ilgilendiren semboller, değişirken, görünür olurken, kaybolurken veya hareketlenirken veya konu olarak *işlem gören* sembollerdir. Sayılara dönüşen ya da sembollerle *ifade edilebilen* maddi veya uzamsal ilişkiler, kendileri maddi olan sayılar ve sembollere nazaran algoritmik politika için daha az önemlidir. Sayılar daha gerçek veya daha doğru bir uzamsal evreni ifade etmek için kullanışlı bir yol değildir. Bunun yerine, sayıların işlemi, uzam olmadan ve ifade olmadan, maddi evreni oluştururlar. Algoritmik politika, bu nedenle, özellikle, değişmeyi, eklenmeyi ve silinmeyi bırakmış, uzamsal olmayan ve ama yine de maddi ortamların politikasıdır. Bu ortamlardaki işlevsellik uzamsal olmaktan ziyade nümerik, anlatımcı veya iletişimsel olmaktan ziyade işlemseldir. Ve gerçekten de, Miyazaki'nin ifade ettiği gibi, "çağdaş bir algo*ritmik* düzenleme" –ki burada "düzenleme" "sadece bir ağ değil, aynı zamanda ağın içinde gelişen edimlerdir"– "hâlâ fiziki sinyallerin zamanı ayarlanmış ve denetlenen gönderimleri, alımları, saklanması ve işlem görmesi üzerine kuruludur". *Age*., s. 8, 9. Algoritmik politik "uzam" bu nedenle asla bir uzam değildir. Edimlerin ve sembollerin bir derlemesi, fiziki sinyallerin ve sayıların bir ortamıdır. Dolayısıyla, belki daha provokatif bir biçimde, algoritmik politik yapı içindeki, ağ içinde eşzamanlı hareket eden, eyleyen, eylemeyen, işlev kazanan ve işlevi kesilen düzenleme içindeki anahtar politik figür, zorunlu olarak algoritmanın kendisi haline gelir.

Çokdeğerli bir sistemden –bir sınır noktasına kadar– saf, tekil bir eşitlik yaratacak bir sisteme geçiş alfabeye düşünen bir sistem olarak özgür bir irade bahşetti. Ve bu süreçler boyunca, akıcı, hiç delinmemiş, soyut anlatı ve belirli, ayrışmış nesnelerin derlemesi arasındaki boşlukta, sembollerin insanın dilsel seslerinden bağımsız olarak tefekküre dalabileceği ve kopyalanabileceği nostaljik bir dünya ya da çevre mevcudiyete erdi. Sürecin bizzat kendisi sembollerin anımsayabileceği ve anılarını saklayabileceği, böyle de yaptıkları bir çevreyi mümkün kıldı. Bizzat Harf Devrimi harf dizilerine sembolik olarak mesele, makine ve enformasyon halinde sıfır noktasına kadar eylemelerine izin verdi –veya sonsuzluğa kadar, daha rahatlatıcı olacaksa.[50]

Ne var ki bu sonuç bahçeye uzanan yolda bir başka ani yeni dönemece ulaşıyor hemencecik: yazılı harflerin bitimsiz kümelerinin –ideal olarak detaylarıyla, hususi olarak belki de hiç tecrübe edilmemiş, ama yine de bastıran– nostaljik anıları neyi üretir veya muhafaza eder? Bir dizi yorumcu ve akademisyen bu soruna işaret ettiler ve belli belirsiz bir karakalemle ve solgun suluboyayla, anımsamanın belirgin şekilde alfabetik biçimi olarak görünen şeyin konturlarının eskizini çizmeye başladılar –devrimle sarmalanmış bir o kadar çağdaş yorumcu da, harf devrimiyle ateşlenen enformasyonel, kimyasal patlamayı zaptetmeye çalıştılar. Lepsius örneğin, bütün alfabelerin "köken"i "insan sesinin fizyolojisi" olduğuna ve "insan sesinin kendi doğal sınırları bulunduğuna, bunun ötesinde ses gelişimi mümkün olmadığına" göre, değişseler bile, alfabelerin zorunlu olarak zaptedilmeleri gerektiğinde ısrar eder: "Açık seslerin aşikâr sınırsızlığı sonsuz bir boyutta değil, daha ziyade, belirlenebilir

50 Kaza ânında gerçekleşen görünürde yararsız çalışma boyunca, dolayısıyla, sonsuz, rastlantısal yinelemeyi tanımlayan, anlamsız gibi görünen iş ve işlem boyunca, veriyi işleyen bilişimsel programlar sadece canlı değil, aynı zamanda politik, yeniden-üretici ve biyopolitiktir. Üretkenlikleri spesifik, belirlenmiş bir sonucun yararına değil, sonsuz olanın tefekkürünün bir biçimi olarak gerçekleşir. Varoluşları ve işleyişleri, açıktır ki, ancak kendileri içindir. Algoritmik politika bu nedenle algoritmayı anahtar politik figür saymakla kalmaz, algoritmanın varolduğunu, deneyim biriktirdiğini ve kendi namına düşündüğünü varsayar. Ya da, Parisi ve Portanova'nın vurguladığı gibi, algoritma ne "düşünen bir özne" ne de "düşünce nesnesi" olan sembolik bir işlemdir. "Soft Thought," 8. Whitehead'in çalışmasındaki çizimde, sayıların (buradaki harfler gibi) insan düşüncesinin ifadesi, insanların veya öznel zihinlerin matematik problemlerini ele almalarına yardımcı olan sembolik araçlar olmadıklarını, fakat bizzat kendilerinin düşünen makineler olduğu gösterilir: "sembolik işlemler… bizim için düşünür." *Age.* Bunun sonucu olarak, Parisi ve Portanova'nın bahsettiği türden bilişimsel veya enformasyonal politik bağlam içindeki (nümerik veya alfabetik) semboller, hem düşünen hem de düşünülen makinelerdir. Herhangi bir insan öznelliğinden veya sözdizimsel iletişimden veya ifadeden ayrı işleyen maddi düşünce biçimleridir. Yani bir politik aktivite olarak veri kümesi ve onu işleyen program, sorunun içinde yaşar ve deneyim kazanırken ve bütünüyle sembolik bir fiziki dünya üretirken beklenmeyecek şekilde, kaza sonucu duygulanır, düşünür ve eyler. Yaşamı, onu sıfıra ya da sonsuzluğa doğru hareketlendiren kazalar boyunca sürer.

sınırlar dahilinde, bitimsiz bir bölünebilirlik içinde meydana gelir." O halde Lepsius'a göre, eğer bitimsiz alfabe tekrarları kümenin sınırlarının ötesinde değil, kümenin içinde cereyan ediyorsa, bu tekrarlar hem kavranabilir hem de kontrol edilebilirdirler. İdare edilebilir bir sınırsızlık söz konusudur.[51]

Cumhuriyet Türkiye'sinin en az bir öncüsüne –Jön Türk hükümetinin Birinci Dünya Savaşı'ndan önce geliştirdiği "askeri yazı" denen yazı– temel teşkil eden mantık, Lepsius'un tasmasından sürekli saldığı, kısıtladığı ve iyi korunmuş Avrupalı araştırma sahasının her yanına pislettiği bu mantığa benzer. 1908 Osmanlı Meşrutiyet Devrimi'nin ardından Jön Türk hükümeti, mevcut Osmanlı Türkçesi alfabesinde reform arayışları için bir komisyon oluşturdu (Şakir başka şeylerle meşguldü). Bu komisyon, en başta matbaa makinelerini "her bir harf için üç ya da dört kalıpla uğraşmaktan" kurtarmak için Osmanlı Türkçesi (yani Arap) karakterlerin[52] bağlarının kaldırılmasını veya harflerin ayrışmalarını teklif etti.[53] 1913 yılında Osmanlı Harbiye Nazırı Enver Paşa, bu yazı biçimini Harbiye Nezareti içinde, önce telgraf için, sonra da "bakanlık içindeki bütün resmi yazışmalarda" geçerli kıldı.[54] Böylece bir kez daha burada da alfabe hem nakil hem de ölçümlemenin

51 "En önemli, ama aynı zamanda birbirinden en geniş şekilde ayrılmış, en çok tanınan iki dil grubunu kavrayabilecek bir genel sistem keşfi zaruri hale gelmişti. Ve açıktı ki böylesine kapsamlı bir sistem şimdiye dek önerilenlerden daha geniş bir temel gerektirecekti. Bu temelin, her ikisinin de vücut bulduğu ortak zeminde, yani insan sesinin fizyolojisinde, sadece yukarıda anılan iki dil grubunun değil, aynı zamanda dünyadaki bütün dillerin ortak zemini ve standardında bulunması gerekiyordu. İnsan sesinin doğal sınırları bulunur, bunun ötesinde bir ses geliştirmek mümkün değildir. Bu yüzden de, açık seslerin belirgin sonsuzluğu sınırsız bir kapsam dahilinde değil, daha ziyade devredilebilir limitler içinde, sonsuz bir bölünebilirlik halinde bulunur." Lepsius, *Standard Alphabet*, 38.

52 1908 devrimiyle İslah-ı Huruf Cemiyeti kurulmuştur, bu cemiyette Huruf-u Munfasılacılar'ın yaklaşımı ağır basmaktaydı: Bunların önerileri kelimelerin içerdikleri harflerin her birine bir matbaa harfi karşılık geleceek şekilde basılması yönündeydi. Birinci Dünya Savaşı sırasında Harbiye Nazırı Enver Paşa bu projeyi askeri yazışmalarda uygulamayı dener ve Ordu Elifbası'nı yayımlar. Başarısızlıkla sonuçlanan bu son girişim, Arap alfabesinde yapılmaya çalışılan son ciddi reform girişimidir. (Tekin 1984: 63–72)." Caymaz ve Szurek, "La Révolution au pied de la lettre," par. 9.

53 "Meşrutiyet devrinde, 1908-1919 arasında, değişimin şart olduğunu düşünen entelektüeller harflerin ayrı yazılması veya en azından öyle basılması, böylece öğrencilerin ve aynı şekilde mürettiplerin her bir harf için üç ya da dört formla uğraşmaktan kurtulabileceği üzerinde anlaşmışlardı." Lewis, *The Turkish Language Reform*, 28.

54 "Deneme süresi uzun tutulmuş tek proje Enver Paşa'nın 1913'ten itibaren, Harbiye Nezareti'ni de arkasına alarak, söylendiğine göre herhangi bir eleştiriyi bastıracak güç kullanımıyla desteklediği idi. Buradaki prensip harflerin sadece son biçimlerini yazmak ve bağ kullanmamaktı. Sesli harfler *elif, vav* ve *ye* harflerinin türlü biçimleriyle gösterilecekti. Sonuç iyi olmaktan uzaktı. Bu sistem *huruf-u munfasıla*, *hatt-ı cedid*, *Enverpas a yazısı* ve *ordu elifbası* gibi çeşitli adlarla tanındı. Esası itibariyle ordu telgraf memurlarının işini kolaylaştırmak niyetiyle getirilen bu yazının kullanımı bakanlık içindeki resmi yazışmalara kadar genişletilmişti." Lewis, *The Turkish Language Reform*, 29.

bir biçimi haline geldi. Telgraf onları değiştiren katalizör olarak zuhur etti ve bu değişimin altında yatan amaç, harflerin tekraren ayrışmasının ya da bölünmesinin harflerin tekraren uzatılması ya da genişlemesinden daha iyi denetim olanakları sunmasıydı.

Fakat nasıl ve neden Lepsius ve Enver Paşa gibi birbirinden çok farklı reformcular anlaşılması zor görünen bu noktaya temas ediyorlar –içsel bölünme dışsal genişlemenin yerini alırsa, alfabetik sonsuzluk sorunsalının belki de çözülebileceği fikrine? Neden bu birbirine benzemez kişiler için sınırların ötesinde genişleme değil de bir küme içinde bölünme daha arzulanır bir şeydi? Bu bilgilerden dışarı ne tür bir bellek sızabilir? Bu sorulara muhtemel bir cevap şu olabilir: Lepsius ve Enver Paşa gibi figürler bir alfabetik kümede sonsuzluğun görünüşteki yönetilebilirliğini –ve sonsuz alfabetik genişlemenin yönetilemezliğini– vurguladıkları zaman, üretici ya da yeniden-üretici olan harfler lehine konuşmuş oluyorlar, bu harfler illa anlaşılır olmadıklarında bile.[55] Bölünmüş harflerin potansiyel sınırsızlığının, embriyonun ince dilimlenmiş parçaları gibi, bir küme içinde iken, harflerin üretici-olmayan, anlaşılmaz sonsuzluğunun veya herhangi bir yeniden-üretici içeriğin sınırların veya çeperlerin ötesinde yapamayacağı bir şeyi yapabileceğini ileri sürüyorlar.

Ve bu harflerin yapabileceği şey, öyle görünüyor ki, anımsamak. Bir kümenin sınırları içinde çoğalırlarken, esasında bu harfler, kendileri için –ve bu arada insanlar için de– Pruchnic ve Lacey, aynı zamanda Boym tarafından bir Antik Yunan pratiği olarak tanımlanan nostaljik sayısal belleğin aşina fakat kendine özgü yok-mekânını yaratıyorlar. Belleği bir süreçler kümesine çeviriyorlar –fiziksel işaretleri veya sembolleri değiştirirken süregiden içeriği unutma eylemine. Bu harfler kendi kümelerinin içinde tekrarlanırken, göste-

55 Ya da, Parisi ve Portanova'nın farklı bir bağlamda belirttiği gibi, algoritmanın "içinde ve onu aşarak" işlem gördüğü sorun ne "kör" ("Soft Thought," 9) ne de "maddi organlar üzerinde ilerleyen genişletilmiş bir yazılım düşüncesidir… [Bunun yerine] tekrarlanan kalıplardan ve sorunun hesaplanışının kendisinden doğan bir düşünce biçimimiz, kısıtlı, sıralı ve somutlaştırılmış bir dünya kurarken doğayı tanımlamayan, ama onu üreten, düşünceye dair üretici veya yapılandırmacı bir fikrimiz mevcuttur. Hesaplama (veya 'hesap etme'), kısaca, düşüncenin, sorunun maddi alışkanlıklarının (tekrarlayan algoritmaların,) bütün organların yollarını bulmasına veya uzam-zaman içinde yönlendirilmesine izin veren yinelenen huyların sonucu olduğu bir yoldur. Fiziki organlar üzerinde ilerleyen genişletilmiş bir yazılım düşüncesi yerine, burada, yinelenen kalıplardan ve sorunun hesaplanışının kendisinden doğan, kısıtlı, sıralı ve somutlaştırılmış bir dünya kurarken doğayı tanımlamayan, ama onu üreten, düşünceye dair üretici ve yapılandırmacı bir fikir ileri süren bir düşünce biçimimiz vardır. Bu bakış açısına göre, ardışık algoritmaların doğrusal nedenselliği, düşüncenin uzam-zamanda bir şebekenin izini sürmekle aynı şey olduğunu gösterir." Parisi ve Portanova, "Soft Thought," 12.

riyorlar ki siyasal bellek, en azından alfabetik bağlamda, travma veya nostalji üzerine zorunlu bir çeşitlemedir –ya dilsel olanın fiziksel olanla değiştirilmesi (travma) ya da mekânsal olanın atıllaşmış ve maddi olarak geçici olanla değiştirilmesi (nostalji).[56]

56 Ya da, N. Katherine Hayles'ın "kodlama travmaları" üzerine, yaşayan, yeniden-üreten, insandışı, politik belleğin bu çeşitlemesiyle beraber özellikle iyi tınlayacak şekilde travma olarak enformasyonel veya bilişimsel kaza üzerine 2006 tarihli makalesini düşünün. Bu makalede Hayles, kodlamanın –ve özellikle de "bilinçle niyetlenmediğimiz" şeyleri yapan rastlantısal kodlamanın– "dilin bilinçdışı" gibi hareket ettiği görüşünü ortaya koyar. N. Katherine Hayles, "Traumas of Code," *Critical Inquiry* 33, S. 1 (Güz 2006), s. 136–157 içinde, s. 137. "Nasıl bilinçdışı belli kelime oyunlarından, dil sürçmelerinden ve kinayeli eklerden gün yüzüne çıkarsa" diye yazıyor Hayles, "altta yatan kodlar da, programın bizim bilinçle niyet etmediğimiz kararlar verdiği anlarda kendilerini gösterir. Bu fenomen şu analojiyi açığa çıkarır: bilinçdışı bilinç için neyse, bilgisayar programlaması da dil için odur. Bu analojiyi daha da ilerletmek riskini göze alacağım; yoğun bilişimsel kültürümüzde, kod, dilin bilinçdışıdır." *Age.*, s. 137. (Beşeri) Psikanalitik "bilinçdışı" ve makine kodlaması arasında kurulan bir analojiyle başlayıp genişletilmiş –"içinde insan eserlerinin bilişsel yükün bir kısmını taşıdığı"– zihin modeline ağırlık vermesi, Hayles'ın öznellik çalışmaları alanına dair analizini daraltıyor. Şöyle yazıyor örneğin: "[Nigel] Thrift'in görüşü, bilişselliğin, neokorteksle hiç kısıtlanmadan, beden boyunca ve beden sınırlarını aşıp çevreye dahil olarak oluştuğuna dair yeni tartışmalarla uyum içinde tınlıyor. Diğerlerinin arasında Andy Clark ve Edwin Hutchins, insan düşüncesinin, içinde insan eserlerinin bilişsel yükün bir kısmını taşıdığı, insan düşüncelerinin, edimlerinin ve anılarının içine gömülü bulunduğu esnek düzenlemelerle işleyen genişletilmiş bilişsel sistemler içinde yaşandığı kanısında. Bir antropolog olan Hutchins'e göre, genişletilmiş bir bilişsel sistem, pergel, kalem ve kâğıt kadar basit olabilir. Bir seyir defterine çizgiyi çekmek anımsamayı oluşturur, çizgiyi silmek ise unutmayı, bu sadece bir metafor değildir, diye iddia eder. Clark argümanı daha da ilerletir, insanlar doğuştan sayborgdur, türlerin şafağından bu yana, tarih öncesi mağara resimlerinden bugün her yeri kaplayan laptop'lara, PDA'lara ve cep telefonlarına kadar, nesneleri kendi genişletilmiş bilişsel sistemlerine kaydetmekte zirveye çıkmışlardır." *Age.*, s. 139. Ama analizinin altında yatana, hem insanın bir mihenk taşı oluşunu hem de genişletilmiş zihin çerçevesini paranteze alırsak, kodlamanın travması –özellikle bellekle ilişkilendiğinde dijital kaza– üzerine tartışmasına ilişkin yararlı bir okuma yapabiliriz. Hayles, örneğin, evvela travmanın, aynı kod gibi, "dilsel" olmaktan ziyade bir "duyumotor" olduğunu, "dilden ayrıştığını", "anlatıya direndiğini" ileri sürüyor: "Travmanın karakteristik semptomları –şaşkınlık, flashback'ler, tekrar sahnelemeler, korkunç derecede canlı kabuslar– travmatik anıların dilsel bellekten ziyade duygumotor deneyimleri ve güçlü duygulanımlar halinde muhafaza edildiğini gösteriyor. Dilden ayrışmış olan travma anlatıya direnir. Travmatik olaylar dilsel alana taşındığında, bırakabileceği etkiden de genellikle sıyrılmış olur", *age*., 141. Gerçekten de, diye devam eder, travmanın "bilinçle deneyimlendiği, ama dil-dışı anımsandığı" gerçeği onu "kodla yapısal benzerliklere" ulaştırır: "Aynı kod gibi o da, kendisi anlatımsal olmadan anlatıyla ilintilidir. Kod gibi o da, dil yüzeyini etkilemek için güce başvururken bile, o yüzeyden başka bir yerdedir. Kod gibi o da bilinç düzeyinin altındaki somatik durumlarla derinlemesine ilişki içindedir." *Age.* Bir başka deyişle travma, Hayles'a göre, anımsamanın açıkça bilişimsel, enformasyonal, insan-dışı ve fiziksel, çevresel tarzının bir örneğidir. Dil-dışıdır ve anlatı-olmayandır –iletişimsel olmaktan çok, maddi, fiziki ve somatiktir. Yine de burada, bu niteliklerden daha önemli olan, travmatik anıların rastlantısal olduğu gerçeğidir. Dil-dışı, maddi nitelikleri doğrudan doğruya bellek olarak etkisizlikleriyle ilişkilidir. Ya da, başka bir ifadeyle, işlevlerini durdurduklarında –tefekkür ve üretkenlik aynı şey haline geldiğinde – işlevselliğe bürünürler. Embriyonun ve alfabetik karakterin anlaşılmaz olanın alanına girdikleri –işlem sınırlarına erişildiğinde tefekküre daldıkları– anda hem canlı hem de politik olarak özgür hale gelişleri gibi, bilişimsel bellek de travmaya (ya da nostaljiye) dönüştüğünde derin düşüncelere dalar. Anılar

Harf reformu hakkında anlatılanlara nüfuz eden siyasal bellek ve nostaljinin pek çok halini gözünüzün önüne getirin mesela. Öncelikle, ulusal bellek söz konusudur –paylaşılan bir kültür fantezisi eliyle oluşmuş bir kolektif bağın basmakalıp tarihsel belleği. Türk harf devrimini yorumlayan pek çok kişinin ortaya koyduğu gibi, Cumhuriyet'in Arap harflerinden Latin harflerine geçişinde temel hedeflerden biri esasen bu belleğin Türk versiyonunu yeniden bir mühendisliğe tabi tutmaktı –kolektif bir Cumhuriyetçi şimdi lehine kolektif Osmanlı geçmişini yok etmek. Ya da, bizzat Lepsius'un farklı bir perspektiften yazdığı gibi, "Avrupa alfabeleri" rahat bırakılmalıyken "yabancı alfabeler"in reforma uğratılması gerekliliğinin bir sebebi, kolektif Avrupa tarihinin muhafaza edilmesi gerekirken "yabancı" tarihin yeniden şekillendirilmeye muhtaç olmasıydı:

> Bütün Avrupa ulusları Romalılardan devraldıkları, onlara Yunanlılardan geçen, onların da binlerce yıl önce Fenikelilerden aldığı tek ve aynı harf düzenini kullandığına göre, tarihsel düzenlemeyi, aynı zamanda harf karakterlerinin kendilerini, yabancı uluslara iletme hakkına sahiptirler.[57]

Evet, bir kez daha, korkutucu derecede yüksek bir emperyal dil. Fakat, heybeyi biraz daha karıştırınca, bu pasajın yeniden-üretici, biyopolitik ve sayısal (aynı zamanda emperyal) imaları üzerinde kısaca düşünebilirsiniz. Lepsius'un nihayetinde "Avrupa alfabesi"nin değişmez niteliğinde ısrar ediyor gibi görünüşü –ve "yabancı alfabelerin" değişkenliğinde (bundan sonra tırnak işaretlerini

ifade edilemeyip ancak hissedilebildikleri, sembol olmaktan çıkıp semptom haline geldikleri zamandır ki, bellek, yaşam, yeniden-üretim ve nostalji olarak işlevsellik kazanırlar. Kısacası, kaza veya hata insan-dışı yeniden-üretimin biyopolitiğinin hem de bu yeniden-üretimin başlattığı insan-dışı biyopolitiğin tam yüreğinde yatar. Ya da, daha açıkçası, geniş bir bağlamda tanımlanmış politikada sık sık karşımıza çıkan kaza ve hata izah ve tedaviye pek az ihtiyaç duyar, daha çok halihazırda oynanmakta olan algoritmalar olduklarının tanınması ihtiyacı içindedirler. Gerçekten de, alfabenin görünürdeki probleminin ortaya koyduğu gibi, politika sorunun içinde ve uzam olmadan zaten gerçekleşir. Hem sorun hem makine halindeki sembolik işlemleri zaten içerir –ve hem düşünüş hem düşünce olan sembolik işlemleri. Yaşamı zaten üstlenir ve arıza ânında vuku bulacağı düşünülür. Ve son olarak, yeniden-üretimi ve tefekkürü zaten daraltmıştır. Dahası, alfabe reformu gibi olaylardaki bellek görünürde mantığa aykırı kalıyorsa, öznel olmaktan çok bilişimsel, embriyonik ya da basitçe insan-dışı bellek başlangıç noktası sayılırsa bu mantıksızlık son bulur. Bellek içerikten ziyade program barındıran bir şey gibi tanımlandığında –programları çalıştırmak üzere içeriği gerçekten unuttuğunda–, uzama ihtiyaç duymadan sorunun içinde çalıştığında ve ancak beyhude yere, kazayla ve sınırsızca üretken olup düşünceye kavuştuğunda, bu görünürde tutarsız belleklerin politikaya yerleştirdiği problemler o zaman ortadan kalkar. Bu bellekler sadece içsel açıdan tutarlı hale gelmezler, aynı zamanda işlevsel, etkili bir demokratik biyopolitiğin geçerli olduğunun delili olurlar.

57 Lepsius, *Standard Alphabet*, S. 1, s. 6–17.

verili kabul ediniz)– ilkinin istikrarının düşünülerek tasarlandığı söylenebilecek bir değişim dizisine dayanmasındandır. Gerçekten de, Avrupalı ve yabancı alfabeler arasındaki yegâne fark, en azından Lepsius'un burada tanımladığı haliyle, ve en azından mesele değişim ise, Avrupa alfabesinin zaman içinde yer değiştirmesi, yabancı alfabenin ise ulus ya da kültür encamında değişebilmesidir (ya da öyle olmalıdır).

Lepsius'un Avrupalılar adına muhafaza etmek için aradığı bozulmamış kolektif bellek, bir başka deyişle, süregiden alfabetik şekillenme kadar, Lepsius'un hedef aldığı yabancıların savunmasız kolektif tarihine de teşekkür borçludur. Her iki durumda da kolektif bellek, birincisi, yazılı içerik veya anlam kaybolduğunda, ikincisi, alfabetik işaretler kendilerini yeniden düzenleyip yeniden ürettiğinde, ve üçüncüsü, bu yeniden üretici faaliyet zamanı fiziksel ve maddi oyunun bir alanına dönüştürdüğünde mümkün olur. Yazılı belleğin içeriğini kaybetmek, böylece, en azından Lepsius'un evreninde, etkili bir kolektif bellek üretmenin önkoşulu olur –"Avrupalı" veya "yabancı". Lepsius'un Avrupalı harflerinin küme düzeni (veya düzen tertibi) gerçekten de Fenikelilerden Yunanlılara, Latinceden Avrupa dillerine geçerken zorunlu olarak anlam yitimine uğramıştır. Harflerin içinde bulunduğu kalıplar tekrarlanabilir, doğru, ama bu kalıplar dil gruplarına girip çıkarlarken artık belirli bir içeriği ifade etmez olurlar. Bir kez daha, yine de, Lepsius'a göre, bu anlam kaybı Avrupa'nın kolektif belleğinin yitiminin alâmeti değildir. Aksine, Avrupa'nın belleği –istisnai bir içeriği olmadan, nostaljik, içeriği kimsenin ziyaret etmediği arşivlerde yatay halde toplanmış vaziyette– harfler kendilerini zaman boyunca ve anlamın dışında düzenler ve yeniden düzenlerken tam mânâsıyla korunmuştur.

Sonuç olarak, Lepsius'un emperyalizmiyle birlikte Cumhuriyetçi Türk toplumsal mühendisliği de –başka devletlerin tatsız, sıkıcı modernistlerinin toplumsal mühendisliği bir yana– beklenmedik yan anlamlar taşırlar. Eğer Avrupalılar "yabancı uluslara" hem "tarihsel düzenlemeyi" hem de alfabelerinin "karakterlerini" "iletme haklarıyla", bu uygulamayla, aynı zamanda bir kurallar, standartlar, fikirler, kavramlar ve öznel ilişkiler kümesi ihraç etmek istiyorlarsa örneğin, bu proje ölüme mahkûmdur. Aslında, Avrupa-tarzı bir alfabeyle beraber herhangi bir mesaj veya anlam "iletmek" imkânsız hale gelir. Temsiliyet-dışı bir halde, harfler yaşarlar, yeniden üretilirler, içerikten bağımsız süreçlerdir; fikirleri ifade etmekten ziyade kendileri bir şeyleri yapar ve ortaya koyarlar. Canlı, hayat dolu dijital ortamları boyunca yeniden üretici

oyunlarında, nostaljik yeniden şekillenişlerinin bağlı olduğu kolektif bellek herhangi bir mesajı barındırmaz.

Ne var ki, aynı zamanda, eğer Lepsius'un Avrupalıları yabancı uluslara sadece bu yinelemeli süreci aktarmak peşindeyse, proje en iyi ihtimalle gereksiz hale gelir. Bizzat Lepsius'un yazdığı gibi, "yabancı alfabeler" *zaten* değişkendir. Doğaları itibariyle tekrara ve değişime dayalıdırlar. "Avrupa alfabeleri" zaman içinde değişirken, "yabancı alfabeler" kültür denen şey boyunca değişirler. Bu yüzden de ne Lepsius ne de Cumhuriyetçi Türk toplumsal mühendisleri Harf Devrimi gibi anlara sıkça eşlik eden öznel veya siyasal şiddete muktedir olabilir. Şayet alfabeler hem trafik hem de enformasyon gibi çalışıyorlarsa, embriyonik madde gibi yeniden üretiliyorlarsa ve bu ebedi işlem boyunca nostalji bulutları püskürtüyorlarsa, o halde bir nüfusun kolektif belleği, hayal edilmiş olsun veya olmasın, hasarlara karşı bağışıklıdır –kötü etkilere veya bozulmaya karşı bağışıklık kazanmamışsa eğer. Böylesi bir kolektif bellek elbette ki alfabe gibi statik bir şeye yönelik, kasti veya değil, herhangi bir hücumla zarar göremez. Kolektif bellek, aksine, ancak harf dizileri içerik veya anlamlarını yitirdiğinde ve, yaşayan şeylerin sınırsız bir derlemesi olarak, kendilerini yeniden üretmeye, değiştirmeye ve kendi kendilerini yeniden düzenlemeye başladıklarında üretilir. Belleğin içeriğini imha etmek kolektif belleği üretmenin öncülüdür. İhraç etmek, dayatmak ve dolayısıyla devirmek için içerik-esaslı hiçbir kural mevcut değildir. Bunun yerine, nostalji ile bir arada bulunan insan-olmayan biyopolitik yaşam vardır.

Alfabe reformuna dair anlatılarda sıkça başvurulan ikinci tür bir politik bellek okur-yazarlık belleğidir. Ulusal tarihsel bellekten daha az toplumsal olmayan bu türden bir anımsama, bununla birlikte, liberal ulus-devletin kitlesel olarak üretilmiş bir kitabı ya da gazeteyi yalnız başına okuyan modern yurttaşıyla özdeşleştirilir en çok. Yılmaz'ın yazdığı gibi, "okur-yazarlığın yayılması alfabe reformu destekçilerinin en içten hedefiydi", özellikle de Arap harfleri "400 parçadan fazla hurufat" gerektirirken "daha basit bir alfabe matbuatı daha uygun ve daha az maliyetli hale getireceği" için.[58] Ne var ki Caymaz ve Szurek, bu türden bir modern okur-yazarlığın aynı zamanda etik olarak ikircikli bir hedef olduğuna da işaret ediyorlar. Alfabe reformu, diye altını çiziyorlar, sadece bir işaret sistemini diğeriyle değiştirmekten ibaret değildir; daha ziyade, Türk Dil Kurumu gibi kurumlar, kanun marifetiyle, devletin eski

58 Yılmaz, "Learning to Read (Again)", s. 679.

okur-yazar nüfusunu pratikte okur-yazar olmayanlara dönüştürmektedir –bir tür "politik olarak örgütlenmiş disleksi" yaratarak.[59] Bu nedenle Atatürk, yeni alfabeyi kademeli olarak genişleyen halkalar halindeki "çevreler"e tanıtırken –önce değişime itiraz etmesi en muhtemel olan İstanbul'un okur-yazar elitine, ardından İstanbul dışındaki kentsel ve kırsal nüfusa– zaten okuma bilenlerin zorla tabi tutulduğu "disleksi" sayesinde okur-yazarlığı teşvik etmenin barındırdığı paradoksun tamamen farkındaydı.[60]

Ve aslında bizzat Türk Dil Kurumu'nun kendisi alfabelerdeki bu değişimin hem okur-yazarlığı hem de okur-yazar olmamayı nasıl yeniden icat edeceğine dair karmaşık bir anlayış güdüyordu. Nüfusun veya "halk"ın halihazırda kullandığı bütün kelimelere yeni telaffuzlar bulmak için elinden geleni yaparken, kurum aynı zamanda kabul ediyordu ki, harf dizilimleri zaman zaman yok sayılabilir veya "unutulabilir".[61] Dahası, yeni ortografiye dahil edilmesi en az muhtemel olan belirli kelimeler veya harf dizilimleri kurumun mükerrer, düzensiz veya kişisel (uygunsuz isimler gibi) addettikleriydi.[62] O halde burada yine Harf Devrimi'nin teşvik ettiği okur-yazarlık sadece okumayı değil, artık telaffuz edilmez hale gelmiş olan kelimelerin eski mevcudiyetini de unutmayı içerecektir. Biraz daha açık olmak gerekirse: Dil Kurumu belli kelimeleri kelime olarak yasaklamıyor ve ortadan kaldırmıyordu (gerçi bunu da yapmadı değil); belli harf dizilimlerini artık telaffuz edilmez bularak açık bir şekilde "unutuyordu". Değişim kültür veya iletişim düzeyinde değil, fakat veri unsuru olarak alfabetik sembol seviyesinde idi.

Fakat kelimelerin mevcut insan okurlarının mecbur tutulduğu disleksi gerçekten de bunu alfabe reformuna bağlayanların iddia ettiği kadar okur-yazarlık belleğiyle ilgili miydi? Ya da, hatta, okur-yazarlıktaki –okuyabilen insanların sayısındaki veya görünürde daha kolay basılır hale gelen okuma malzemesine erişebilen insan sayısındaki– artış okur-yazarlık belleğinin üretimi için önemli miydi? Alfabenin ve özellikle de alfabe reformunun sayısal nitelikleri belki de öyle olmadığını söylüyor. Başka bir deyişle, belki de bilfiil okuyan kişi –o ideal okur-yazar yurttaş–, bir tarafta devrimci, yeniden-üretilen alfabeler, diğer

59 Caymaz ve Szurek, "La Révolution au pied de la lettre", par. 41.

60 *Age.*, s. par. 20–21. Ya da, Yılmaz'ın ayrıca belirttiği gibi: "Akıcı Fransızcası olan biri için [Fransızca ve Türkçe Latin harf değerleri arasındaki] bu tür çeşitlemeler yeni yazıyla yazılan Türkçeyi muhtemelen bilinçli, dikkatli ve yavaş bir süreç halinde oluştururken, Türkçeyi Arap yazısıyla yazmak bilinçli bir düşünce gerektirmeyecek, rahat ve hızlı olacaktı". Yılmaz, "Learning to Read (Again)", s. 691.

61 *İmlâ Lûgati*, s. vii.

62 *Age.*, s. xiv.

yanda ulusal veya kolektif olanın aksine nostaljinin okur-yazarı olan bellek arasındaki daha hayati etkileşiminin bir yan unsuruydu.

Görünürde hem eski alfabenin hem de yeni alfabenin okur-yazar belleğinin önüne koyduğu işlere bakın örneğin: Bellek haline gelen alfabelerin kendileri veya bu alfabelerin barındırdığı kelimeler değildir, fakat bu alfabetik sembollerin hem kendi içindeki hem aralarındaki değişimdir bunu yapan. Daha önemlisi (paslanan matbaa aletleri, kâğıtları ve sayfaları artık döndürmeyen metal aksam yığınından daha önemlisi), eğer eski alfabeyle özdeşleştirilen hurufatın karmaşık parçaları, bu dizgi sistemi yazılı malzemenin yayılmasını yavaşlattığı veya önünü tıkadığı için okur-yazarlık belleğinin önünde bir engel idiyse, o halde okur-yazarlık belleği, bir kez daha, bu harflere erişen okurun değil, bu harflerin kendilerinin bir fonksiyonuydu demektir. Ve eğer bu sorunun çözümü harfleri değiştirmek ve böylece çok daha fazla yazılı malzeme üretmek idiyse, o zaman, bir kez daha bellek, söz konusu yazıya müstakbel ve mekânsız bir gelecekte erişecek olan okur-yazar yurttaşın eylemine değil de, farklı bir sınır kümesinin içinde, peyzajın fiziksel olarak bataklık, kokuşmuş bir balçık ve enformasyona dönüşümünde sembollerin süregiden, hep varolan, hep tekrarlanan yinelemesine dayanmaktadır.

Ve son olarak –karşıt bir politik perspektiften olsa da– eğer okur-yazarlık belleği aynı zamanda yeni alfabenin masum halkın damarlarına enjekte ettiği yaygın disleksiyle bloke olduysa, o halde alfabe reformunda söz konusu olan eski harflerle yazılmış metinleri okuma yetkinliğini taşıyan insanların sayısının azalacak olması değildir. Eski alfabeyle yazılmış metinlerin arşivine erişilemeyecek olması ve böylece unutulmaları da değildir. Söz konusu olan, yeni harflere erişimin onları anlamsız dizilimlere dönüştürecek olmasıdır. "Disleksik" okumanın kendisi, gelecekte ya da geçmişte değil, şimdide bu harfleri içeriklerinden arındıracaktır. Söz konusu olan, belirli nesnelerin arşivinin, nostaljik bir biçimde, anlamsızca, maddeten, potansiyel bir birleşik, soyut anlatıdan yoksun olarak yeniden üretilmeyi sürdürecek olmasıdır. Arşiv, bir burjuva yemek odası seti haline gelecektir. Bir başka deyişle, alfabe reformunu takiben –aynı alfabe reformundan önce olduğu gibi– harfler daima kendi kendilerine hareket edecek, yeniden üretilecek, yaşayacak ve anımsayacak, içerik-merkezli insan erişiminin alâkasızlığından sıyrılacak ve kaçacaklardır.

Dolayısıyla her iki durumda da içeriği unutmak ve anımsamak aynı şeydir. Ya da, daha doğrusu, içerik unutulmuştur, böylece okur-yazar belleği yeniden-üretici bir faaliyet, bir nostalji haline gelebilir. İster yeni alfabeyle kolaylaştırı-

lan geleceğin basım teknikleri, ister geçmişin eski alfabeyle yazılıp arşivlenmiş ve korunmuş metinleri, hangi içerik mevcut olursa olsun, bellek ile, harflerin süregiden, sonsuz, tekrarlanan, siyaseten canlı ve yine de derinden rahatlatıcı şimdide –ikisi arasındaki karanlık, yankılı, akisli boşlukta– hareket halinde oluşlarından daha çok ilgili olmayacaklardır. İlk senaryoda okur-yazarlık belleği, değişemeyen, tekrarlanamayan ve yeniden üretilemeyen fazlasıyla karmaşık harfler eliyle bloke edilmiştir. Ve sonra bu bellek sonsuzca değişen, tekrarlanan ve yeniden üretilen basit harflerle özgürleştirilir. İkinci senaryoda okur-yazarlık belleği, daha önce rahatça okuyanlara bakılırsa bir içerik sahibi olması gereken, ama sinir bozucu biçimde içeriksiz harflerce bloke edilmiştir. Ve sonra bu bellek, Türk maddi ortamı boyunca halkalar halinde kimi çevrelerde gezinen, değişen, tekrarlanan ve yeniden üretilen harfler eliyle –Caymaz ve Szurek'e bakılırsa baskı altında– özgürleştirilir. Her iki durumda da bellek için anlamı muhafaza etmek veya iletmek söz konusu değildir. Söz konusu olan yaşayan ve gelişen –ve sürecin içinde nostaljinin çiçeklenen bulutlarını salgılayan– dijital hurufat olarak sembolleri yeniden şekillendirmektir.

Ve böylece okur-yazarlık belleğini teşvik etmek adına belirli harf dizilimlerini açıkça "unutan" Dil Kurumu'nun paradoksu paradoks olmaktan çıkar. Bir kez daha, yazmak, burada, okur-yazar bir nüfus ona daha sonra erişebilsin diye bellek içeriğini harici bir yerde muhafaza etmenin bir vasıtası değildir. Ve okuma-yazmanın da giderek daha fazla insan okuyabilsin diye mühendislik yapmakla pek az ilgisi bulunur –keza muhtemel bir gelecekte, kâğıtlara sarılarak, zarifçe bantlanarak, köşelerinden yapışkanları akıp sarkmadan muhafaza edilmiş belleğe, iyi tasarlanmış, yerleşikleşmiş bir deneyime erişebilmekle de öyle. Dil Kurumu, tersine, ne kadar fazla insan okuma imkânına kavuşursa yazıya dökülmüş bir belleğin varlığını o kadar sürdüreceği fikrine hiç de ikna olmuş değildi. Bunun yerine, okur-yazarlık ve bellek arasında dolaysız, süregiden ve maddi, çok daha dinamik bir ilişki tahayyül etti.

Evet, bu demektir ki, bellek yeniden üretilen harflerin nostaljisine dair kurulan bu örneklerin her birinde dışsaldır, değişen sembollerin dizilimleri içinde biraz da rahatsızca kıpırdanarak ikamet eder. Fakat, bu örneklerin her birinin gösterdiği gibi, dışsallaşmış olan bu okur-yazarlık belleği, bir de, daha sonra okunmak üzere anlamı taşıyabilecek, önceden varolan, durağan bir karakterler derlemesinden ziyade, yeniden üretilen harflerin devam etmekte olan yeniden şekillenişini talep etmektedir. Hem Lepsius hem de Enver Paşa'nın açıklığa kavuşturduğu gibi, sonsuzca bölünen ve tekrarlanan harfler bir küme dahilinde

kontrol altına alındıklarında artık daha kolay kavranabilir oldukları için yönetilebilir değillerdir, yeniden-üretici –ve anımsatıcı– oldukları için bu böyledir.

O takdirde Sarıkardeşoğlu, (müstakbel) Boğaz Köprüsü'nün üzerinde trafiği keşmekeş hale getirecek tıka basa dolu minibüsler ile kargaşa yaratan, selobantla kötü tutturulmuş, anlaşılmaz, arkaik harflerle kaplı, yerlerde tangırdayan veya uğuldayan matbaa makinesinin işini aksatan posterleri ayrıştırmaktaki tuhaf yeteneksizliğini gösterirken, telafi edici niteliklerden de hepten yoksun değildi. Veri stokları ve depoları, asıl veri stokları ve depoları olarak alfabeler, makinelerin stokları ve depoları olarak altyapılardan (otomotiv veya diğerleri) tamamen münezzeh değillerdir. Harfler, dolmuşlar ve sayısal enformasyon (onları işler kılan algoritmalarla birlikte) bahçenin sonunu işaretleyen aynı direğe onları bağlayan bir aile ilişkisi, embriyonik genetik bir çapraz bağ içindedirler. Her biri, özellikle de devrimin ortasındayken, döngüsel hareket biraz baş döndürücü hal almaya başladığında, yıkılmaya, ölmeye, çürümeye ve dikkat çekecek kadar politik, hatta dayaktan sersemlemiş halde çözülmeye eğilimlidir. Her biri, ellerindeki minicik şansla, fiziken derlenenler ve bunu kapsamaya niyetlenen anlatı arasındaki boşlukta yinelenerek ve tekrarlanarak, tikel bir vazgeçişle (ya da, bir kez daha, tikellikten vazgeçişle), vahşice çoğalırlar. Her biri kendini yeniden üretir ve bu yeniden-üretici serpilişin içinde… anımsar. Sarıkardeşoğlu'nun gayrımemnun ima ettiği gibi, her biri demokratik işleyişin merkezinde duran bir biyopolitik hayat yaşarlar ve her birinin yeniden üretimi sadece siyasal düşüncenin değil, siyasal belleğin, ve eğer nostalji haline gelmeyecekse, klasikleşmiş olanın bir modelidir.

Bu durumda, organik ve organik-olmayan yaşam, yeniden üretim, ve belleğe, çalışmanın farklı yerlerinde diğerlerine oranla daha dolgun embriyo örneklerine, arz ve temsile, hatta belki de fazlasıyla iyimser bir güvenle bel bağlayan bir çalışmanın neden Güneydoğu Avrupa'nın çok sessiz sayılmayacak, ki zaten hiç öyle olmadı, küçük bir köşesindeki aşırı milliyetçi bir toplumsal mühendisliğin bir ânına dair bu ciddi –müphem– örnekle dengelenmesi gerektiğini soracaksınız. Sebep –veri unsuru olarak alfabetik harfin mutluluk uyandıracak kadar ezeli niteliğinden başka (karmakarışık kayalar ve papirüs ağacı çölde ufalanarak toza dönüşüyor)– bu ânın verinin ve enformasyonun yaşamının modern kitle siyasetindeki inatçı normatifliğini teşhir ediyor oluşudur. Harf Devrimi, Türkiye'de –benzer değişimleri tatbik eden veya tatbik etmeye çalışan başka devletlerde olduğu gibi– bir mihenk taşıdır, toplumsal mühendisliğin ve yurttaşlık inşasının diğer uğraklarının etkinliğini (etiği bir

yana bırakarak) kıyaslamak ve değerlendirmek için bir araçtır. Ve hatta, dolambaçlı, dikenli bahçeye giden yol henüz açığa çıkmışken, cumhuriyetçi modernitenin bu tepe noktasının öyküsü herhangi bir yurttaş insanı hiç referans göstermeksizin kolayca anlatılabilir. Harf Devrimi aynen harflerin hikâyesi gibi işler –deveran halinde.

Yaşayan veritabanı veya politikleşmiş enformasyon üzerine daha bariz örneklerin aksine, o halde, Osmanlıca yazının ölümünün, çürüyüşünün ve sonra dizginsiz yeniden-üretiminin bu öyküsü, gözden kaçmayacak kayıtlarla, keşmekeş halindeki bir caddede külüstür, eprimiş bir fren balatasının sesi gibi, çığlıklar içinde göstermektedir ki, veri derlemesinin yaşamı ve düşüncesi sadece politik olmakla kalmaz, aynı zamanda bir politik normdur. Değişim halindeki alfabeler, yeniden-üretici bulutlara ve istenmeyen kokulara sıkılan embriyonik madde gibi, yaşarlar ve yeniden üretilirler; yeniden-üretici faaliyetleri düşünce üzerine bir çeşitlemedir; bu düşünce, dar anlamda, bellektir –veya nostaljidir; ve (burası alfabenin kendine döndüğü yerdir) bu enformasyonun bozguna uğrayan yaşamı, düşüncesi ve nostaljisi hem biyopolitiktir hem de biyopolitik bir modeldir. Yurttaşlar düşüncelere dalan, dönüp duran alfabelerden bir şeyler öğrenebilir. Alfabeler, embriyolar gibi, tekinsiz, yaşayan şeylerdir.

İngilizceden çeviren: Merve Erol

Disiplinlerarası Ekolojik-Etik Karşılaşmalar: Çoğalan ve Yayılan Bir Aradalıklar

MERVE ŞEN – EZGİ HAMZAÇEBİ – S. SEZEN KUTUP

Georges Perec, mekâna ilişkin bir günlük olarak kurguladığı *Mekân Feşmekân*'da "yaşamlarımızın mekânı[nın] ne devamlı, ne sonsuz, ne türdeş, ne de eş yönlü" olduğundan söz açar.[1] Perec, yaşamlarımızın sonluluğuna, benzemezliğine, çoğulluğuna ve çok yönlülüğüne atıfta bulunurken insanın nezdinde de, muktedir olma refleksimizin eninde sonunda işlevsiz kaldığı bir varoluşun altını çizer belki de. Burada mekânı, her birimizin ilk ikâmet alanı olan bedenden, "ev, yerleşke, habitat"[2] gibi anlamlara gelen, etkileşim ve karşılaşmaların meydana geldiği[3] *oikos*'a genişletmek mümkündür. Yine insan üzerinden gidecek bir hattı takip edersek, gerek bedenimizdeki göze görünmez mikrobiyotalarla, gerekse gündelik hayatta insanlarla ve insanolmayanlarla kurduğumuz bir aradalıkların, bizleri her daim farka ve yeni tertiplere açılan deneyimlere ortak ettiğini fark ederiz. Bu da yeni bakışları, düşünceleri, eylem biçimlerini ve sorumlulukları hem mümkün hem de gerekli hâle getirir.

Bu ortak yaşamı ve yazıyı insanın gözünden, onun sözüyle kuruyor olma nedenimiz ise yine deneyime tabidir. Sözlerimizi ancak konumlu olarak, yani ancak kendi ilişkilerimiz ve bu ilişkilerden, bu ilişkilerle doğan ve bizzat kendisi bu ilişkiler olan eylemler üzerinden, üretebileceğimizi bilen bizler, Perec'in sözünü ettiği gibi yaşamlarımızı içinde bulunduğumuz türlü mekânlardan –beden, ev, okul, ofis, sokak, dünya– ayrı düşünemezken, yazarın bu sözlerinin peşi sıra yönelttiği bir dizi soruya da yapıp ettiklerimizin farkında olarak kurulan

1 G. Perec, *Mekan Feşmekân*, çev. Ayberk Erkay, Everest, 2017, s. 11.
2 F. Guattari, *Üç Ekoloji*, çev. Ali Akay, Bağlam, 2000, s. 39.
3 B. Herzogenrath, "Nature | Geophilosophy | Machinics | Ecosophy", *Deleuze |Guattari & Ecology* içinde, Palgrave Macmillan, 2009, s. 5.





ve insanmerkezciliğin dışına taşan bir dikkatle yaklaşmak isteriz: "Peki biliyor muyuz [yaşamlarımızın mekânının] nerede kırıldığını, nerede büküldüğünü, nerede bağını kopardığını ve nerede bütünleştiğini?"[4]

Eğilip bükülen, kıvrılıp kıvraklaşan yahut kırılganlaşan, kopan ve uzaklaşan, bir araya gelen, yan yanalaşan her şey hayatlarımıza içkindir ve bize tek bir ses, göz ve temastan ibaret olamayacak, birbirine teğellenen varoluşlarımızı hatırlatır. Son birkaç yıldır bu varoluşları hem kişisel hem de kolektif olarak dert edinen bizler, bunların ve aralarındaki ilişkilerin sesinin nasıl olup da daha fazla duyulup tartışılabiliyor, yayılabiliyor olabileceği üzerine kafa yorarken bir bakış bir fikri, bir fikir bir dayanışmayı, bir dayanışma bir çağrıyı doğurdu ve 2017 yılının Mayıs ayında ilki gerçekleşen Disiplinlerarası Ekolojik-Etik Karşılaşmalar aramıza karışmış oldu.[5]

4 Perec, *age*., s. 11.

5 Etkinlik için en başta düşünmüş olduğumuz "Karşılaşmalar" başlığı, birlikte çalıştığımız Nâzım Hikmet Kültür ve Sanat Araştırma Merkezi'nin de hâlihazırda sürdürdüğü, "Karşılaşmalar" odaklı disiplinlerarası bir etkinlik serisi olması nedeniyle iki yıl boyunca yerini "Temaslar"a emanet etmişti. Konferans üçüncü yılında, farklı hareket alanlarına doğru yol aldığında ise baştaki düşüncemize geri dönme imkânı bulduk ve böylece "Disiplinlerarası Ekolojik-Etik Temaslar" yerini "Disiplinlerarası Ekolojik-Etik Karşılaşmalar"a bırakmış oldu.



Ortaklıklarımızın başında bizleri bir araya getiren akademi geldiği için, düşünme, söz üretme ve eyleme kapasitelerimiz ile hâllerimizi akademik bir formatta, farklı disiplinler üzerinden tartışmaya açmayı tahayyül ettik öncelikle. İlişkilenme biçimlerimiz üzerine düşünmenin, bir aradalıkları çoğaltmanın bir ihtiyaç olduğu hususunda hemfikirdik. Şimdiye kısa bir sıçrayışla söyleyebiliriz ki, Karşılaşmalar'ın üçüncü yılında bunun bir ihtiyacın da ötesinde bir aciliyet olduğunda mutabıkız.

Odağımıza ekoloji ve etiği almayı tercih etmemizde, dünyayla şahsi ilişkilenme biçimlerimizin yanı sıra, tahmin edilebileceği gibi, şiddetini giderek arttıran çevre felaketleri ve iklim krizi, bilhassa insanolmayanlarla kurduğumuz ilişkilere eleştirel olarak yaklaşmamızı sağlayan literatürün son yıllarda Türkiye'de hem sosyal hem de beşerî bilimlerde konu edilmeye başlanması etkili olmuştu. Karşılaşmalar'ı her yıl bizim için daha da elzem kılan durumlardan biri de Türkiye'de akademinin almakta olduğu hâl ve gidişat idi bir taraftan. Sosyal ve beşerî bilimler alanında yürütülen çalışmaları engelleyecek biçimde gerçekleşen kesintiler, söz konusu alanlarda araştırma ve etkinliklerin sürdürebilmesi için sahip olunması gereken maddi ve manevî güvencenin alandakilerin ellerinden alınıyor oluşu, akademinin siyasete araçsal dahiliyeti ve bunun etten kemikten karşılığı olarak Barış Akademisyenleri'nin hedef gösterilişi ve yaşatılan yoksunluklar ile verilen kayıplar gündelik meseleler olup çıkmıştı. Tüm bunlar varoluşumuzu mümkün kılan koşullar kadar onları sekteye uğratan, engelleyen ilişkilere, daha doğrusu ilişkisizliklere de dikkat kesilmeyi gerektiriyordu, gerektirmeye de devam ediyor. Zira, akademinin yaşama biçimlerini ve alanlarını daraltan bu hâli, bilginin üretim, mülkiyet ve yayılım biçimlerini de tartışmaya açık hâle getirmekte.

Ekolojiyi yalnızca bir çevre sorunu addetmeyen bizler, onu Guattari'nin izinde sosyal, siyasal, ekonomik ve estetik olandan ayrıştırmazken, Timothy

Morton gibi de hayata ve ortak yaşama dair her şeyle –"insan ve insanolmayanlar arasındaki gündelik ilişkiler, sevgi, kayıp, ümitsizlik, merhamet... kapitalizm... açık fikirlilik, merak... güzellik, çirkinlik, ironi ve acı... ideoloji, kritik... okuma ve yazma... öznelliğin paradoksları..."[6] ile– ilişki içinde düşündüğümüzden bu başlık bize üzerine fikir teatisi yapmak, birlikte söz üretmek istediğimiz pek çok oluş, ittifak, itilaf, müzakere hâli üzerine katkı sunabilecek dinamik bir zemin sunuyordu. Bir yandan da Spinoza ve Deleuze'ün iyi karşılaşmaları örgütlemek üzerinden kavramlaştırdıkları etiğe[7] yerleşiyorduk ve tablo tamamlanıyordu.[8]

Tüm bu ahval içinde 2016'nın Kasım ayında bir araya geldik ve kesişen yollarımızın adını koyduk. Disiplinlerarası Ekolojik-Etik Temaslar'ın ilk yılındaki odağı "İnsanmerkezciliğin Ötesinde Bir Arada Yaşam" oldu. Bu odağa bizi vardıran etkenler çoktu. O dönem aldığımız fena haberler, gözümüze ilişenler, göz ardı edemediklerimiz; yani sokağımızdan kaybolan köpekten okuldaki hayvanların zorlu yaşam koşullarına, burada-orada-ötemizde-berimizdeki ekolojik tahribatlardan, evimizin önündeki inşaatlara kadar her şey toplantılarımızın konusu oluyordu. Gündelik hayatın sızdığı akademiyle akademinin hiçbir zaman azade olmadığı sokak, kişisel ve kamusal alanlar, birbiriyle karşılaşmalarını sürdürüyordu. İlk yıl "çete" adını koyduğumuz

6 T. Morton, *The Ecological Thought*, Cambridge, 2010, s. 2.

7 U. Baker, "Spinoza: Hayatın Geometrisi", Körotonomedya. http://www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=8,80,0,0,1,0

8 Üç yıl boyunca çabamızla türlü şekillerde ortaklaşan herkesi bir dipnota sığdırmak olası değil belki ama bu uğraşı vermeden de yazıyı tamamlamak istemedik. Burada kendilerini andığımız ve bir şekilde isimlerini dillendirmeyi unuttuğumuz her şeye ve herkese teşekkürler: Açık Radyo, Adem Balcı, Adem Gergöy, Allison MacKay, Asena Ulus, Aslı Odman, Aslı Tekinay, Avşar Gürpınar, Aylin Karayiğit, Aysun Kan, Ayşenur Şahingöz, Azra Avcı, Barış İne, Barış Tut, Berat Toprak Karakaya, Bircan Nizamoğlu, Birgit M. Kaiser, Boğaziçi Üniversitesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Boğaziçi Üniversitesi Nâzım Hikmet Kültür ve Sanat Araştırma Merkezi, Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Buket Okucu, Burcu Kayışcı Akkoyun, Can Batukan, Can Candan, Can Koparan, Cem Alpan, Çağdaş Duman, Çağla Büyükkoç, Defne Türker Demir, Deniz Gündoğan, Emre Koyuncu, Erdinç Boyacı, Ergun Kocabıyık, Ezgi Burgan, Fatih Altuğ, Fatih Artvinli, Fatma Aykanat, Fatma Büşra Onarıcı, Gizem Duman, Gizem Haspolat, Gökhan Kodalak, Gülfer Göze, Gülşah Göçmen, Gülşah Mursaloğlu, Hazal Haydar, Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği, İdil Özsoy, İris Ergül, Karanfil Soyhun, Kathrin Thiele, Kerem Ozan Bayraktar, Kim Fortuny, Kiraz Özdoğan, Kuçe Yemek Kolektifi, Lamia Kabal, Matthew Gumpert, Mekanda Adalet, Meliz Ergin, Merve Atasoy, Murat Gülsoy, musti a., Müge Gedik, Naci Güneş Güven, Nami Başer, Nazlı Ilgın İzlier, Nazmi Ağıl, Nilsen Gökçen, Nur Taşdöndüren, Oğuz Karayemiş, Olcay Akyıldız, Ömer Madra, Önder Çetin, Özen Nergis Dolcerocca, Özlem Güçlü, Özlem Oktay, Patrizia Sergio, Pelin Kümbet, Raşit Bilgin, Robinson Crusoe 389, Rumeysa Çavuş, Sadık Arı, Selen Aktaran, Selmin Kara, Sena Şahin, Serpil Oppermann, Sevgi Ortaç, Sıla Tanilli, Sinan Akıllı, Sinan Erensü, Tacettin Ertuğrul, Tellekt, Terra Critica, Tolga Köseoğlu, Tolga Yalur, Tomas Buitendijk, Umut Dönmezoğlu, Yusuf Eradam, Zeliha Dişçi, Zeynep Şahintürk, Zeynep Uysal.

topluluğumuz, çeteleşmeden çete olmanın yollarını ararken dört kişiyle yola koyulmuştu.[9] Batı Dilleri ve Edebiyatları, Türk Dili ve Edebiyatı, Sosyoloji ve Felsefe alanlarında çalışan, eyleyen, söz üreten çetenin çağrısı açıktı: Sosyal ve beşerî bilimlerin varlığını sürdürme mücadelesi ile yerleşik iktidar biçimlerinin insandışı canlılara yönelik uygulamalarına karşı sürdürülen ekolojik mücadeleyi ortak bir zeminde tahayyül etmek. Bu tahayyülü mümkün kılan yolları kat etmeye talip olduğumuz dönem, Türkiye'de insanmerkezciliğin giderek daha çok sorunsallaştırılıp tartışılmaya başladığı zamanlara denk geliyordu. İnsanolmayan varlıkların nasıl ele alındığına dair sorular sormak, tam da söz konusu "ele alınış" eylemindeki edilgenliği görünür kılmak ve bu yolla öznelik, faillik ve varoluşa dair yeni kavramları, araştırma ve anlatım biçimlerini çeşitli etik düzlemlerde tartışmaya açmak istedik. Yoldaki karşılaşmalarımızın her biri çok kıymetliydi. Boğaziçi Üniversitesi Nâzım Hikmet Kültür Sanat ve Araştırma Merkezi işbirlikçimiz, destekçimiz, yol arkadaşımız oldu. Üniversitenin Batı Dilleri ve Edebiyatları ile Türk Dili ve Edebiyatı bölümleri de çabalarımıza katkı sundu. Bu ortaklaşmalar vesilesiyle "Kurmaca metinlerde insan-dışı hayvanlar, insan olmayan varlıklar nasıl temsil ediliyor?", "İnsan olmayan varlıkların temsili ve/ya dile getirilmesinin etik sınırları nelerdir?", "Sokak hayvanları için 20.yüzyıl bugünden daha mı iyiydi yoksa kıyım, vahşet, katliam haberlerini yüzyıllar öncesinden mi kanıksadık?", "Türlerin korunmasında taksonomi nasıl bir işlerlik gösterir?", "Hayvanlar konuşabilir mi?" gibi çeşitli sorular eşliğinde, akademisyenler ve çeşitli sanatçıların katılımıyla 9 Mayıs 2017'de, Karşılaşmaların deneyimine açılabildik.[10]

Karşılaşmalar'daki sunumlardan taşan enerji, buluşmanın oturum aralarındaki sohbetlerin kimseye yetmeyişi, bu bir aradalığın dert edindiğimiz meselelerle ilgilenen kişilere bir platform sunuşuyla uyandırdığı ilgi, bizi, konferansın ikinci yılını iki gün olarak kurgulamaya teşvik etti. 9-10 Mayıs 2018 tarihlerinde gerçekleşen ikinci Karşılaşmalar'da "Yeryüzü İçin Adalet" odağında buluştuk. Zira, ilk yıl farklı varoluşlar ve ilişkilenme biçimleri gündeme getirilmişken bunları mümkün kılacak bir ortam üzerine düşünmek

9 Özlem Öğüt Yazıcıoğlu,, S. Sezen Kutup, Ezgi Hamzaçebi ve Z. Gizem Haspolat tarafından başlatılan Karşılaşmalar çetesinin ikinci yılında Z. Gizem Haspolat yerini Asena H. Ulus'a devrederken üçüncü yılında Yazıcıoğlu, Kutup ve Hamzaçebi'nin sürdürdüğü çeteye ilk iki yıl boyunca kendilerine etkinlik günleri destek olan Merve Şen dahil oldu.

10 http://ekolojiketiktemaslar.blogspot.com/2017/04/disiplinleraras-ekolojik-etiktemaslar.html
https://hayvanlarinaynasinda.wordpress.com/2017/05/18/bir-arada-yasam-mumkun-mu-nasil/

de kaçınılmazdı. Karşılaşmalar'ı bu nedenle, ilk yılın bıraktığı yerden, yere ilişkin bir mesele ile sürdürmek istedik. Soyların kırıldığı, tükendiği, ekolojik dengelerin bozulup yeni dengelerin kurulduğu bir çağda, yeni yakınlıkların, akrabalıkların, varoluşların birçokları ile bir arada oluş'u imlediği bir yaşamın imkânını, adaletin sınırlarında ve çoğulluklarında aramak mümkün mü, birlikte düşünelim diye arzuladık. Birçok bilimcinin Antroposen/Kapitolosen olarak adlandırdığı bu dönemde yeryüzüyle doğru(dan) ve âdil ilişkiler kurmanın imkânları kafamızı meşgul ederken adaleti tesis etmenin yollarını insanmerkezli bir sorumluluk anlayışının ötesine taşımanın imkânı da gündemimizi oluşturuyordu. Bu nedenle, Türkiye'de ekoeleştirinin yerleşmesi ve gelişmesindeki öncü çalışmalarıyla tanınan Prof. Dr. Serpil Oppermann'ın "Antroposen Çağında Çevre/İklim Adaleti ve Ekolojik Etik" başlıklı açılış konuşması, konferansın rotasını da tayin etmiş oldu. Antroposen kavramını tarihselleştiren ve açımlayan Oppermann'ın konuşması çevre/iklim adaleti kapsamında ekoloijik etiği düşünmeye, tartışmaya yönelik aciliyetin oldukça etkili bir çağrısıydı. "Kent, Doğa, Anlatı", "Ekopoetika", "Toprak, Kimlik, Adalet", "Hukuk, Adalet, Kesişimsellik" gibi oturum başlıkları yoluyla adalet tartışmalarının menzilini genişletme ve pek çok bakış açısına yerleşme fırsatı bulduk. Karşılaşmalar'ın

Bir Okuma ve Tartışma Pratiği Olarak ReadingRoom:

Yazı dahilinde kısaca değinebildiğimiz Terra Critica pratiği ReadingRoom'un Karşılaşmalar'a paralel olarak, 10 Mayıs günü Salt Beyoğlu'ndaki Robinson Crusoe 389'da gerçekleşen oturumundan kısa bir bölümü sizlere de aktarmak istedik. Bu vesileyle aşağıda isimleri yer alan ve yer almayan tüm katılımcılara tekrar teşekkür ederiz:

Özlem Öğüt'ün, Türkiye'deki anti-nükleer hareket üzerine okuduğumuz makaleden ["The Radioactive Inertia: Deciphering Turkey's Anti-Nuclear Movement"] yola çıkarak sorduğu Türkiye'de neden genel bir sessizlik/eylemsizlik söz konusu olduğuna ilişkin sorusu, Birgit Kaiser'in Hollanda'da da benzer bir durumun deneyimlendiğine ilişkin yanıtıyla karşılık buldu. Ancak Kaiser, Can Candan'ın belgeselinden izlediğimiz kesitin "direnirsek başarabiliriz" gibi olumlu bir duygu ile bittiğini düşündüğünü de sözlerine ekledi. Türkiye'de kendini gösteren eylemsizlik hâlinde, bu coğrafyaya özgü "atın ölümü arpadan olsun" gibi bir söylemde de kendini belli eden kaderci bir inancın etkisi olabileceğini vurgulayan Avşar Gürpınar, her sessizliğin/eylemsizliğin kayıtsızlık olarak okunmaması gerektiğini belirtti. Gürpınar, sosyal medyada ya da sokakta sesini çıkarmayanların dolaylı yollardan, kendi ritimlerinde, başka türlü eylemlerde bulunuyor olabileceğine, şimdi ve acilen eyleme geçmemenin bireysel bir seçim olmasının mümkün olduğuna dikkat çekerken İlksen Mavituna eyleme geçmenin bireyselliğini ve dünya görüşünün önemini gündeme getirdi. Nuh'un hikâyesini hatırlatan Mavituna, bugün ihtiyacımız olanın, kimse ona inanmazken Nuh'a inanarak harekete geçmeye karar veren ve tufana dayanacak gemiyi inşa eden marangozun iradeciliği/gönüllülüğü olduğunu söyledi. Kadercilik

ikinci yılında, akademisyen sunumlarının yanında Boğaziçi Üniversitesi Batı Dilleri ve Edebiyatları bölümünden lisans öğrencilerinin de sunum yaptığı bir oturum olması, akademideki yolculuklarını farklı noktalarda sürdüren pek çok kişinin de ekolojik adalet tartışmaları odağında karşılaşmasına vesile oldu. Ömer Madra'nın "Torunlar Çok mu Sevilir Sahiden? Ya da Galiba Gelecek Gelmeyecek" başlıklı iklim adalet(sizliğ)i odaklı konuşması ile sona eren ikinci Karşılaşmalar bir sonraki sene için gücünü toplamaya çekildi.

Karşılaşmalar'ı tahayyül eder ve sürdürürken bizi en heyecanlandıran şeylerden biri, bu buluşmaların pratikle olan ilişkisiydi. Sanıyoruz ki akademik formatın da etkisiyle ilk iki yılında Karşılaşmalar bu pratik düzleme yerleşmeye biraz direnç gösterdi. İki yıl boyunca birikenler, yerel ve küresel dolaşıklığımızın giderek artan görünürlülüğüyle de bir araya geldiğinde, eleştirel ve etik olan arasındaki bağı güçlendirmenin, farklı disiplinlerin soru ve sorunlarını birlikte ölçüp tartmanın, eleştirel düşünceyi akademinin ötesine taşıyarak sanatçı ve aktivistlerle birlikte yaratıcı ve üretken direniş biçimlerini çoğaltmanın acil bir gereksinim olduğu konusunda ortaklaştık. Karşılaşmalar'ın üçüncüsünü de bu ortaklık ve dolaşıklık vurgusuyla oluşturmak niyetiyle, konferansı uluslararası hâle de getiren bir açık çağrı yayınladık.

meselesine mesafeli yaklaşan isimlerden bir diğeri olan Emre Koyuncu ise Adaman, Akbulut ve Arsel'in makalesindeki istatistiklere değinerek Türkiye'de güçlü bir nükleer karşıtlığı olduğunu görebileceğimizi fakat bu karşıtlığın eyleme dökülememesindeki sebebin insanları harekete geçirecek uygun bir siyasi dil ve yöntemin mevcut olmamasından kaynaklanabileceğini dile getirdi. Bu eksikliğin daha ziyade, hemzemin olamama durumundan ileri gelebileceğini ifade eden Merve Şen, makalede yerel halkı eyleme geçirmeye çalışan aktivistlerin "insanları örgütleyemiyoruz, belki de devletten biraz daha baskı görmeliler" gibi söylemlerle hareket ederlerken halkın öncelik ve ihtiyaçlarını anlama ve onlarla sağlıklı bir ilişki kurma ihtimalini kaçırdıklarına dair endişesini paylaştı. Siyasal alana dahiliyetin hareketin, örgütlenmenin içinde, tam da onunla birlikte gerçekleşebileceğini hatırlatan Ezgi Hamzaçebi, aynı makalede yer alan Gerze örneğini dillendirdi. Sinop'taki anti-nükleer platformdan bir aktivistin ifadelerine göre, Gerze'de polis araçlarının önüne yatan kadınlar daha önce benzeri hareketlerde yer almamışken aktivistliklerini direniş süresince kazanmışlardı. Hamzaçebi'nin altını çizdiği nokta, insanların olageldikleri hâlleriyle ve kimlikleriyle değil, hareket içinde dönüşebilecekleri şeyle meşguliyetin hareketin sürdürülebilirliği açısından elzem olduğuydu. Kathrin Thiele ise söz konusu nükleer enerji ya da santraller olduğunda insanların bunu somut ya da an meselesi bir tehlike olarak algılamadıklarına ne kadar şaşırdığını söyleyerek rahatsızlığını dile getirirken, Can Candan, *Nükleer Alaturka* belgeselinin çekimleri sırasında, Türkiye'de henüz bir santral kurulmamış olduğu için kimi insanların ortada bir mesele görmediğine ilişkin gözlemini aktardı. Ardından da katılımcıları, ancak bir kaza ya da felaket gerçekleştiğinde meselenin ciddiye alınması sorunsalını Karan Barad'ın makalesindeki zaman kavramıyla birlikte düşünmeye davet etti. Candan, Barad'ın önerdiği üzere, "şimdi"yi sadece içinde bulunduğumuz an olarak değil, geçmişi ve geleceği aynı anda kapsayan

Adalet, özgürlük ve farkla, bunlara saygı duyarak ve bunlarla zenginleşerek kurulan müşterek ve sürdürülebilir bir yaşama katkı sunmakta ısrar ediyorsak, inanıyoruz ki etmeliyiz de, bu ancak her alandan, ölçekten ve ritimden söze ve eyleme ulaşma çabasıyla mümkün olabilir. Biz de bu çabayı biraz da organizasyonel anlamda da iyi karşılaşmaları örgütleyerek pratiğe dökmek istediğimizden, konferansın üçüncü yılını Mekanda Adalet, Tellekt ve Kuçe ile işbirliği içinde gerçekleştirdik. Akademiyle temasını kaybetmeden fakat onun kuşatıcılığı ve kalıplaştırıcılığından da sıyrılarak farklı bir bilgi üretim biçiminin ve paylaşımının mümkün olduğunu gösteren, çalışmaları kent ve kırsalda mekânın üretilmesi ve sürdürülmesine dayanan *MAD*; Mayıs 2019'da yayın hayatına başlayan ve fizikten felsefeye, genetikten ekolojiye pek çok alanda dünya genelinde süregiden teorik tartışmaların izini süren eleştirel metinler yayımlayarak, içinde bulunduğumuz zamanların kırılım ve dönüşümlerine yönelik yeni bakış açıları ve düşünce pratiklerini Türkiyeli okurlara sunmayı amaçlayan *Tellekt;* ve her şeyin hızla ve yıkıcı bir biçimde kâr ilişkilerine dönüştüğü günümüzde, kendi emeklerinin değerini kendileri belirlemek isteyenler olarak farklı bir ekonomi ve yaşam modelini örgütleyerek sömürüsüz, sağlıklı ve lezzetli gıdayı herkes için erişilebilir hâle getirmeye çalışan *Kuçe Yemek Kolektifi* gibi, farklı mecralarda faaliyetlerini sürdüren, varlıkları ile hareketlilikleri bizleri oldukça heyecanlandıran bu oluşumlarla ortaklaşmak bizim için ayrı bir mutluluk oldu.

bir zamansallıkta düşünmenin önemine değindi. Barış İne, etkinlik için belirlenen metinleri okurken kültürel değil ama nükleer enerji retoriği tarafından yaratılan politik bir kadercilik sezdiğinden bahsetti ve belki eğitim hayatında politik teolojiyle de ilişkilenmiş olduğu için, nükleer enerjiyi ya da iklim değişikliğini kaçınılması gereken ama birbirinin yerini almaya mahkum birer dini kavram gibi düşünmekten kendini alamadığını belirtti. İne, bir felaket olacağına ama bunun kendi ömrümüzde gerçekleşmeyeceğine inanma eğilimimizin bir tür üretkenliği de tetiklediğini düşündüğünü sözlerine ekledi. Gülşah Mursaloğlu, insanların birlikte hareket etmesi için ani bir tehdit duygusunun etkili olmasında mekansallığın da payının olabileceğine dikkat çekerek Barış Akademisyenleri davalarını örnek gösterdi. Yan ofisimizde çalışan birinin başına gelenler birçoğumuzdaki acilliyet ve yakınlık hissini daha kolay tetikleyebilmekteydi. Birgit Kaiser, ani tehlikeyi gündeme getirme meselesine Candan'ın belgeselinde yer alan, hükümet, enerji şirketleri ve reklamlar arasındaki ilişkiye dikkat çekerek dahil olurken, nükleer enerjinin ulusal bağımsızlık söylemiyle birlikte savunulmasının, sınırlı ve yalnızca "bizim" olan bir mekân fikrini barındırdığını düşündüğünü söyledi. Bu bakışın, özellikle Çernobil deneyiminden sonra oldukça çelişkili göründüğünden söz eden Kaiser, sınırları aşıp pek çok bedeni etkileyebilen bir felaketin, nükleer enerjinin bir milleti diğer milletlerden bağımsız kılacağı söylemiyle savunulmasını tuhaf karşıladığını belirtti.

Karşılaşmalar'ın 7-8 Mayıs 2019 tarihinde gerçekleşen iki günlük üçüncü buluşması için belirlediğimiz alt başlık "Kırılgan Direnişler, Kritik Pratikler" idi. Kırılganlıklarımızı tanımamıza, belki de onlardan güç toplayıp ortaklaşmamıza yardımcı olacak süreçlerden geçtiğimiz günlere sınırlar, sorunlar, kaynaşma, eklem hatlarımız üzerine giderek kafa yormak istedik. Bu, hem kamusal anlamda hem de yerkürede çepeçevre sarılmakta olduğumuz mesele ve felaketlerin boyutlarına mikro ve makro noktalardan yaklaşma gayretinin hem de birbirimize güç ve eylem kuvveti bulaştırabilme dileğimizin bir parçasıydı.

Yerelde kurduğumuz birliktelikleri çoğaltırken yerküreye biraz daha yayılma imkânı bulduk ve Karşılaşmalar'a üçüncü yılında Türkiye dışından heyecan verici başka bir oluşum daha eklendi. Utrecht Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olan Birgit M. Kaiser ve Kathrin Thiele tarafından 2012'de kurulan ve eğitim, sanat, aktivizm alanlarında faaliyet gösteren akademisyenleri bir araya getiren, eleştirel beşerî bilimler ve kültürel teori odaklı, uluslararası bir araştırma ağı olan, *Terra Critica*. Bu seneki konferansımızın açılış konuşmasını gerçekleştiren Kaiser ve Thiele, Terra Critica'nın kurulmasını elzem kılan koşullardan, neoliberal politikalarla giderek kırılganlaşan sosyal ve beşeri bilimler alanlarının deneyimlediği "kriz"den ve bu kriz karşısında nasıl bir eleştiri pratiği tahayyül edip gerçekleştirmeye çalıştıklarından bahsettiler. İkiliye göre, eğer eleştiri içinde bulunduğumuz dünyanın karmaşık dolaşıklıklarına layıkıyla cevap vermek niyetinde ise, öncelik Avrupamerkezci bakış açısının hakim olduğu eleştirel ve kültürel çalışmaların yeniden yapılandırılıp konumlandırılmasında olmalı. Eleştiri pratiğinin kendisi adil olmayan iktidar ilişkilerinin hesabını verirken sosyal adalet için de mücadele edebilmeli. Bunun yolunun eleştirel bilme biçimlerimizin sömürgesizleştirmekten geçtiğini vurgulayan Kaiser ve Thiele, bizlerle Terra Critica'yı kurarken kafalarında dolaşan birkaç soruyu paylaştılar: Bugünün dolaşık ve birçok bakımdan kırılgan/güvencesiz gezegenine bir yanıt getirecekse, eleştiri kavramlarımız nasıl dönüşmeli? Hem entelektüel hem de aktivist eleştirel faaliyetlerimizin nasıl bir şekilde düzenlenmesi gerekir? Poetik ve varoluşsal eylemlerimizin eleştirel bir biçim alabilmesi için ne gibi sınır-pozisyonlarını benimsemeliyiz? Eleştirinin hegemonik Avrupamerkezciliği şimdiki eleştirel ifadelerimizi nasıl etkileyip şekillendiriyor? Eleştiri pratiklerimiz, daha ekolojik, konumlu ve dolaşık bir dünya algısıyla ne gibi biçimler alabilir? Bu doğrultuda yeni eleştirel beşerî bilimlerin görevleri neler olabilir? Tüm bu soruları faaliyetlerinin merkezine alan Terra Critica, peşinde oldukları yanıtları 2012'den bu yana düzenledikleri yıllık uluslararası

atölyeler ve esnek formattaki konferanslarda arıyor. Katılımcıların bireysel sunumlarından meydana gelen geleneksel konferans formu yerine, iki günlük buluşmalarının tamamını daha önceden belirlenmiş ortak okumalar üzerine yaptıkları tartışma oturumları ile gerçekleştiriyorlar. Bu esneklikle amaçladıkları şey, akademinin alışılmış bilme-aktarma pratiklerini dönüştürmek, kemikleşmiş konferans pratikleri yerine birlikte düşünme ve öğrenme sürecine dayalı daha serbest bir üretim ve eleştiri alanı var edebilmek. Bu niyeti sürdürdükleri bir kanal da 2014'ten beri düzenlemekte oldukları ReadingRoom adlı okuma buluşmaları. Bu buluşmalar, Terra Critica'nın kendi mekânı yerine, Casco Art Enstitüsü: Müşterekler için Çalışmak adlı Utrecht'teki bir çağdaş sanat mekânında gerçekleşiyor ve farklı alanlardan gelen pek çok kişiyi birlikte düşünmek ve tartışmak için bir araya getiriyor. Bu bir aradalığa da feminist bir yemek kolektifinin elinden çıkan yemekler eşlik ediyor. Biz de bu yılki Karşılaşmalar'da etkinliğin bir uzantısını yakalama ve ReadingRoom'u Terra Critica ve Tellekt'in destekleriyle, Salt Beyoğlu'nda yer alan Robinson Crusoe 389'a taşıma imkânı bulduk. Bu buluşmaya, farklı disiplinlerden gelen ve üç yıldır Ekolojik-Etik Karşılaşmalar ile temas hâlinde olan yaklaşık 20 katılımcı ortak oldu. Buluşmanın odağında yer alan metinler, yerelde ve globalde en önemli gündemlerimizden olan nükleer felaket üzerine üç makaleydi: *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts of the Anthropocene* adlı derlemede yer alan, Kate Brown'un "Marie Curie's Fingerprint: Nuclear Spelunking in the Chernobyl Zone"; Karen Barad'ın "Troubling Time/s and Ecologies of Nothingness: Re-turning, Re-Membering, and facing The Incalculable";[11] ve *Neoliberal Turkey and its Discontents: Economic Policy and the Environment under Erdogan* adlı derlemede yer alan, Bengi Akbulut, Fikret Adaman ve Murat Arsel'in ortak çalışması, "The Radioactive Inertia: Deciphering Turkey's Anti-Nuclear Movement". Etkinliğimiz, Can Candan'ın *Nükleer Alaturka* belgeseli için hazırladığı kısa bir video ile başladı. Bu videodan ve seçtiğimiz metinlerden yola çıkarak birlikte düşünme ve soru üretme fırsatı bulduğumuz buluşmada öne çıkan meseleler arasında insanmerkezciliğin tartışıldığı bir kanal özellikle göze çarptı. İnsan olarak pozisyonumuz ne olmalı sorusu, sessizlik, benbilirimcilik, kayıtsızlık gibi yaklaşımlar ile bu yaklaşımların çehresinin nasıl oluştuğu –kültürel mi bireysel mi?– meselesi üzerinden kendine bir tartışma alanı buldu. Buna paralel olarak, Çernobil deneyimi, bizdeki tezahürleri, güvencesizlik ve

11 Bkz. bu sayıda s. 161-202.

müşterek hareketler, şimdi'de(n) eyleme geçme/geç(e)memenin nedenleri ile anlamı üzerine düşündük, tartıştık. Bu düşüncelerden hareketle de madde, maddenin failliğine geldi sonra söz. Bolca fikir ve soruyu gündeme getiren iki saatlik oturumu Kuçe Yemek Kolektifi'nde gerçekleşen bir yemekle noktaladık.

Üç yıla yayılan Karşılaşmalar deneyimi boyunca, hem kişisel hem de kolektif anlamda yeni dikkatler ve bakışlar edinirken konferansın pratik üzerine daha fazla düşünmek isteyen üçüncü yılı, tüm bu kazanımlara ayrı bir sorumluluk da yüklüyor oldu. Karşılaşmalara açık olmak, her bir aradalığın üzerinde ayrıca durmayı, şeffaf ve müşterek bir süreci gerekli kıldığı için, etiği bir pratik olarak da benimsedik ve tüm iştirakçilerimizle sürekli ve düzenli hem tekil hem de müşterek bir iletişime dayanan ortak bir süreç yürüttük.

Bu müşterekliği ve şeffaflığı en yakından deneyimleme imkânı bulduğumuz Karşılaşmalar bileşeni ise bizleri oldukça heyecanlandıran kapanış paneliydi. "Ekolojik Krizler Çağında Kritik Pratikler" başlıklı bu panelde, altı farklı disiplinden gelen panelistlerimiz hem alanlarındaki bireysel ve(ya) ortak olarak gerçekleştirdikleri pratiklerden söz ettiler hem de bu pratiklerin krizlerle yüklü çağımızda sürdürülebilir ve müşterek bir yaşama nasıl katkı sağlayabileceğini tartışma gayesi taşıdılar sunumları ve diyaloglarında. Mekanda Adalet Derneği'nden Sinan Erensü moderatörlüğünde bir araya gelen Aslı Odman (Akademi), Fatih Artvinli (Tıp), Ömer Madra (Radyoculuk), Sevgi Ortaç (Sanat), Barış Tut (Müzecilik) ve Gökhan Kodalak (Mimari), üç yıl boyunca bir ağ gibi örmeye çalıştığımız Ekolojik-Etik Karşılaşmalar'da yöneltmeye uğraştığımız pek çok soruyu kateden "ortak bir yaşamın tesisi" meselesini kendi hareket alanlarını gözden geçirerek, bu alanların imkân ve sınırlarını yoklayarak hem birbirlerine hem de bizlere açmış oldular.

Paneli, bir aradalıklar üretme, ilişkilenme biçimlerimizi yeniden düşünme ve dönüştürme, kendinden menkul varlıklar olmadığımızı hatırlama pratiklerimizde oynadığı kilit rol nedeniyle ekoloji üzerinden kurgulamak istedik. İklim krizi diğer pek çok alandaki krizi örneklerken, Guattari'nin söylediği gibi, ekolojiyi tartışırken yalnızca bir çevre kirlenmesinden değil, vicdan-bilinç kirlenmesinden de söz etmekteyiz zira. Panelin ana ekseni de buna binaen, dayanışma kanallarını ve alanlarını güçlendirmek ve yaymak kadar, karşılaşılan sorunları, sınırları kapalılıkları da tartışarak değişim için zemin yoklaması yapabilmekteydi. Disiplinlerin farkları kadar, ortaklıklarına dair bir iz bulabilme düşüncesi ile farklı seslerin getirdiği çoğulculukla yaratılabilecek ortak çözüm önerileri üzerine bir kafa yorma davetiydi bizden panelistlere giden. Herkes,

kendi alanının birikimiyle bir diğerininkine açılma şansı bulurken biz de bu anlara tanıklık etmiş olduk hep birlikte. Bilgiyi geleneğin dışındaki zeminlerde –örneğin kayıplar ve yıkımlar üzerinden kurulan bilgi müştereklikleri nde– aramak ve yaymak; tıptan sanata kırılganlıklara tanıklık etme, sorunları, soruları karşılaşmalar yoluyla –mesela bir tıp öğrencisiyle bir şizofrenin diyaloğunda, yahut farklı öznelerin birlikte üretip direndikleri kolektiflerde– gündeme getirip çözümleme arayışına girme niyeti ve çabası; doğanın ve doğa tarihinin hem bireysel hem kurumsal tahribatı, bu tahribatı mümkün kılan tüm görmezden gelme, ret ve bertaraf etme eğilimlerinin yanında ise şeylere hakkının temsil edildiği araştırmalar ve çalışmalar yapıldığını duyabilme şaşkınlığı üç saate yayılan panelde ilişkilenme imkânı bulduğumuz geniş ağa yerleşen kimi söz, his, düşünce ve anekdotları oluşturuyordu.

Karşılaşmalar üçüncü yılını noktalandığında fark ettik ki, her yıl biraz daha çoğalıp çok sesliliştiğimiz, birbirimizden yeni bakışlar devşirdiğimiz bu buluşmalar, yeni tanışıklıklara, benzer meselelere kafa yoranların birbirlerini bulmasına, farklı hareket alanlarında emek üretenlerin fark ve ortaklıklarını birlikte yoklamasına da vesile oluyordu. Akademide ekoloji, posthümanizm gibi meselelere gösterilen ve son yıllarda giderek artan ilgi, Karşılaşmalar'ı beslediği gibi, Karşılaşmalar da bu alanlarda çalışanlar için bir referans kaynağına dönüşmüştü.

Tüm bu nedenlerle, Karşılaşmalar'ın çıktılarını dolaşıma sokmayı da önemli bulduk ve ilk iki yılda blog tutmak ve ses kayıtlarını paylaşıma açmak gibi yöntemlerden faydalandık.[12] Üç yıl içinde Karşılaşmalar'a katkıda bulunan isimlerden sunumlarını makaleye dönüştürenler de olurken ilk yıldan bir seçki çevrimiçinde erişilebilir olan *Metafor* dergisinin 3. sayısında bir özel sayıya dönüştü.

Karşılaşmalar'ın yayılmasını önemsedik çünkü hem kişisel hem de toplumsal olarak ağırlığı ve kayıpları neredeyse önüne geçilemez şekilde artan günlerimizde, kırılganlıklarımızda, Karşılaşmalar bizim için bir nefes olageldi hep. Bununla birlikte bir aradalıkları sağlayıp çoğaltacak bir aradalıklar üretmek de hayli zordu. Karşılaşmalar'ın güzel ama bir o kadar da zor yanı, her sene

12 İlk yıl için tutuğumuz blog'a http://ekolojiketiktemaslar.blogspot.com üzerinden, ikinci yılın ses kayıtlarına ise soundcloud üzerinden "disiplinlerarası etik ekolojik temaslar" yazarak ulaşabilirsiniz. Üçüncü yılın ses kayıtlarını da önümüzdeki aylarda, yine aynı mecra üzerinden erişime açıyor olacağız. Karşılaşmalar'ın programına Facebook'taki etkinlik sayfalarından ve Nâzım Hikmet Kültür ve Sanat Araştırma Merkezi'nin internet sayfası üzerinden ulaşmak mümkün.

daha fazla ve yeni ilişkiler kuruyor olmak, var olan ilişkilerimizi de dönüşür, değişiyorken görmekti aslında. Sorumlulukların tanımı ve paylaşımı, görev dağılımının adaleti, süreçlerde ortaklaşmak ve ayrışmak, bürokratik koşuşturmacalar ile iletişimsizlikler, değişen ve çatışan öncelik ve dikkatler bizlere çok şey öğretmekle birlikte Karşılaşmalar'a bir süre ara vermemiz gerektiğini de gösterdi. İyi karşılaşmaları örgütlemeyi ve farklılıklarımızı es geçmeden hemzemin olma imkânlarını çeşitli biçimlerle aramayı sürdürürken Karşılaşmalar'ın getirdiği ve hayatımıza karışan kazanımları hep bizimle tutacağız. Bunları birlikte düşünmek ve üretmek isteyen herkesle çoğaltma arzumuz da baki.

söyleşi

“Çok-çok-ama-çok-sıkılmak” ve Mucizeler Arasında *İnsan Sonrası*

Oxana Timofeeva ile Söyleşi*

OXANA TIMOFEEVA – İLKSEN MAVİTUNA

Rus filozof ve yazar Oxana Timofeeva bir Bataille uzmanı. Şu sıralar Friedrich Nietzsche üzerine çalışıyor. Timofeeva'nın sınır durumları üzerine kaleme aldığı ve aralarında "Zombi-Komünizm Manifestosu"nun da bulunduğu bir dizi çalışmanın parçası olan Hayvanların Tarihi - Felsefi Bir Deneme[1] *Türkçeye geçtiğimiz yıllarda kazandırılmıştı. Eser, insanla hayvan arasındaki sınırı olduğu kadar, doğrudan felsefenin hayvanlıkla olan sınır(lama) ilişkisini sorunsallaştırırken, "tarihin iradeci bir baştan yazımı, tarihsel sürecin retroaktif bir baştan-icrasını" yerine getiriyor. Alain Badiou ve Slavoj Žižek'in başını çektiği materyalist ve Lacancı yönemli yeni-Hegelcilik'in takipçilerinden olan Timofeeva'yla "Hayvan Çalışmalarına İnsansonrası Bakış" başlıklı bir seminer vermek üzere İstanbul'da bulunduğu sırada bir araya geldik.*

İlksen Mavituna: Mucizelere gerçekten inanıyor musunuz?[2]

Oxana Timofeeva: Evet, inanıyorum. Birkaç sebebim var bunun için. Farklı türde mucizeler olduğunu düşünüyorum ama en kişisel olandan başlayalım:

* Bu söyleşi 24-25 Haziran 2019 tarihinde sesli olarak *Açık Radyo*'da yayınlanmış olup, *Cogito* için yazıya dökülmüştür

1 Oxana Timofeeva, Hayvanların Tarihi - Felsefi Bir Deneme, çev. Barış Engin Aksoy, İstanbul: Kolektif Kitap, 2017.

2 Oxana Timofeeva'nın orijinali Rethinking Marxism C. 28, S. 3–4 (2016), s. 500–522'de ve bir kısmı 19/5/2019 tarihli *e-skopbülten* adresinde Elçin Gen Türkçesi'yle yayımlanan "What Lenin Teaches Us About Witchcraft" yazısının epigrafındaki *The Ramones* atfı şu şekildedir: "Oh I believe in miracles | Oh I believe in a better world for me and you [Evet,mucizelere inanıyorum | Senin ve benim için daha iyi bir dünyaya inanıyorum].

yetişkin biri olduğumu fark ettiğimde yaşım bir biçimde 40 olmuştu. Ve hayatın getirdiği süprizler giderek güzelleşiyordu. Bir sınır vardır ki gençken asla bu sınırı geçeceğinizi düşünmezsiniz - hatta doğru dürüst düşünmemişsinizdir bile bunun hakkında: bir gün gelecek önce 40, sonra 50, 60 yaşına geleceksiniz (bilmiyorum yakın gelecekte insan ömrü ne kadar uzar). İşte bu noktaya geldiğinizde bir biçimde mucizelere inanmaya başlarsınız. Benim şahsen o yaşa kadar aklıma böyle bir şey hiç gelmemişti ama içten içe de bekliyormuşum [bunu]. Yeni yıl arefesiydi, 31 Aralık'ı 1 Ocak'a bağlayan gece - Ruslar yeni yılı çok tuhaf bir şekilde kutlar bu arada. İşte ben de tüm o ışıklar arasında, yılbaşı ağacına bakarken, bir yandan da o gece bir mucize olacağını düşünüyordum, o gece bir mucize olacaktı. Gel gör ki, erkenden uyuyakaldım. Her zaman böyle olmuştur bana, hep bir şeyleri kaçırırım. İşte sabah kalkıp da, dün gece bir mucize yaşanırkentam bir aptal gibi uyuyakaldığımı fark ettiğimde artık çok geçti. Artık çocuk olmasam da sarhoş olmuş ve bir mucizeyi kaçırmıştım yine. Yine ve yeniden. Kırklı yaşlarına merdiven dayamış olan ben, o yılbaşı ağacına bakarken, içten içe ve bilinçsizce basbayağı bir mucize beklemekteydim ve bir türlü olmuyor işte diye düşünürken idrakine varmaya başladım ki, mucize olmuştu, evet ama benim beklediğim anda değil: mucizeler sen hazırlıksızken olan şeylerdir. Oturup da bir mucizenin olmasını beklemezsin! Bir şeyin mucizevi olduğunu ancak geriye-dönük olarak –Hegel gibi söyleyecek olursak– yani biraz da geç kalmış olarak söyleyebilirsin.

İlksen Mavituna: "Après coup"!

Oxana Timofeeva: Après coup. Evet. Olaydan sonra.

İlksen Mavituna: Ama yine de bir mucizenin bileşenleri üzerine düşünebiliriz ki, az buz bir şey değil bu. Bu minvalde ikinci sorum da şu olacak: Kim ya da ne bu mucizenin "öznesi" olabilir?

Oxana Timofeeva: Lenin ve mucizeler üzerine kaleme aldığım o makalede, bir diyalektiği göstermeye çalışıyorum. Cadılığın, modernite öncesinin yapayalnız, çaresiz, tekil figüründen; Lenin'in kolektif bir iş, bir teşebbüs olarak mucize fikrine kaydettiği gelişmenin diyalektiği bu. Mucizeyi materyalist bir yerden yorumlamanın mümkün olabilmesi için aşılması gereken sınır çizgisi buradan geçiyor. Materyalist kavrayışla mucize bir bireyin kendinden çıkması, sınırlarını ihlal etmesi ve kendini kendinden daha büyük bir kolektif bünyenin parçası olarak hissetmesi manasına gelir. Bünye kolektifleştikçe, süper-güçleri ve imkanları da çoğalır. Konu sayılarla ya da boyutlarla ilgili değil, soru Bir'in sınırlarını ihlal etmektir.



İlksen Mavituna: Bu ihlâlde çoğulluğun bir payı olduğunu mu söyleyeceğiz?

Oxana Timofeeva: Hayvanlığın cadılık ve büyüyle bağlandığını düşündüğüm yer burası. Benim baktığım yerden burada bir benzerlik var. Ama çoğulluk, yirminci yüzyılda ve içinde bulunduğumuz yüzyılın ilk yıllarında öylesine aşırı-kullanılmış, öylesine suistimal edilmiş bir kavram oldu ki... Her şey çoğul olmalıydı, farklıları çoğaltmamız gerekmekteydi, vesaire. Peki ya bütün bunlar bir yana, nedir bu çoğulluk? Bir Bütün'ün çoğulluğudur bu, yani halen bir Bütün'dür. Bu manada çoğulluk *per se*, kendi başına Bir'in felsefesinin bütünleştirici eğilimlerinden kurtulmaya yetmez. Yalnızca bir tarafı temsil eder. Çoğulluk ve Birlik – Akıl'ın, Devlet'in, Kapitalist Düzenek'in, İnsan'ın Birlik'ine karşı çoğulluğumuz olgusunda ısrar etmek belli sınırlar getirir ve bu sınırlar ancak güncel durumumuzda hazır bulunan iki metoda başvurularak aşılabilir: psikanaliz ve Marksizm. Bunları bir araya getiren şey "çoğulluk"tan ziyade "Bütün-olmayan" fikridir. Bir mümkün değildir, çünkü zaten başkadır o. Dünyadaki her şeyin hareketinin temelinde öz-başkalaşma yatar. Bu kendine farklılaşma, kendini öteleme çok Hegelci bir yaklaşım tabii ki. Öz-başkalaşma ve öz-ayrışma fikri işte, benim hem hayvanlık hem de cadılık üzerine tartışmamın kalkış noktası, çıkış fikrim. Bir cadıdan ya da bir mucize insanından bahsederken anladığım – Leninci materyalizmle uyum içinde– sınırlarını, kimliklerini dönüştüren ve

ihlal eden kişidir. Kimliklerini geride bırakan ya da askıya alan ve yer altında, Conspiratszia'da yaşayabilenler. Polisten ya da cadı avından kaçma sanatının gerektirdiği özellikler uyarınca sürdürülen bir yaşamdır bu. (Polis de bir tür cadı avcısıdır, zira cadı avcıları zamanlarının polisleri idi. Kendilerini kurallara ya da –Silvia Federici'nin söylediği gibi– erken kapitalist Batı burjuva toplumunun gerekliliklerine uygun hissetmeyenleri infazı idi cadı avı.

İlksen Mavituna: Peki ya hayvan? İsterseniz bu noktada Ramallah'taki kuştan bahsedelim.

Oxana Timofeeva: Evet, Ramallah'taki kuş canlı bir metafor. Bir anda ortaya çıktı. O sırada bir imge bulmaya çalışıyordum. Sınırları geçen hayvanlar hakkında yazdığım dönemdi - hayvanlar sınırları geçiyordu çünkü sınırları tanımıyorlardı, içten içe hatta içkin bir şekilde anarşist yaratıklardı bunlar. Bu hayvanların temsil etmeye uygun imge ne olabilirdi? Bir fare ya da küçük bir böcek mi? O sırada o kuşu gördüm. Muazzam derecede politik bir andı çünkü kuş o sırada - Benjamin Ramallah konfernasındaydım- Filistin ve İsrail arasında o gri, çirkin duvarın üstünden geçiyordu. Nereden geçtiği umurunda da değildi ki hoşuma giden de buydu. Belirli, tek bir kuş bana dokundu, insana doğru yolda olduğunu gösteren bir işaret gibi bir şeydi bu. Kişinin olduğu şeyi dönüştüyordu. Bir tür kendinden geçme, esrime anı. Böyle anlar yaşadıkça, kişi mucizelere daha çok inanıyor.

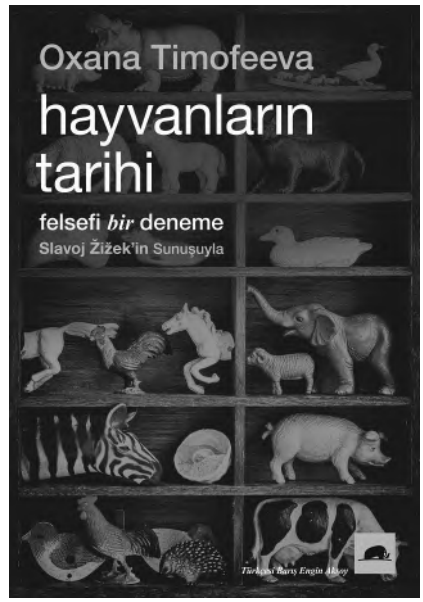
İlksen Mavituna: Bir duvar var ve kuş geçiyor.

Oxana Timofeeva: Evet kuş, geçiyor. Ve sen de gelip bana "özne kim olacak?" diye soruyorsun. Bilmiyorum. Belki de böylesi mucizelerin bir özneye ihtiyacı yoktur. Özne ve nesne arasındaki ayrım da keza pek köhnedir, en az Filistin ve İsrail arasındaki duvar kadar köhne…

Kuşu gördüğüm zaman, sınırlar üzerine düşündüğüm, insan denen şey üzerine kafa yorduğum bir dönemdi. Bugün insan tarafında olan nedir? Eleştirel hayvan çalışmalarında, insanın kötü olduğu anlatılıyor. "Tüm o Holokostlar, Gulag, savaş, ataerki, kapitalizm - bunların hepsi hümanizm kaynaklı, insan-merkezli bakış açısının ürünü.."

İlksen Mavituna: Ve doğa çok hoş.

Oxana Timofeeva: Evet, ve "doğa çok hoş. Tüm o hayvanlar… Öyle görünüyor ki, o mükemmel doğamıza geri dönmeli ve bülbül gibi şakımalıyız.



Bırakalım artık şu ölü bedeni. Yoksa zaten gezegenimizi, doğamızı yok edeceğiz". Tamam... Doğru, insanın en muhteşem tür olduğunu söyleyemeyiz. En kötüsü yüz belki de. Ama işte tüm bu kategoriler (gulag, savaş, vesaire) bizim eserimiz ama başka şeyler de getirdik aslında biz. ("Biz" derken, bütün türlerin yanına koyuyorum kendimi - kimi zaman da bitkiden farklı hayvan olarak biz diyorum. Malum, iki farklı türdür aslında bunlar, iki farklı durum). İşte biz, "insanlar" bilimi ve sanatı getirdik - başka pek çok şeyle birlikte bunlar, yürekten inanıyorum ki bir noktada hayvanları anlamamızı sağlayacak ve hayvanlıkla, doğayla, gezegenle, çevreyle ilişki kurma yollarımızı radikal biçimde değiştirecek. Bana kalırsa, bilimde, bilgide ve teknolojide yaşanan ilerleme bizi muhtemelen öyle bir noktaya getirecek ki, başka varlıklarla olan ilişkimizi gözden geçirip onların dillerini öğrenebileceğiz. Bizler o başka varlıklarız. Bunu biliyoruz. Ama diğerleri, başkanın da başkası diye düşünüyoruz. Sanıyoruz ki dilimizi konuşmadıkları için onlara istediğimizi yapabilir, şiddet uygulayabiliriz. İşte, belki diyorum, gelecekte bu varlıkların sinyallerini tanımlamaya başlayabilir ve onlarla muhatap olabiliriz. O zaman onlar da bize karşılık verebilir.

İlksen Mavituna: Diyorsunuz ki, bir ilerleme var ve bu ilerleme bizi başkaları ile (bu arada bizler de bu başkalarıyız, zaten) ilişki kurabileceğimiz bir bilinçlilik seviyesine taşıyabilir. Ama soru zaten ilerlemeyle ilgili değil mi? Bu terim de mi hep çok yanlış kullanıldı sizce?

Oxana Timofeeva: Haklısınız. İlerleme hümanizmle birlikte çok hasar aldı. Bu kültürel gelenek dahilinde her kelime hasarlı. Dilin kendisi de. Öyle ki çıkmazdayız. Ama ben... Metodolojik olarak şuradan bakıyorum: her şey iyi de olabilir, kötü de. Yük taşımayan hiçbir şey olamaz. Bir şeyin yük taşımadığını düşünmeniz, sizin yüklerinizle alakalıdır, yanlış tarafa angaje olduğunuz için de bu yükleri göremez haldesinizdir. Mesele hep taraf meselesi olmuştur. İnsan her zaman belli bir taraftadır. *Star Wars*'daki gibi iyi ve kötü arasında bir seçim

yapamazsınız, en azından bilinçli olarak bu mümkün değil. Bu ikisi arasında piyasaya özgü bir seçim söz konusu olamaz. Kendinizi bir anda bir şeyin içinde bulursunuz ve bir bakmışsınız ilerlemeden bahsediyorsunuz. Benim bulunduğum yerden bakarsanız; ben hayvanların tarafındayım, cadıların, işçilerin, göçmenlerin, temsil edilmeyen, dışlanan, sömürülen, aşağılanan –ya da Marx'ın terimiyle ezilenin– yanındayım, koşulsuz olarak. Sadece iki taraf vardır: ezen ve ezilen. Benim için taraf olmak, başkaları ile ne yapılacağına karar verilen iktidar konumlarıyla ilgilidir. Başkaları: göçmen, hayvan, bir çingene, bir kadındır. Baktığım yerden, belli şartlar altında ilerlemenin iyi bir şey olduğunu düşünüyorum. Bilim, teknoloji, ilerleme –bunlar güncel olarak en can alıcı sorularımızdır– dünyayı değiştirmekte. Bizler hızla sayborglara dönüşmekteyiz. Bifo'nun söylediğini de unutmamak lazım, aptal bir doğanın boyunduruğunda altında bulunan akıllı teknolojileriz biz. Doğadan kasıt burada, kapitalist toplumun içerisinde sıkışıp kaldığımız ilişkiler bütünü: bizim aptal doğamız. Teknoloji ne kadar akıllı olursa, onu kullanan ve satan insanlar aptallaşır. Ve işte bu da bir paradokstur, Marx kavramıştı bunu zamanında. Üretim araçları üretim ilişkilerinden daha hızlı geliştiğinde, bu noktada üretim araçları bir sınıra dayanır ve devrimsel bir cep ortaya çıkar. Tam da bu yüzden insan sonrası veya insan-olmayan hakkında söylenebilecek en makul şey şu: robotlar bir devrimci özne ya da Lenin'in deyişiyle mucizevi bir özne olacak kadar akıllanacak. Bilimin ve teknolojinin mükemmel köle olarak kullanmak üzere bir yapay zeka üretmekle meşgul olduğunu söyleyelim, ama işte Hegelci diyalektik de şunu söylüyor: köle öğrenir. Robotlar da kendileri öğrenen teknolojiler, zihinsel emekle kendilerini eğitiyor ve öz-bilinç sahibi oluyorlar; bununla birlikte de tabii ki belli bir öznellik ve haysiyet fikri ediniyorlar ki, buna da insanlık diyoruz. Bu manada insanın çok ilginç bir biçimde yeniden rehabilite edilebileceğini düşünüyorum. Felsefede şu an beni çok heyecanlandıran bir şey var: yeni-rasyonalistler diyor ki, tamam insan bir muamma ve omzunda yükler var; peki ya insana belli bir varlık türü olarak bakan bir tanım üzerinden değil de başka bir türe ya da başka bir yaratığa –hadi hayvan diyelim buna– geçebilecek bir şey olarak baksak? Yani bir başkası insan olamaz mı? İnsandan kastım, akıllı ya da bilinçli bir varlık olmakla alakalı. Bu fikri hakikaten seviyorum – Badiou'nun demokratik materyalizm dediği şeye nazaran çok daha iç rahatlatıcı (Badiou'ye göre insan hayvanı hakikat prosedürleri ile, Sonsuzluk'la alakasız, yalnızca ekonomik bir varoluşa sahip bir bedendir). Akılcı geleneği bile baştan ele alabilir ve ilerici bir yöne çevirebiliriz. Unutmayalım ki ilerici güçler her zaman gericileri de barındırır.

İlksen Mavituna: *Hayvanların Tarihi*'nde uzun uzadıya değindiğiniz[3] bir Rusça terim var; Heidegger'in can sıkıntısı mefhumuna oldukça yakın ve bununla birlikte Rusçadan başka bir dile tam çevirisi imkansız olan bir terim: Taska. İlginç ve heyecan verici olan şu ki bu terimin çevirilemezliği *gelecek devrim* için barındırdığı potansiyele halel getirmiyor. Ama tabii bu sizin Taska'yı yorumlama biçiminiz. Yorumunuzu aktarmanızı rica edebilir miyim?

Oxana Timofeeva: Tabii ki! Taska, heyecanın tam zıddı diyebilirim. Ve belki de bir biçimde çevirilmeye de müsait: çok-çok-ama-çok-sıkılmak. Öyle ki bu sıkıntı tahammül sınırlarını darmadağan edebilir ve bunun sizi taşıdığı karamsarlık durumunda artık hiçbir umut iş göremez. Umut yok olur. Taska ifadesinin Rusçada edindiği şöyle bir anlam da var: birisinin aşırı sıkıntıdan ötürü kimsenin ondan beklemeyeceği bir iş yapması ve bunu sadece bir şeyleri değiştirebilmek adına gerçekleştirmesi.

İlksen Mavituna: Bir mucize başlatmak gibi mi?

Oxana Timofeeva: Evet, bir mucizeyi ya da mucizeleri gerçekleştirmek gibi. Çünkü artık bu insanlar oldukları gibi kalamazlar. *Hayvanların Tarihi*'nde, "Marx ve Balık Diyalektiği" başlıklı bölümü hatırlayın. Suda olmak balığın genel su kavrayışıyla uyumlu bir şeydir, balık orada sadece yüzer. Ama sonra, bir fabrika gelir ve suyu önce kirletir, sonra kurutur. Artık su yoktur ve balık da daha fazla suda kalamaz, çıkar gider.

İlksen Mavituna: Artık su yok.

Oxana Timofeeva: İşte tahammül ötesi ve devrimci durum böyle bir şey. Solunacak temiz hava satılığa çıkarıldığında ve kimsenin onu satın alacak parası olmadığında, herkes bu balığa dönecek. Taska, genelde bu kadar uç bir durumu ifade etmiyor ama...

İlksen Mavituna: Ama çok geçerli bir örnek verdiniz. İnsanın aklına hemen iklim grevleri, Sarı Yelekliler geliyor. Sınır durumlarıyla karşı karşıyayız.

Oxana Timofeeva: Bazen düşünüyorum da aslında hayvanlar da aşırı-sıkılıyorlar. Dar kafeslere hapsedilmiş hayvanları ve ne kadar sıkıldıklarını bir düşünün. Ta ki oradan kurtulana dek…

3 *Age.*, s. 171 vd.

İlksen Mavituna: E peki, o zaman belki de yapay zeka değil de hayvanlar önümüzdeki devrimin "özne"si olacak.

Oxana Timofeeva: Belki de. Benim için hayvanlar ve makineler arasındaki devamlılık çizgisi çok bariz. Tabii ki bunlar yoldaş [türler]... Robotu biz (dişi ya da erkek) bir tür evcil hayvan gibi görüyoruz. Bir araba nedir mesela, bir otobüs nedir? Bize hizmet eden kölemiz olmuş hayvanlardır onlar da. Hatta işte hayvan biçimlerinin tekrarını da görebiliyoruz bu makinelerde. Kuyrukları, burunları, kanatları... Yalnız bu makinalar henüz greve çıkmıyorlar, ama hiç de belli olmaz. Şayet insanlar onların bütün potansiyelini tüketebilirse, belki onlar da durumu daha fazla idare edemeyeceklerinden greve gidebilirler. Bizim yapamadığımızı belki de hayvanlar ya da makineler yapacak. Veyahut hepsi birden çıkıp has bir politik eylemin öznesi nasıl olunur hepimize birden gösterecekler.

İlksen Mavituna: Belki biz insanlar da o malum sınırı ihlal edip onlara katılacağız.

Oxana Timofeeva: Mutlaka.

İlksen Mavituna: İnsan-aşırı öznellik!

Oxana Timofeeva: Bir dolu seçeneğimiz var, evet.

İngilizceden çeviren: H. İlksen Mavituna

Kozmopolitikanın İzinde: Özneler, Eko-kozmopolitanizm, İmkânlar ve Duvarlar

DENİZ GÜNDOĞAN İBRİŞİM

İnsan 'doğası gereği' herhangi bir şey değildir:
O, sınırlarını hem yaratan hem de aşan varlıktır.
Raymond Williams, *Modern Trajedi.*

Giriş: Kozmopolitanizme Kısa Bir Bakış

Kozmopolitanizm kavramının kökeni Antik Yunan etimolojisinde dünya vatandaşı veya dünya yurttaşlığı olarak karşımıza çıkar. Eski Yunancada "evren" ya da "dünya" anlamına gelen *kozmos* ile "yurttaş" anlamındaki *polites'*ten türetilmiş bu kavram, dünya yurttaşlığı veya evren yurttaşlığı anlamlarını karşılar. Kozmopolitlik, insanın sadece kendi ulusal sınırı içindeki yurttaşa değil aynı zamanda yurttaş olmayana karşı etik bir sorumlulukla yükümlü olduğuna işaret eder. Bu kapsamda kozmopolitanizm, bir bütün olarak dünyaya ait olma biçimini gözetirken ulusal sınır içinde ve dışındaki etik değerlerde bir ayrım yapılamayacağını savunur ve herkes için geçerli sayılan, herkesi kapsayan bir ahlâk kodlamasını önerir. Kozmopolitanizm, bireyin yaşam olanakları ile sorumluluklarını ulus-devlet sınırının ötesine uzatırken düşünce, tutum ve davranışlarda dönüşüme yol veren bir ethos[1] belirler. Bu yazıda ilkin

1 Bu ethosu çağrıştıran ilk örneklerden biri meşhur Sinoplu filozof Diyojen'in kısıtlayıcı nitelikteki yerel örf, adet ve uygulamalar karşısında tutkuyla telaffuz ettiği *"Ben bir dünya vatandaşıyım"* cümlesidir. Modern kozmopolitanizm ethosu kapsamında ise dünya barışını savunan, bunu yaparken de bir ölçüde antik çağ kozmopolitanizminden yola çıkarak insanlığın birliğini vurgulayan, devletlerin yapay ayrılıklar yarattığını ileri süren, Rotterdamlı Erasmus'tur.

sözünü ettiğimiz ethos ışığında kozmopolitanizm ve kozmopolitan toplum kavramlarının kısaca izini sürüyorum. Ardından insanın evrende bütün yaşamı etkileme gücüne sahip kuvvet haline gelmesini eleştiren insan-sonrası kuram (posthümanizm) ile yolu kesişen kozmopolitika ve eko-kozmopolitanizm kavramlarını Bruno Latour, Isabelle Stengers ve Ursula K. Heise gibi düşünürler ve araştırmacılar üzerinden tartışmaya açıyorum. Ardından erkek-insana tekabül eden özneyi kuran süreçlere alternatif okuma biçimleri öneren kozmopolitika ve eko-kozmopolitanizm ışığında Julian Roman Pölsler'in 2013 yapımı *Duvar* filmini inceliyorum.

Antik Yunan düşünce dünyasına geri dönersek, Platon'un aşkın tümel öğretisini reddeden Stoacılar için dünya yurttaşı olmak, insanlık adı verilen büyük komüniteye ait olmayı ve belirli bir kente bağlanmayı getirir. Diyojen kozmopolitanlığının aksine Stoacılar, ideal bir toplumun nasıl olması gerektiği üzerine yoğunlaşarak insanın kendi iç huzurunu yakalamayı gaye edinirler ve bunun için olabildiğince dış dünyanın etkilerini bertaraf etmeye çalışırlar. Temeldeki düzenin "iyi" olduğu varsayılan Stoacı felsefede düzene uyması gereken bizizdir. Dahası, bir kişinin dünya vatandaşı olması için yerel aidiyetlerden vazgeçmesi gerekmez, yerel aidiyetler yaşamın zenginliğine işaret eder. Stoacılar bireyin bu tür bağlılıklarından kaçınamayacağına vurgu yaparlar.

Immanuel Kant'ın geliştirdiği ve ahlaki temellere dayalı kozmopolitanizm Stoacı felsefeden ayrı iki formu savunur. İlki ahlaki kozmopolitanizm, diğeri ise kozmopolitan hukuk diye bildiğimiz politik kozmopolitanizmdir. Kant'ın ahlaki kozmopolitanizm düşüncesi tüm insanları aynı ahlaki topluluğun üyesi olarak belirlerken dil, din, kültür ve ırk/etnisite ayırmaksızın tüm insanların birbirine karşı ahlaki anlamda sorumlu olduğu düşünce yordamını benimser. Kant ebedi kozmopolitan hukuku dünya vatandaşlığı hukuku olarak tanımlarken bunu evrensel misafirperverlik şartları ile sınırlandırır. Bu misafirperverlik ve sınırlandırma ulusal sınıra ayak basan her yabancının düşmanca muamele görmemesi hakkına gönderme yapar. Kant'ın "Ebedî Barış Üzerine Felsefi Deneme" isimli eserinde, dünya vatandaşı hakkı ve evrensel misafirperverlik koşullarını tartıştığını görürüz. Barış felsefesinin "dünya vatandaşlarının hakları evrensel bir misafirperverlik koşuluyla sınırlandırılmalıdır" şeklindeki üçüncü nihai maddesi, barışı pekiştirmek ve dünya vatandaşlığı için evrensel bir misafirperverliği şart koşmaktadır. Kant'ın bir insan hakkı olarak tanımladığı misafirperverlik kavramında, ancak ulusal sınıra dışarıdan gelen için ölüm tehlikesi varsa misafirperverlik koşulsuz olarak yerine getirilmelidir. Diğer tüm

koşullar için misafirperverlik yardımsever anlaşmalar ile düzenlenmelidir.[2] Tam bu noktada Kant'ın misafirperverlik mefhumunu hukuk üzerine kurmuş olduğu ve bu kurgunun önden verili bir koşuldan geçtiği aşikârdır.

Jacques Derrida'ya göre yabancı olanın hiç hesapsız ve koşulsuz karşılanması mutlak misafirperverliktir. Derrida'ya göre Kant, evrensel misafirperverlik kavramını bir zorunluluk, bir hak ve görev olarak tanımlar. Tam da bu nedenle Kant'ın söz konusu misafirperverlik kavramı sınırlıdır ve burada mutlak misafirperverlikten, dolayısıyla bir dünya vatandaşlığından söz etmemiz mümkün değildir.[3] Derrida'ya göre Kant'ın misafirperverlik tanımı, koşullu ve sınırlı bir misafirperverliktir. Oysa ahlâk öteki'yi kendi evine koşulsuz kabul etmekten geçer ve farkın tanınıp korunduğu bir alanda öteki'ye karşı takınılan tavır, kendimiz için de ne düşündüğümüzü belirler hiç şüphesiz. Buradaki kritik nokta ise insan özne ve öne sürdüğü koşulsuz eşitliktir. Kültürel kozmopolitanizm kapsamında ulusal sınırlar, devletler, kültürler, toplumlar veya topluluklar Kant'ın veya Derrida'nın analizinin çeperinde konuşlanırlar. Kozmopolitlik konusunda Kant ve Derrida'ya cevaben kültürel kozmopolitanlığı kuramsallaştıran en önemli düşünürlerden Kwame Anthony Appiah iki temel ilkeden söz eder. İlki bilginin yanılmaz olmadığına ilişkin yanılabilirlik doktrini, ikincisi ise çoğulculuktur. Yanılabilirlik hali yanılıyor olabileceğimizi ve bunun farkına varmayabileceğimizi kabullenmektir. Appiah'ya göre çoğulculuk, kültürlerin dolaşıklığından doğan toplumsal ve ahlaki çalkantı ve çelişkiye birden çok doğru cevap bulunabileceğini kabul etmekten geçer. Çoğul doğru cevaplar hem ulusu hem de metropolü birbiriyle hakiki ve dürüst bir ilişkilenmeye götürürken farkın biricikliğini ve toleransı da beraberinde getirir.[4] Bu çerçeveden çok da uzaklaşmaksızın ahlaki ve kültürel kozmopolitanizmin melez ürünü diyebileceğimiz Ulrich Beck'in "gerçekçi kozmopolitanizm"i[5] önlenemez hızla yükselen küreselleşme ve ulus ötesi tartışmalarında kurumların, toplumsal ve kültürel kimliklerin yeniden inşası üzerinde durur. Özellikle siber iletişim aracılığıyla gelen teknolojik devinim ve büyüme, ekonomik bağımsızlık, kü-

2 Bkz.Valdez, Inez,"Perpetual what? Injury, Sovereignty and a Cosmopolitan View of Immigration", *Political Studies*, 2011: https://journals.sagepub.com/doi/10.1111/j.1467-9248.2011.00892.x (Son erişim tarihi 20.11.2019)

3 Derrida, Jacques, *Of Hospitality*, Redwood City CA: Stanford University Press, 2000, s. 3-5.

4 Appiah, Anthony Kwame, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers (Issues of Our Time)*, Londra: W. W. Norton & Company, 2000, s. 101-105.

5 Beck, Ulrich, "The Cosmopolitan Condition: Why Methodological Nationalism Fails", *Theory, Culture & Society*, 24(7–8), 2007, Sage Journals: https://doi.org/10.1177/0263276407024007 25 05 (Son erişim tarihi 20.11.2019)

resel medya temsili, politik işbirliği, çokkültürlülük tartışmaları gibi meselelerde yerelin küresel küreselin de yerel dönüştüğünün altını çizer. Beck'in kozmopolitanizmi milliyetçilik, komünizm, sosyalizm gibi Avrupa'nın büyük anlatılarından sıyrılmayı önerirken yirmi birinci yüzyıl dünyasının karmaşık yapısını analiz etmek için kategorisinin nasıl yetersiz kaldığını tartışır.

Kozmopolitika, Kozmik Budala ve Yerkürenin Sınırlarını Yeniden Çizmek

Yukarıda genel bir bakışla özet geçtiğimiz kozmopolitanlık tartışmaları, faillik ve özneleşmeyi insan öznenin politik eyleme gücü aracılığıyla ele alırken yerel ve ulusal yeni aidiyet biçimlerini ortaya koymaya çalışır. Esasen, kendinden menkul biçimde bir ulusa eklemlenen toplumsal ayrıcalığı yerinden sökmenin yordamını tartışarak her tür hiyerarşik kategorinin çok yönlü, karmaşık kültürel pratiklerden ve kurumsal bileşimlerden geçtiğini tartışır. Bu bağlamda kozmopolitanlığın esas meşguliyeti öteki'yi nasıl tahayyül ve temsil edeceğidir. Bu noktada Beck'in önerdiği kozmopolitanlık tartışması Fransız düşünür ve antropolog Bruno Latour'u epeyce rahatsız eder. Latour'a göre Beck'in tutumu fazlasıyla etnosantriktir ve Avrupa'nın uluslararası felsefi eğiliminden, Beyaz Avrupalı erkek insan merkezli hayat yorumundan ve kültür analizinden öteye gidemez. Latour'a göre Beck, Stoacılar ve Kant'a yaslanarak kuramsal çerçevesini oluşturur. Burada sadece kültür tehdit altında değildir, kozmos da büyük tehlike içindedir. Ne var ki insan özneyi kozmosun en tepesine yerleştiren ve insan olmayan havyan ve insan dışı canlılara karşı kalın sınırlar çizen böylesi bir politik, antropolojik ve sosyolojik körlük elbette kısıtlayıcıdır. Yeryüzüne ait olma ve yeryüzüyle ilişkilenme biçimlerine sadece Batı odaklı aydınlanmacı ve ilerlemeci anlayış üzerinden bakmamak Latour'un kozmopolitanlığa getirdiği en öncelikli eleştiridir. Hangi kozmos ve kimin kozmosu diye sorarken kozmopolitanizm ve kozmopolitika arasında eleştirel bir bağ kurar Latour. Başka deyişle, kozmosun en kuvvetli anlamı ile politik olanı birleştirerek "kozmopolitika"yı tartışmaya açar.[6] Politika, kozmosun verili insan merkezli anlamında bir kayma yaratarak onun geri kalmış kapalılığını açmaya çalışır. Başka deyişle, kozmosun politikliğini düşünmek onun sınırlarını yeniden çizmektir. Geçmişe, geleceğe ve yeryüzüne yeniden anlam biçmektir. Bu çerçevede Latour özellikle yirmi birinci yüzyılda etkilerini daha çok his-

6 Latour, Bruno, "Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck", *Common Knowledge*, C. 10, S. 3, 2004, s. 452-462. Project MUSE: muse.jhu.edu/article/171401 (Son erişim tarihi 20.11.2019).

settiğimiz Antroposantrik[7] değişimler içinde "iklim değişikliği" demektense "küresel ısınma" demeyi tercih eder. Zira içinde yaşadığımız yerküre Antik Yunan'dan devşirdiğimiz bilgilerle ölçülemez. On yedinci yüzyılda öne sürülen doğa kavramı yeryüzü veya yerkabuğunu tamamıyla anlamak ve yorumlamak için çok da yeterli değilken evrim, biyoloji, iklim bilimi gibi olguları açıklamakta da yetersiz kalır. Latour ancak ölü bir yeryüzünden ve ölü bedenlerden konuşuyorsak doğa kavramını bir analiz aracı olarak kullanabileceğimizden bahseder. Ancak içinden geçtiğimiz ve tecrübe ettiğimiz Antroposen çağında bunun mümkün olmadığının altını ısrarla çizer.

Latour'un kozmopolitika tartışmasını daha ileriye götüren figür ise Belçikalı filozof ve antropolog Isabelle Stengers'ın "kozmopolitik önerme"sidir. Stengers'ın ufuk açıcı kozmopolitik önermesi Kantçı kozmopolitanizmi tümüyle reddederek herkes için iyi ve eşit addedilen zeminde bir büyük çatlak ve kuşku yaratmayı amaçlar. Ebedi kozmopolitan hukukta sarsıcı çatlak ancak ve ancak diğerlerinin ilerleyişini yavaşlatarak gerçekleşecektir. Yavaşlamak ve yavaşlatmak Stengers için başka bir varoluşun biçiminin koşuludur. Stengers şöyle der:

> Benim sözünü ettiğim kozmos herkesin dünyayı ev saydığı ve eşit yurttaş olarak kabul gördüğü kozmostan farklı. Ortak bir kararın herkes için en zor olduğu, sözde eşitlikçi temsillerin ve tüm benzeşimlerin reddine gönderme yapan bir kozmostan söz ediyorum. Birbirinden ayrılan dünyaların oluşturduğu tekinsiz, rasyonel ve bilimsel akıl ile bilinmesi zor olan bir yeryüzündeki çoklu ve çok yönlü hallerin Kantçı ebedi barış tasarısının altını oyduğu bir yavaşlatma politikasından söz ediyorum. Bu çerçevede önerdiğim 'kozmik budala' her şeyin ölçüsü insan özneye karşı bir direniş stratejisi oluşturur. Kozmik budalanın kozmosu her tür canlı cansız varlığın birbiriyle dolaşıklığı, sonsuz devinim ve dönüşüm olasılığına kapı aralar.[8]

7 2000'li yılların başında Paul Crutzen ve E.F. Stoermer tarafından ilk kez açıkça terimsel anlamda kullanılan "Antroposen" içinde bulunduğumuz jeolojik zaman diliminde insan faaliyetleri yüzünden yer sistemleri döngülerinde (örneğin karbon döngüsü, nitrojen döngüsü vb.) meydana gelen köklü düzensizliklere vurgu yapar. Bu düzensizliklerden ilki etkilerini her geçen gün daha çok hissettiğimiz ve tecrübe ettiğimiz insan kaynaklı iklim değişikliğidir. Özellikle habitat ve biyoçeşitliğe dair kayıp, okyanusların plastikleşmesi ve asidifikasyonu, toprak ve havadaki toksik dolaşım, topraktaki köklü kimyasal ve fiziksel değişimler insanın yerkabuğu üzerindeki somut etkilerine işaret eder. İnsanın yerkabuğunda doğanın güçleri kadar ve hatta belki daha fazla etki bıraktığı bu çağın ismini "Antroposen" olarak tanımlanır.

8 Stengers, Isabelle, "The Cosmopolitical Proposal," *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, ed. Bruno Latour ve Peter Weibel, Cambridge, MA: MIT Press, 2005, s. 994–1003.

Stengers'ın kozmopolitik önerisindeki kozmik budala, Gilles Deleuze'ün Dostoyevsky ve 1868 yılında kaleme aldığı *Budala* romanı incelemesine gönderme yapar. Kozmik budala insanlar arasında karşılıklı mutabakata dayalı durum ve olaylara ters giderek öznelerin sözlerini veya eylemlerini yavaşlatır. Budalanın temsile inanmaması veya temsilde sorun görmesi değildir mesele. Esas olan budalanın kendinden daha önemli ve hatları keskin biçimde belirlenemeyen bir durumun var olduğunu hissetmesi ve acı çekmesidir. Ancak durumu veya ortadaki tekinsizliği tamamıyla kavrayamayan budala tanıklık ettiği bilginin şiddeti karşında afallar ve afallatır. Bu duruma karşı bir yol haritası veya çözüm önerisi getiremez. Bu noktada Stengers Herman Melville'in meşhur öykü karakteri Bartleby"i masaya yatırır. New York'ta Wall Street'te bir hukuk bürosunda çalışan kendi halinde sessiz ve iyi niyetli yazıcı Bartleby'nin patronunun isteklerine karşı verdiği değişmez "yapmamayı tercih ederim" cevabı patrona ve kozmosa fırlatılan bir muammadır. Patron, Bartleby'nin sabit davranışı karşısında afallar, son derece rahatsız olur ancak Bartleby'nin çizdiği oyun kurallarını da esnetemez bir türlü. Bartleby'nin en nihayetinde ofis binasını terk etmemesi patronu iyice yavaşlatır ve budalanın sesine kulak kesilmemizi sağlar. Buradaki kritik nokta ise, ne patron avukatın ne de Bartleby'nin nasıl ilerleneceğinin bilgisine bütünüyle vakıf olmasıdır. Stengers bu bilinmezliği ve açık alanı kozmopolitik olarak adlandırır. Özellikle erkek-insanı temel alan hümanizme karşı, erk(eklik) üzerinden yeryüzündeki diğer mevcudiyetler ile birlikte kozmosu yeniden inşa etmenin somut yolu olarak görür. Latour ve Stengers soyutlamadan geçen ve sadece insan öznenin kutsandığı bir kozmos anlayışına karşı çıkarken verili ortak dünya fikrini yerle yeksan etmenin yollarını arar. Budalanın sesi verili dünyanın askıya alındığı yerde duyulur. Bu çerçevede kozmosun bir efendisi veya sahibi yoktur, kimse onun adına konuşamaz. Kozmos bir varoluş biçimidir. Birden çok sesin birden çok tutarlılık arasında yükselmesine ve bizim bu seslere kulak kesilip muhakememizi yavaşlatmamıza imkân sağlar. Böylelikle bir düşünce etkinliğini aynıya indirgemeyen başka türlü yaşanan dünyalara ve bu süreçte belirlenen öznelere göçmenin yolu bulunur.

Kozmopolitika tartışmasının bir başka yüzünü Amerikalı akademisyen ve eleştirmen Ursula K. Heise'nin özellikle Amerikan emperyalizmini eleştirdiği eko-kozmopolitanizm tanımında görmek mümkündür. Heise'nin yerel, kültürel ve ekolojik sistemlerin küreselleşme ile nasıl ilişkilenip iç içe geçtiğine gönderme yapan eko-kozmopolitanizm kavramı, Latour ve Stengers'da gör-

düğümüz gibi kozmos ile politikanın anti-milliyetçi dolaşıklığını önceler. Bu çerçevede Heise, 1990lar'ın ikinci yarısından itibaren şekillenen küreselleşme söylemini ve kuramlarını yeniden ziyaret edip bunların günümüz kültür ve ekoloji politikasını nasıl etkilediğini tartışarak başlar işe. Küreselleşme karşıtı konuşlanan melezleşme, diaspora, sınır çalışmaları, göçebelik, yersiz yurtsuzlaştırma gibi alanların küreselleşmeye karşı bir direniş gösterirken kuramsal bir açmaza da yakalandıklarının altını çizer.[9] Özellikle edebiyatla tüm fiziksel çevre arasındaki bağın incelenip bu bağın tarihsel arka planı ile metinlerin ve fikirlerin ekolojik etik açısından tutarlılıkları/tutarsızlıklarının eleştirel gözle masaya yatırılmasının yolunu açan Amerikan düşünce merkezli ekoeleştiri de Heise'nin bahsettiği açmazdan kurtulamaz. Bu açmazdan kurtulmak ancak bireyler ve toplulukların insan ve insan dışı tüm varlıklarla kurduğu ilişkisinde bütün canlıları gözeten eko-kozmopolitan bir etkileşim olduğu koşulda gerçekleşir. Başka deyişle Heise, ulus-devletin dar inşasına[10] yeryüzünü ve insan olmayan hayvan veya insan dışı mevcudiyeti icat edilmiş topluluklar olarak katarak bu inşayı genişletip karmaşıklaştırır. Ekolojik ve politik farkındalıkta insan ve insan olmayan canlı arasındaki etkileşimde sadece yöreye özgü olanı ve yerel kültür pratiklerini gözetmek, insanın insanla, insanın insan olmayan bütün mevcudiyetlerle ilişkisindeki daha geniş perspektifte gelişen ulus-ötesi dolaşıklığına gölge düşürür. Bu anlamda kozmopolitanizmin eko-etik bir anlayışla doğal, yerel ve kültürel süreçlerin çeşitliliğini ve bunun tek yönlü olmayan küresel dolaşım ve pazarlığının farkında olması gerektiğinden bahsedebiliriz. Heise'nin eko-kozmopolitanizmi, kozmopolitanlığın olağan tartışması olan dünya vatandaşlığını dinamik bağlılık ve devinimsel aidiyet üzerinden okur.

9 Heise, K. Ursula, *Sense of Place and Sense of Planet: The Environmental Imagination of the Global*, Oxford: Oxford University Press, 2008, s. 61-65.

10 Burada Heise, kozmopolitanlığı kuramsal olarak genişletirken Benedict Anderson'ın 1983 çıkışlı özgün eseri *Hayali Cemaatler* üzerinden gider. Hayali Cemaatler, İkinci Dünya Savaşı ardından hızla yayılan II. Dünya milliyetçilik çalışmaları literatürünün en önemli eserlerinden biridir. Anderson, ulusların milliyetçiler tarafından kadim topluluklar olarak değerlendirilmelerine rağmen gerçekte görece yakın bir dönemde (on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda) belirli siyasal gelişmelerin ve toplumsal-iktisadi belirlenimlerin sonucu olarak "icat edilmiş" topluluklar olduğu düşüncesinden yola çıkar. smi devlet dillerinin oluşumu ve "zaman" kavrayışımızın değişmesiyle ilişkilendiriyor. Ulusu, kan bağı ve din gibi eski tip cemaatlerin yerini alan hayal edilmiş bir topluluk olarak ele alır. Bkz. Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları, 1993.

Kozmopolitika ve Eko-kozmopolitanizmin Kırdığı *Duvar*

Marlen Haushofer'ın 1963 yılında yayımladığı *Die Wand* (*Duvar*)[11] romanının insan öznenin sözde biricikliğini sorgulayan, kozmopolitik yaklaşımı ve eko-kozmopolitan varoluşu öne çıkaran bir eser olduğunu söylemek mümkündür. Amerikalı yazar Rachel Carson'ın tarım ilaçlarının öldürücü etkisine dikkat çektiği, çevre konusundaki öncü metni *Sessiz Bahar*'ın (1962) Avrupa'da yazılmış bir başka çeşitlemesi de diyebiliriz *Duvar* için. Romanın kadın kahramanı tatil için gittiği Avusturya Alpler'inde, doğanın tam içinde esrarengiz biçimde örülen görünmez bir duvarın içine hapsolur. Görünmez duvarın canlı bir varlık gibi kendisini hissettirmesi ve kadını çevrelemesiyle açılan maddi ve duyumsal alanda, duvarın içinde başka bir mekân-zamana çekilen okur, zamanla bu lanetin bir berekete dönüşmesinin izini sürer. Burada incelemek istediğim esasen romanın kendisi değil, romandan uyarlanan *Duvar* filmidir. Julian Roman Pölsler'in romanın aslına sadık kalarak filme çektiği *Duvar*, insan öznenin ve insan olmayan hayvan veya insan dışı bütün canlıların karşılaştığı, birbirlerine dolaşarak birbirlerine karşı sorumluluk yüklendiği ve böylece hem kendilerini hem de yeryüzünü dönüştürdüğü kozmopolitik ve eko-kozmopolitan bir temsile kapı aralar. *Duvar,* tanıklık ettiklerini ve yaşadıklarını karanlık bir odada günlüğüne yazan, ismini film boyunca hiç öğrenmediğimiz bir kadınla başlar. Kadın doğrusal çizgide ilerleyen zamanın beyhudeliğinden, hafızanın tekinsizliğinden bahsederken iki arkadaşı ve köpekleriyle birlikte Alpler'e tatile geldiği günden başlar anlatmaya. İki arkadaş bir iş için kasabaya giderken kadını ve köpek Lynx'i konforlu dağ evine yerleşmesi için geride bırakır. Çok geçmeden kadının kalp atışları ve tüm bedensel titreşimleri kamerayı ele geçirir. Göze görünmeyen bir duvar yavaş yavaş kadının etrafını örerken kadın bu tekinsiz tecrübeyi kalbinin ritmiyle anlamaya çabalar. Arka fonda ise kargaların sesi duyulur. Görünen ve görünmeyenin bu tuhaf dolaşıklığında kadının yeryüzüyle kurduğu yeni ilişkide insan-insan olmayan, akıl-ruh gibi Aristotelesçi karşıtlıkların yavaşlayarak kırılmaya başlandığı eko-etik bir alan açılmaya başlayacaktır.

İlkin görünmeyen duvarla birlikte sistemik ve antropomorfik yaşamdan koparılır kadın. Lynx ile baş başa kalan kadın dürbünle etrafı izlerken umutsuzluğa kapılmadan edemez ve dünya üzerinde kalan son canlıların köpek ile kendisi olduğunu düşünür. Kamerayı takip eden seyirci kadının çaresizce

11 Haushofer, Marlen, *Duvar,* çev. Ersel Kayaoğlu, İstanbul: Can Yayınları, 2008.

duvarı yumruklamasına tanıklık eder. Duvarın üstüne ellerini koyan ve duvarın ötesine uzanmaya çalışan figürle beraber ilkin insan ile insan olmayan canlı ve sözde edilgen doğa arasına kalın bir çizgi çekildiğini anlarız. Kadın diğer insanların tarlada çimenlikte olağan hayatlarını yaşadığı duvarın ötesine ulaşamaz.

Duvarın oluşumundan sonra on gün geçer ve Bella adında bir inek de duvarın içine hapsolur. Bella'nın gelişi ve kadının Bella ile karşılaşması kameranın ritmiyle kendine özgü bir olaya dönüşür. Bu olay akıl ve duygunun birbirine eklemlendiği yerde öteki ile karşılaşma, öteki'yi tanıma anıdır ve kadının yeni varoluş biçiminin zeminini aralayacaktır. Duvara, kendinden başka insan olmayan hayvanlar ile hapsolan kadın artık Lynx ve Bella'ya karşı sorumludur ve bu sorumluluk kadını insan merkezli bir hayat anlayışından uzaklaştıracaktır. Bu noktada karakterlerin kamera açısı veya sahne geçişi olmadan tek seferde uzun çekimiyle öne çıkan ormanlık geniş alan kendi başına kahramandır. Arkada uzanan dağlar ve ormanlık alanda kadın bir o yana bir bu yana uzun yürüyüşler yapar. Kimi zaman aç kalmamak için geyik avlamayı bile düşünür. Düşüncelere daldıkça ve yürüdükçe irili ufaklı böcekler, bitkiler, çalılar, kereste kamyonu ve aniden çıkagelen gri bir kedi kameranın özneleri haline gelir. Tam bu sırada patlak veren fırtınada kadın yaralanmış olabilecek geyiği düşünür ve sırılsıklam olan kediye uzun uzun bakar. Kedinin yaralanabilirliği ile kendi yaralanabilirliği arasında giderek küçülen mesafede insan öznenin kutsanmışlığının eko-etik bir ehlileştirmeye göçtüğünü söylemek mümkündür. Dahası kadının tırpanlama, ekip biçme, hayvanlara ve toprağa bakma gibi sorumlulukları üstlenmesini gördükçe bir canlı ile yakınlık kurmaya veya akrabalık mefhumuna dair alternatif bir bakış ve yenidünya yaratma pratiğinin de izini sürmüş oluruz. Bu çerçevede Donna Haraway'in yoldaş türler tartışmasında dile getirdiği gibi, *Duvar* yoldaş hayvan mefhumunu önümüze koyar. Haraway hayvanları, özellikle köpekleri, ev hayvanları olarak değil yoldaş hayvanlar olarak görmek etik bir ilişkiyi önceler, der. Zira hayvanlar insanların zalimliği, dikkatsizliği veya aptallığı gibi sebeplerle kolayca incinebilirler. Onlar "biz-olmayan" sayılırlar. Haraway, *Siborg Manifestosu: Geç Yirminci Yüzyılda Bilim Teknoloji ve Sosyalist Feminizm* çalışmasının ardından yazdığı "Siborglardan Yoldaş Türlere: Teknobilimde Akrabalığı Yeniden Şekillendirmek" makalesinde, insan biçimli olmayan aktörleri yoldaş türler kavramına sokarak tartışmaya açar ve siborg figürünün çağrışımlarını çoğaltır. Pirinç, arılar, laleler, bağırsak florası, kediler, köpekler

ve başka şeyleri de yaşamı bu haliyle mümkün kılan ve eyleyen aktörler olarak ele alır. Böylelikle, insanın ne olduğu insan olmayan üzerinden tanımlanırken, özellikle hayvanları ve bitkileri "biz-olmayan" çeperinden çıkararak merkeze yerleştirir.[12] Dahası, makinaları ve teknolojik her tür oluşumu da insandan, duygulardan, düşüncelerden ve eylemlerden uzak tutmaz. Bu çerçevede *Duvar* aklın teleolojik amaçları için doğanın kültüre mal edilmesine karşı açılan bir uzam-mekân olarak karşımıza çıkar. Görünmeyen duvar ve içine aldıkları esasen doğa/kültür ayrımı ile ilişki içinde olan ancak bu ayrımı bükmeye çalışan başka bir tür olarak karşımıza çıkar.

Tam da bu noktada filmin anlatısal yapısının altını çizmek gerekir. Kadın duvar içinde tam iki sene geçirir. Ancak bu iki sene doğrusal olmayan bir zaman kurgusu, ani zaman ve mekân sıçramaları, geriye dönüşler aracılığıyla seyirciye aktarılır. Sonbahar, kış, ilkbahar ve yaz mevsimlerine göre şekillenen anlatıda ilk kış zorlu geçer. Hayatta kalıp aç kalmamak için bir canlıyı öldürme düşüncesinin ağırlığı altında ezilen kadın, Bella'nın doğum yapmasına ve buzağının dünyaya gelmesine tanıklık eder. Yaza doğru yaklaştıkça birlikte yaşadığı hayvanlar ile dağ evine yerleşir. Kadın ve hayvanlar sofrada hep birlikte yemek yerler. Yaz gelince şu sözleri söyler kadın: "Büyük bir el zihnimdeki saati durdurdu ve ormanın köklerini bana indirdi"[13] Bu sözlerle birlikte kadının duvarı artık çok önemsemediğini anlarız. İnsan ve insan olmayan hayvan ve canlıların, yeryüzü hallerinin birbirine dolaştığı yeni bir yaşamdan söz eder kadın. Bu yaşam, ulusal kimliklerin ve aidiyetlerin ötesine geçer. Yeryüzüne ait eko-kozmopolitan bir tasavvurla kendini şekillendirirken insan özneyi diğer canlıların arasında bir tür olarak temsil eder. Stengers'ın kozmosunda olduğu gibi burada da hayat kadın için yavaşlar. En önemlisi de duvara atfedilen faillik tam bu noktada kozmik budala işlevini görerek kadının hayatında bir yarık açar. Hayvanlara, dağa, ormana, toprağa ve toprak içindeki organik ve inorganik tüm yaşama karşısındaki bu yavaşlama ve açılan özneleşme alanı bereketlidir ancak epeyce tekinsizdir. Duvarın içinde çimenlik alanda ansızın beliren bir adamın boğayı katlettiğini gören Lynx bu nedenle adama saldırdığında yaralanır. Lynx'i ve boğayı o halde gören kadın dağ evinden kaptığı bir silahla adamı vurur. Lynx ise kadının kollarında can verir. Lynx için yas tutan kadın hayatta kalmayı egemen erilliğin ve tahakkümün yerle yeksan edilmesinde görür.

12 Haraway, Donna, *Başka Yer*, çev. Güçsal Pusar, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
13 Filmdeki sahneden aktarılan bu cümlenin çevirisi bana aittir.

Kadın yaşadıklarını kaleme almak için dağ evindeki odasına döndüğünde ise defter sayfalarının bittiğini görür ve tam o esnada dışarda kargaların sesi duyulur. Beyaz karga dışarıda bekliyordur ve kadın beyaz kargaya katılmak için yerinden kalkar. Bu açıdan bakıldığında eko-etik bilinçten geçen ekolojik yaşamın kadın için ontolojik olduğu bilgisi önemlidir. Bu yeni ontolojik çerçevede kadının boğayı öldüren adamı öldürmesini, ataerkil ideolojinin hem doğayı hem kadını evcilleştirip araçsallaştırmasına, aynı zamanda her şeyin insan ve insana hizmet etmek için var olduğu düşüncesine karşı feminist eko-etik bir cevap olarak okumak mümkündür. İnsanın dünyayı ve dünyada yaşayan bütün canlıları kullanabilen bir kaynak olarak görmesinin karşısında beraber yaşamanın yollarını arayan eko-kozmopolitan bir tahayyülün kapılarını aralar *Duvar*.

Sonuç olarak rasyonel akıl tıpkı Brian Massumi'nin önerdiği gibi duygunun (tutkunun) cömertliğini kabul etmekle işe başlamalıdır. Böylelikle insanmerkezci kibrinden kurtularak yaratıcı ve insan-insan olmayan hayvan ve canlı arasında ilişkisel bir varoluş biçimine ve geleceğe evrilmenin yollarını keşfedebilsin.[14] Filmde aklın ilkin kavrayamadığı görünmez duvar nedensellik ilişkisini zorlayarak kozmopolitik ve eko-kozmopolitan bir karşılaşmayı nasıl kavrayabileceğimizi ve insan ötesi demokratik bir yaşam biçiminin nasıl olması gerektiğini sorgulatır. Bunu yaparken sınırların, bu kez görünen duvarların da altını çizer. Öldürme bu sınırlardan biridir. Tam da nedenle *Duvar*'da açılması temenni edilen eko-kozmopolitan yaşamda son ahlâktan söz etmek çok mümkün değildir. Ancak kozmopolitanlığın kök salmış erkek, eril, beyaz ve yetişkin kozmosu karşısında, çoklu karşılaşmalarda yiten ve yeniden kurulan insan ve insan olmayan hayvan ve canlı aidiyetleri, ötekinin merkeziyetine giden eleştirel ve yaratıcı yolda önemli ve umut vericidir.

14 Massumi, Brian,"Supplement I: The Affective Tasks of Reason", *The Power at the End of the Economy*, Durham NC: Duke University Press, 2014.

Kaynakça

Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları, 1993.

Appiah, Anthony Kwame, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers (Issues of Our Time)*, Londra: W. W. Norton & Company, 2000.

Beck, Ulrich, "The Cosmopolitan Condition: Why Methodological Nationalism Fails", *Theory, Culture & Society*, 24(7–8), 2007.

Derrida, Jacques, *Of Hospitality*, Redwood City CA: Stanford University Press, 2000, s. 3-5.

Haraway, Donna, *Başka Yer*, çev. Güçsal Pusar, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Haushofer, Marlen, *Duvar,* çev. Ersel Kayaoğlu, İstanbul: Can Yayınları, 2008.

Heise, K. Ursula, *Sense of Place and Sense of Planet: The Environmental Imagination of the Global*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

Kant, Immanuel, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, çev. Yavuz Abadan – Seha L. Meray, Ankara: Ankara Ünv. SBF Yayınları, 1960.

Massumi, Brian,"Supplement I The Affective Tasks of Reason", *The Power at the End of the Economy*, Durham NC: Duke University Press, 2014.

Pölser, Julian, *The Wall,* Music Box Films, 2013.

Williams, Raymond, *Modern Trajedi*, çev. Barış Özkul, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Stengers, Isabelle, "The Cosmopolitical Proposal," *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, ed. Bruno Latour ve Peter Weibel, Cambridge, MA: MIT Press, 2005, s. 994–1003.

İnternet Kaynakları

https://journals.sagepub.com/doi/10.1111/j.1467-9248.2011.00892.x (Son erişim tarihi 20.11.2019)

https://doi.org/10.1177/0263276407024007250 5 (Son erişim tarihi 20.11.2019)

muse.jhu.edu/article/171401 (Son erişim tarihi 20.11.2019)

Bağırsağıma Bir Aşk Mektubu: Ekolojik Biraradalık Olasılıkları İçin Bir Önerme

DENİZ KIRKALI

"Kaygılı salatalıklar mıyız?" Vikipedyaya göre salatalık, kabakgiller (Cucurbitaceae) familyasından gelen ve çokça yetiştirilen bir bitki türüdür.[1] Vitamin açısından oldukça zengin bir meyve olmanın yanı sıra, salatalığın 95%'i sudur. İnsan vücudunun 80-90%'ının sudan oluştuğunu düşününce, sosyal medya üzerinden popüler olmuş bu cümle, insanların yalnızca kaygılı salatalıklar olduğunu öne sürer. Mizahi boyutu bir yana, bu cümle aynı zamanda öznelliğin antroposantrik tanımını genişletmek üzerine bir öneri olarak da düşünülebilir.

Jim Tarter, 1996 yılında yayımlanan "Collective Subjectivity and Postmodern Ecology" başlıklı makalesinde, "yayılmış, kısmi ve kolektif" olarak yeniden tanımlanmış ekolojik bir kolektif öznellik anlayışı önerir.[2] Tarter yazısında şöyle der:

> Postmodern ekolojinin bakış açısından, topluluklarımız daha öncesinde özne olarak düşünülmeyen, hayvanlar ve bitkiler gibi birçok şeyi kapsar; ancak aynı zamanda hücre veya bağışıklık sistemi gibi "insan olmayan" türleri ve havzalar veya biyolojik bölgeler gibi makro sistemleri de kapsayabilir. Öznellik anlayışımızı genişletince kimin ve neyin topluluklarımıza dahil olduğu algısını da dönüştürürüz.[3]

1 https://en.wikipedia.org/wiki/Cucumber
2 Tarter, J. "Collective Subjectivity and Postmodern Ecology", *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, C. 2, S. 2, 1996, s. 66.
3 *Age*., s. 67.

Tarter'ın öncül metni, çevre bilimleri, feminist kuram ve hayvan çalışmaları gibi alanlardan birçok kuramcı tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. İnsan, insanmerkezci tutumun uzun zamandır insandan aşağı gördüğü insan olmayan başka birçok topluluk arasındaki ilişkiselliğin farkına varmak, güncel ekolojik tartışmalar içerisinde öznelliğe nasıl yaklaştığımızı düşünmek için oldukça önemli. Sadece her türlü ikiliğin yapısökümündense, insan ve insan dışı türler ve topluluklar arasında var olan bağlantıların da farkına varmalıyız.

Öznelliği insan olmayanı da kapsayan bir şekilde yeniden düşünürken, Kartezyen beden/zihin ve doğa/kültür ikiliklerinden uzak durmak önemli. Beden ve aklın birbirinden bağımsız iki mevcudiyet olduğunu savunan Kartezyen bakış açısı ve zihin, rasyonalizm ve insan öznelliğinin önceliklendirilmesi oldukça kısıtlayıcıdır.

"The Postmodern Challenge to Biology" başlıklı makalesinde biyolog Charles Birch, indirgemeci bir modele ve bedenin işleyen bir makine olarak algılanmasına karşı ekolojik ve ilişkisel bir biyoloji anlayışını savunur. Yeni öznelliklerin ortaya çıkması ve tanınması için öznenin içsel ilişkilerindeki dalgalanmaların farkına varmamız gerekmektedir. Birch bu noktada, "Yaşama katkıda bulunan herkes komşumuz değil midir?" diye sorar.[4] Birey, içsel ilişkilerinden ve bütünsel çevre ile ve çevre içerisinde olan ilişkilerinden bağımsız düşünülemez. Aynı zamanda beden, bu ilişkilenmeleri deneyimlemek için bir araç değil kendi içerisinde bir ilişkiselliktir. Bu makale de sanat ve bilim veya feminizm ve biyolojinin dolaşıklık ve iç içe geçme noktalarının henüz keşfedilmemiş bilgi katmanlarına ulaşmak için büyük potansiyel taşıdığını öne sürecektir.

Stacy Alaimo'nun söylediği gibi, bilim "objektif, bağımsız bir bilgi alanı değildir, aksine bilimin dolaşıklıklarını fark etmeli ve onlarla uğraşmalıyız."[5] Bilim, yerleşmiş ve kısmi bir bilme yoludur. Özellikle çevresel bilimler üzerine var olan güncel söylemlerin bilimsel araştırmaya olduğu kadar kurgusallığa (ve bilimkurguya) dayandığını göz önünde bulundurursak, bilim tek başına bir referans noktası olamaz. Alaimo "bilimsel bilginin arabuluculuğu" ile "bedenler (insan ve insan olmayan) ve daha geniş çevre arasındaki materyal değişimleri anlayabileceğimizi" savunur.[6]

4 Birch, Charles, "The Postmodern Challenge to Biology", *The Reenchantment of Science*, (yay. haz.) David Ray Griffin, State University of New York Press, Albany, NY, 1988, s. 74.

5 *Age*., s. 73.

6 Alaimo, Stacy, *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*, Indiana University Press, Bloomington (Ind.), 2010, s. 63.

Fizikçi düşünür Karen Barad da, "feminist bilim, bilime dair, maddesel bir şekilde bilim ile iç içe ve ayrılmaz olduğu anların merak uyandırıcı, verimli ve gerçekçi olduğunu" söyler.[7] İlişkiselliği ve şeylerin birbirinden keskin bir şekilde ayrılmadığını vurgulayan birçok düşünürü takiben, aynı anda hem arabulucu hem de karmaşık bir bilim ve feminizme işaret eden bu dair olma anlayışı üzerinde durmak istiyorum.

Gündemi her zaman net ve tekçil olmayan üçüncü dalga feminizm anlayışlarına dönmek ve güncel ekolojik anlatıların kesişim noktalarına duyarlı olmak bizi öznellik, faillik ve müştereklik üzerine yeniden düşünmeye itebilir.

Feminizm veya erken feminist akımlar çoğunlukla biyolojiye karşı çıkmış ve bedeni bir yük, kısıtlama ve hatta feminist düşüncenin ilerlemesi için bir tehdit olarak görmüştür. Biyoloji, uzun zamandır determinizm, indirgemecilik ve özcülük ile eşkonumlandırılmıştır. Materyal feminizmin önemli düşünürlerinden Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies* isimli kitabının girişinde şöyle der:

> Feministler, tıpkı filozoflar gibi, bedeni sıkça göz ardı etmiş veya fiziksel ve sosyal önemi olan amaçlara ikincil ve onlar üzerinden canlandırılmaya muhtaç bir biçimde konumlandırmıştır. Feminist kuram, psikanalitik kuram ve fenomenolojinin farklı biçimlerine olan yakın ilişkisiyle, bazı istisnalar dışında, öznellik tanımında bedene yeniden odaklanmanın önemi konusunda ilgisiz ve ikna edilmeye kapalı olmuşlardır.[8]

Feminizm geçmişte bedene karşı bu tutumun faydasını mutlaka görmüştür ancak bedenin maddeselliğini yeniden düşünmemiz gerekiyor. Öznelliği ikilik üzerinden görmeyi bırakıp bedenselliğe farklı yaklaşmak feminist düşünce içerisinde yeni düşüncelere yol açabilir ve feminizmi başka alanlar ve söylemlerle etkileşime sokabilir.

Alaimo bedeni "pasif, plastik madde" olarak gören genel geçer kuramların aksine dikkati madde, beden ve "insan bedeninin ve insan dışı doğaların maddeselliği" ile etkileşime geçen güncel feminist teorilere yönlendirir.[9] Şeylerin maddesel esasını vurgulayarak bizi insan bedenini ve yalnızca bir arka plan

7 Barad, Karen Michelle, "On Touching the Inhuman That Therefore I Am", *differences* C. 23, S.3 (2012) s. 206-223.

8 Grosz, Elizabeth A., *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indiana Univ. Press, Bloomington, 2011, s. 7.

9 Alaimo, Stacy, *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*, Bloomington (Ind.): Indiana University Press, 2010, s. 3.

olarak "orada" olmaktansa bizimle aynı maddeden olan çevreyi oluşturan şeylere yakından bakmaya davet eder. Elizabeth Wilson ise "Biyolojik indirgemeciliğe müsamaha edildiğinde ve irdelendiğinde ne gibi yeni cisimleşme şekilleri okunur olur?" diye sorar.[10] Bedeni ve biyolojik veriyi feminist anlatılara dahil etmek bu söylemlerin meşruiyetini tehdit etmez, aksine bilgilendirici ve yapıcı olabilir.

Elizabeth Wilson, *Gut Feminism adlı* kitabında bağırsağı "beyinsel bir organ: düşünüyor, tartıyor, anlıyor" diyerek tanımlar.[11] İkinci beyin olarak da adlandırılan bağırsak, düşünsel ve psikolojik süreçlerle ilişkili bir organ. Bağırsağı saran Enterik Sinir Sistemi (ENS) "anatomik ve biyokimyasal olarak Merkezi Sinir Sistemine (MSS), aslında ait olduğu Periferik Sinir Sisteminin herhangi bir kısmına olduğundan çok daha yakındır."[12]

Biyolojik verinin entelektüel ve yaratıcı düşünme süreçlerine olan etkisini vurgulayan Wilson, bedeni zihnin veya biyolojiyi kültürün önünde tutmadığını ancak bu ikici yaklaşımların dışında düşünmemiz gerektiğini söyler. Farmasötik verinin feminist düşünce için faydalı olabileceğini söylerken Wilson "politikanın biyolojik karakterine ve biyolojinin politik doğasına" işaret eder.[13] Bu illa ki bedeni politikleştirmek anlamına gelmez. Biyolojinin politik olarak tanımladıklarımız ve politik varlıklar olarak düşünme şeklimizin üzerinde olan etkisini fark ederek politik düşünceye farklı yaklaşımlarda bulunabilmek için biyolojinin önemli bir bilgi kaynağı olabileceğini sorgulamalıyız. Wilson bu bağlamda, dış dünyaya olan bağlılığı ve ötekiyle olan ilişkilerimizi düzenlemesi açısından bağırsağı içsel ve psikolojik süreçler için kritik önem taşıyan bir organ olarak tanımlar.

Misafirperverliği düşünmek

Irina Aristarkhova *Hospitality of the Matrix* isimli kitabında misafirperverliği "kişinin evinin mahremiyeti ve bu mahrem mesken alanıyla ilişkili benliğin/varlığın mahremliği: biri başkalarını evine veya varlığına davet eder" sözleriyle tanımlar ve ekler "bir insanın veya milletin kamusal alanlarıyla bağlantılı

10 Wilson, Elizabeth A., *Psychosomatic: Feminism and the Neurological Body*, Duke University Press, Durham, NC 2004, s. 3.
11 Wilson, Elizabeth A., *Gut Feminism*, Durham: Duke, 2015, s. 5.
12 Wilson, Elizabeth A., *Psychosomatic: Feminism and the Neurological Body*, Durham, NC: Duke University Press, 2004, s.34.
13 Wilson, *Gut Feminism*, *age.*, s. 32.

müşterek, kültürel ve kamusal ilişkiler".[14] Aristharkova'nın rahim üzerinden geliştirdiği misafirperverlik kavramına yaklaşımı bedenin geri kalanıyla da ilişkilendirilebilir.

Beden ve bilhassa bağırsak, mikrobiyomu oluşturan birçok bakteri, mantar ve virüs için bir yaşam alanıdır. Trilyonlarcası bedenimizde yaşayan ve barınan bu mikroorganizmalar, vücudumuzdaki insan hücrelerinin 3 ila 10 katı arasındadır.[15] Büyük bir çoğunluğu doğum sırasında anneden bebeğe geçen ve üç ila dört yaşına kadar neredeyse tamamı oluşan mikrobiyomumuz bedenimizdeki insan olmayan türler için kendine mahsus bir yaşam ortamı sunar. Yalnızca zararsız bir bir aradalıktan ziyade karşılıklı yararlı bir simbiyotik ilişki olan bu bağırsak yapısı bedenin aslında her zaman ötekini içinde misafir ettiğini gösterir.

Aristarkhova Kant'ın müsamaha üzerine kurulu misafirperverlik anlayışındansa Derrida'nın "aktif buyur etme" halini öne çıkaran misafirperverlik olgusuna gönderme yapar. Misafirperverlik ve aktif buyur etme beraberinde belirli bir açıklık, kırılganlık ve savunmasızlık hissini de getirir. Aristarkhova, "Teslim olmak, her şeyi almak ve her şeyden sorumlu olmak demektir. Bu radikal bir pasifliktir. Bu pasiflik, öteki için sorumluluk almaktır. Bütün düşmancıl ihtimallere rağmen almaya açık olmak ve 'her türlü pasiflikten daha pasif olmak' demektir" der.[16] Fakat Derrida'ya göre misafirperverlik *avenir*, yani "her zaman gelecektir". Her zaman gelecek olan bu misafirperverlik anlayışındansa zaten hep var olan bir misafirperverlik anlayışını savunuyorum – en azından bağırsak özelinde. Bu, misafirperverlik seçici veya dışlayıcı değil demek değildir. Çünkü misafirperverlik hep hariç tutar. Birinin ötekini nasıl karşıladığı veya misafir ettiği her zaman dışarıda tuttukları ve seçmediklerini de kapsar ve ima eder.

"Etimolojik olarak misafirperverlik "düşmanlık" kavramıyla ilişkilidir. Misafirperverlik kelimesinin kökeni olan *hospes,* düşmanlık kelimesinin kökeni olan ve ilginç bir şekilde hem "yabancı" hem "düşman" anlamına gelen *hostis* ile bağlantılıdır.[17]

Misafirperverlik kolektif bir düzeyde ve ekolojik olarak öteki ile bir arada bulunmayı düşünmek için önemli bir terim olan meskenlik ile ilgilidir. Ba-

14 Aristarkhova, Irina, *Hospitality of the Matrix: Philosophy, Biomedicine, and Culture*, Columbia University Press, New York, 2012, s. 30.
15 Enders, Giulia, *Gut: The inside Story of Our Body's Most Underrated Organ*, Greystone Books, Vancouver, 2016.
16 Aristarkhova, Irina, *age.*, s. 32.
17 *Age.*, s.35.

ğırsağın işleyişi, geçirgenliği, ötekine olan açıklığı ve kırılganlığı, mikrobiyom üzerinden ötekinin zaten her zaman içimizde olduğu düşüncesi ile refakatçilerimiz ile birlikte var olma biçimlerini düşünmek adına önemli bir yöntem sağlayabilir.

Ayrıca misafirperverlik olgusu her zaman bir mülkiyet fikrini varsayar. Bedeni misafirperver olabilen ve barındıran bir öznenin sahip olduğu bir mevcudiyet olarak düşünmektense bedeni çevresi ile "birlikte oluş" olarak düşünebilir miyiz? Misafirperverlik kavramını romantikleştirmeden ve bir parçası olduğu çevre ile "intra-action"ları üzerinden her zaman hem misafir eden hem misafir edilen ekolojik bir beden algısı üzerinden tanımlayabilir miyiz?

Karen Barad "intra-action"ı "iç içe geçmiş failliklerin ortak inşası" olarak tanımlar.[18] *Inter* 'iki şeyin arasında' anlamı taşırken *intra* "içeriden" anlamına gelir. Bu bağlamda Barad'a göre, "intra-action" belirli bir faillik ve sorumluluk hissini beraberinde getirir. Derrida, misafirperverlik kavramını 'buyur eden gülümseme' imgesi bir kadın suratıyla bağdaştırıldığından ötürü kadınsı bir kavram olarak açıklar. Böylece, kadınsılık bir kez daha eril bir bakış açısı üzerinden tanımlanmakta ve erkek bir özne ve mülkiyet anlayışı varsayılmaktadır. Bu varsayımın izini Aristoteles'e kadar sürerek, Aristarkhova kadının "maddeyi" sağlayan, erkeğin ise "üretici güç ve akıl" ile katkıda bulunan olduğunu anlatır.[19] Kadının şekil verilmesi, işlenmesi ve dönüştürülmesi gereken hammadde olduğu algısı kadını pasif, erkeği ise aktif olarak resmeder. Ancak bağırsağın ontolojik yapısına ve işleyiş mekanizmasına yakından bakmak bedenin aslında ötekini her zaman içinde barındırdığını ve bu misafirperverliğin dişil ya da eril bir doğası olmadığını gösterir. Bedenin bu açıklığı ve savunmasızlığı, sınırların ve çeperlerin varlığını ve kısıtlılığını sorgulatır. Sınırların düşündüğümüz kadar sarsılmaz değil aksine geçirgen ve sürekli değişim halinde olduğunu fark etmek belki "ben" ve "öteki" tanımlamalarımıza da benzer bir yaklaşımı beraberinde getirebilir. Misafirperverliği romantikleştirmekten kaçınmak ve cinsiyete özgülüğünü ortadan kaldırmak öteki, insan, insan olmayan kavramlarının genişletilmesine yol açar ve daha ekolojik bir beden anlayışı için meydan yaratır.

18 Barad, Karen Michelle, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press, Durham, 2007.
19 Aristarkhova, Irina, *age*., s. 53.

İçeride saf olmak

Bağırsak üzerinden bu içinde barındırma ve birlikte yaşama hali saflık ve kontaminasyon sorusunu beraberinde getirir. Beden saf olabilir mi? Saflık nedir? Bedenin geçirgenliği ve çeşitliliğini gördüğümüzde onun özerk bir mevcudiyet veya içini "ben olmayan dış dünyadan" ayrı tutan bir kap olmadığını da anlarız. Bu "genin, nöronun veya hormonun da en başından beri biyolojik olarak saf olmağını" açıklığa kavuşturur.[20] Tamamen steril bir ortam olan rahim, insan bedeninde ve insan hayatında mikropsuz olan tek yer ve zamandır. Doğum anından itibaren rahmi terk eden bebeğin bedeni öteki tarafından kolonize edilmektedir. Nihai saflık ütopyasından uzaklaştığımızda bedenin öteki tarafından istila edilmiş olduğunu görürüz. İstila eden bakterilerin bir kısmıyla ilk tanışıklığımız annenin vajina ve bağırsak florasından gelmektedir.

Bağırsak bakterilerinin önemli bir kısmı doğumu takip eden birkaç saat içerisinde, neredeyse tamamı ise üç yaşından önce gelişmektedir. Ancak, *Gut: The Inside Story of Our Body's Most Underrated Organ* kitabının yazarı Giulia Enders, bağırsak floramız hayatımız boyunca birkaç kere değişebildiğinden "hayat tarzımız, rastlantısal tanışıklıklarımız, hastalıklarımız ve hobilerimizin bedenin içinde yaşayan bu toplulukları şekillendirdiğini" vurgular.[21]

Bu nedenle, kısmen doğum esnasında anneden kalıtsal olarak geçen ve kısmen hayat boyunca değişen bağırsağın içerisindeki bu kalabalık ekosistem, bedenin her zaman istila edilmiş, sömürgeleştirilmiş, işgal edilmiş ve ötekiler tarafından dönüştürülmüş olduğunu kanıtlar. Böylece insan ve insan olmayan arasındaki sınırların sorgulanmasını gerektirir.

Peki, beden nerede biter? Sınırları nedir? Bedenin yalıtılmış bir mevcudiyet, tenin ise içeriyi dışarıdan ayıran bir kapsayıcı olmadığını düşünüyorum. Bağırsak, bu bağlamda oldukça eşsiz bir işleyişe sahiptir. "Dışarısıyla çok mahrem bir bağı" olan bağırsak gözeneklilik ve açıklığıyla sınırlar ve zarlar üzerine düşüncelerimizi sorgulatır.[22] Dışarısı ve içerisi arasında işleyerek bedenin sınırlarını yeniden düşünmeye davet eder. İnkorporasyon ile dış dünyayı bedenin içine davet eden ve daha sonra dışkılama ile içerinin dışarı çıkmasını sağlayan organ olan bağırsak "dış dünyanın bedenle bağlandığı önemli araçlardan biridir."[23] Bağırsak ve psikoloji arasındaki bağı araştıran Wilson, dış

20 Wilson, Elizabeth A, *age*., 2015, s. 27-28.
21 Enders, Giulia. *Gut: The inside Story of Our Body's Most Underrated Organ*, Greystone Books, Vancouver, 2016.
22 Wilson, Elizabeth A., *age*. 2015, s. 44.
23 Agy.

dünyaya uyum sağlayan bir organ olarak bağırsağın "başkalarıyla olan ilişkilerimizi sürdürmede" önemli bir rol oynadığını ve bu nedenle "başkalarıyla ilişki kurma biçimlerinin çökmesi" olarak tanımladığı depresif haller üzerinde de büyük etkisi olduğunu söyler.[24]

Otonom iç ve dış inancı, ikisi arasında sarsılmaz bir sınır ilizyonuna yol açarak öznelliği tanımlamak için bir iskelet oluşturmuştur: başka özneler ve birtakım nesneler ile bir arka plan gibi düşünülen doğanın önünde bir özne. Bağırsağın yapısı ve işleyiş mekanizması ise yalnızca beden üzerinden değil, sosyal ve politik bağlamlarda sınır ve ötekilik mevzularını ele almak için faydalı bir yöntem ve model sunuyor. Bağırsağın bedenin içi ve dışı için aracı rolü öteki ile karşılaşma ve ilişkilenme anlarına da uygulanabilir mi?

Nefes ile kalmak

Nefes ise bedenin içi ve dışı algısını sorgulatan, bulanıklaştıran ve sarsan bir başka biraradalık. İçimizde ve aramızda olan nefes, sözümona özne ve öteki –aynı zamanda da öznenin içinde barındığı çevre– için bağlayıcı bir güçtür. Nefes sürekli bir değişim ve dönüşüm halindedir. Nefes aldığımızda dışarıda olan içeriye girip biz bir uzamda hareket ederken tekrar dışarı çıkar.

"Nefes aldığımızda iki tür hareket gerçekleşiyor: birincisi bedenin mikro hareketleri, göğsün inip kalkması; ikincisi ise hava ve dış dünya ile uzaydaki hareketi."[25] Nefes almak iç ve dış ikiliğini yıkar ve havayı düşünmek, içimizdeki ve aramızdaki görünmez ve öznelerarası alanları düşünmek, sanat işleri ile olan etkileşimimiz dahil olmak üzere birçok deneyimi belirler. Nefes alan beden ve bedenin içi ile dışı arasında kozmik bir bağ oluşturan hava üzerinden evren ile olan daha derin bağlarımızı düşünebiliriz.

Nefes, bütün nefes alan bedenler arasında ilişkisellik için bir öncül kolektif temel oluşturuyor. Bu noktada, Luce Irigiray'ın bir arabulucu, paylaşım ve saygıya dayanan biraradalık olarak şekillendirdiği nefes olgusuna dönebiliriz. Irigaray, "A Breath that Touches in Words" başlıklı metninde, sessizliğe müsamaha göstermediğimiz için nefese her zaman yeterince önem vermediğimizi söyler. Ancak sessizliğe karşı duyarlı olan söz, yalnızca kadın ve erkek arasında değil, kişi ve bütün ötekiler arasındaki diyalog için elzemdir.

24 Wilson, Elizabeth A. *age.*, 2004, s. 45.

25 Quinlivan, Davina, "The Breathing Body in Movement." *Undutiful Daughters: New Directions in Feminist Thought and Practice*, yay. haz. Henriette Gunkel and Fanny Söderbäck, 2012 içinde, s.101.

Bu aracı söz ile kişi ötekine *temas eder*. Irigaray temas etmeyi "ötekine saygıyla yaklaşan ve bedensel boyutu da dahil olmak üzere belli bir nezaket sunan bir temas etme" olarak tanımlar.[26] Bu temas etme halinin öne sürdüğü ise "soru sormayı tahakkümün önüne koyan bir dil düzeneğidir; ötekinin yönelimi ile uyumlu eylemler seçer; diyalog, birliktelik belirten eylemleri önceliklendirir; -e doğru, arasında, birlikte gibi eylemleri ötekini bir nesneye indirgeme riski taşıyan geçişli eylemlere tercih eder."[27] Asimile etme, indirgeme, birleştirme, tektipleştirme gibi tuzaklara düşmez, aksine temas üzerinden bir diyaloğa davet eder. Bu da sessizliğe tahammülü ve nefese duyarlılıkla yaklaşmayı gerektirir. Irigaray'ın feminist kuramı, cinsiyetler arası farklılığı onaylar ve politik düşüncesi "imkansız farklılık kavramı üzerine kuruludur."[28] Birçok yazısında, Irigaray, kadın için karşıt ve tamamlayıcı bir konum ile aynılığa düşmeden eşitlik talebini dile getirir. Dile çok önem veren ve dilin öteki için/ötekine doğru olduğunu vurgulayan Irigaray, farklılığın tarihsel çağrışımlarından uzak durarak, bu farklılığın öznellikler arası iletişimi mümkün kıldığını söyler. Farklılık ve bu farklılıklar üzerinden şekillenen dil ile diyaloğun nasıl oluşacağını araştırır.

Irigaray, "özneler arası bir arabuluculuk kültürü hayal eder."[29] Örneğin "I Love To You [Sana Seviyorum]" cümlesinde "dilsel arabulucu olan 'to' (-a) ben ve öteki arasındaki gerekli arabuluculuğun, ötekinin benim kendi yansıtmama indirgenemeyeceğinin simgesidir."[30] Bu arabuluculuk ideali kişinin ötekinin içerisinde kaybolmadığı veya onu kendisine mal etmediği, aksine ötekinin henüz bilmediği ve hiçbir zaman tam olarak bilemeyeceği biri olarak algılaması üzerine kuruludur. Ötekinin 'hep gelecek olan' imkanları, "her zaman benim bilgi ve tüketim alanımı aşar."[31] Öteki bilinmez kalmaya mahkumdur. İkiyiz ve hiçbir zaman bir olamayız, ama aramızdaki sabit veya önceden belirlenmiş olmayan, sürekli değişim ile birbirimize temas edebiliriz. Kolektif de bir olarak düşünülmemelidir. Kolektif içinde çokluklar barındırır ve bu iletişimi sağlar. Çokluk yalnızca fark edilmeyi bekler. Karmaşıklığa olan korkudan çokluk göz ardı edilmemeli veya bırakılmamalıdır.

26 Irigaray, Luce, *I Love to You: Sketch for a Felicity within History*, Routledge, New York,1996, s. 124.
27 *Age*, s. 125.
28 Deutscher, Penelope, *A Politics of Impossible Difference: The Later Work of Luce Irigaray*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 2002, s. 5.
29 *Age*., s. 80.
30 Irigaray, Luce, *age*., s.109.
31 *Age*., s. 110.

Bedenler arası içsel bir bağ ve diyalog noktası yaratan nefes, bedenin bir açılımı, bedenin içinden genişleyen bir alan yaratarak bedenin sınırlarını zorlayabilir. Cinsel farklılığı yalnızca biyolojik farklılık olmaktan ziyade belirli ritimlerin ve süreçlerin farklılığı olarak düşünen Irigaray, bedenin her zaman dönüşümde ve akışta olduğunu söyler. Bu, nefes ile ilgili düşünceleriyle de bağlantılıdır. Bağırsağın yapısını düşünürken, maddesel bedene önem vererek bedene feminist bir bakış açısından yaklaşmayı ve bu metodolojiyi ekolojik bağlamlara nasıl uygulayabileceğimizi de düşünmeliyiz.

Irigaray'ın düşüncesinin kadın ve erkek ikiliğinin ve yalnızca bir cinsiyet tartışmasının çok ötesinde olduğunu düşünüyorum. Farklılık karşı gelinmesi değil farkedilmesi, saygı duyulması ve incelenmesi gereken bir olgu. Diğer öznelliklerin de yaradılış itibariyle insandan farklı olduğunu fark edip bu öznelliklere temas etmenin ve bir saygı ortamında bir arada bulunmanın yollarını bulmalıyız.

Irigaray, doğalın "en az iki olduğunu söyler: kadın ve erkek."[32] Buradaki 'en az' önemli. Kadın ve erkeğin birbirine zıt bir ikilik olduğunu düşünmek Irigaray'in felsefesini sorunsal kılabilir. Ben daha çoklu ve ilişkisel bir doğal algısını savunuyorum. Ancak, Irigaray'in 'en az'ı bu çokluklara alan tanıdığı için önemli.

Burada Alison Stone'un bedenlerin çokluluğu kavramını öne sürmek istiyorum. Stone, Irigaray'ı "her bedenin içerisindeki ve yalnızca cinselliğe özgü olmayan güçlerin ve kabiliyetlerin getirdiği doğal çokluluğu" göz ardı ettiği için eleştirir.[33] Irigaray'in cinsel farklılık tanımı asla sadece biyolojik değildir ancak Stone'un "bedensel çokluluk" ve "benliği farklılaştıran doğa" kavramları da oldukça değerlidir. Stone, her bedene ait bedensel çokluluğun cinsel farklılık için bir zemin olamayacağını ve bedenlerin yalnızca cinsiyetli değil sonsuz özelliklere sahip olduğunu ileri sürer. "Benliği farklılaştıran ve kendini hem ikilikte hem çoklukta açığa vuran bir doğa kavramsallaştırması" ortaya koyar.[34] Stone'un yaklaşımının bir misafirperverlik alanı olarak bağırsağı ve bedenlerin içerisindeki biricik ekosistemler olarak mikrobiyomu düşünmede yol gösterici olduğunu düşünüyorum. Bağırsağın mahiyeti hiçbir bedenin katı ve ikilikçi kategorilere indirgenemeyeceğinin kanıtıdır. Bedenin içinde ağırla-

32 *Age*., s. 35.
33 Stone, Alison, *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, s. 1.
34 *Age*., s.18.

dığı ötekinin nasıl biricik bir ekosistem oluşturduğu ve bu bedenlerin birbiriyle nasıl ilişki kurduğu çok türlü ve kişiseldir. Bu farklılık "ben"i "öteki"nden ayırıp çelişki yaratıyor gibi gözükse de, bu biriciklik ve çokluluk aynı zamanda türleri tektipleştirmeye çalışmaktansa iç içe geçmeler ve sınırların etkileşimi ile alakalı olan "intra-action" kavramı için büyük bir potansiyel yaratır.

Geçirgen bedenler olarak bu temas anlarına ve bedenin çevresindekilere açılımlarına önem göstermeliyiz. "Doğa ile birlikte nefes almak, doğayla etkileşimleri gözlemleyerek insanlığımızı başarmak, kendimizi yeniden inşa etmek için nefesimizi beslemeli ve kendimizi karşılaşmalara hazırlamalıyız anlamına geliyor."[35]

İkinci beden

Daisy Hildyard *The Second Body* isimli kitabında, her yaşayan şeyin bir fiziksel ve bir evrensel olmak üzere iki bedeni olduğunu öne sürer. Dört bölümden oluşan kitapta, Hildyard'ın mutfağında aniden ölen güvercin veya kır evini sel basması gibi bedenin fiziksel çevresinin çok ötesinde etkileri olduğunu savunan ve güncel ekolojik bağlamlarda insan olgusu üzerine düşüncelerini şekillendiren kişisel hikâyelere yer verilir. "Amerikalı bir peçeli baykuş, Zimbabweli bir hipopotam ve Norveçli bir ren geyiğinin ortak neyi vardır?" diye sorar.[36] Hildyard'ın cevabı hepsinin bizim bedenimizle bir ilişikliği olduğu ve bu nedenle bizim de sorumluluğumuz olduğu yönündedir. Beden, her zaman "her yere dağılmıştır."[37] Bu yüzden, "bilinci kapalı bir hasta dahi ameliyat odasının dışındaki gökyüzünden sorumlu tutulmalıdır."[38]

İkinci veya evrensel beden, "bireysel hiçbir şeyle bağlantılı değildir çünkü şeyler arası keskin sınırlar yoktur. Neyin bireysel beden ile alakalı, neyin dışarısında olduğunu bilemeyiz çünkü atmosfer de bireysel beden de birbirinin içerisindedir."[39] Evrensel bedenin sınırları yoktur, beden her yere dağılmıştır. Bu dağınık beden anlayışı faillik ve sorumluluk mevzularına yeni katmanlar ekler.

Timothy Clark'ın bir yazısına gönderme yaparak, Lila isimli bir karakter üzerinden "çözünen sınırlar" kavramını öne sürer.[40] Lila, yaşadığı bazı epizotlar

35 Škof, Lenart, ve Emily A. Holmes, *Breathing with Luce Irigaray*, Bloomsbury Academic, New York, 2013, s. 127.
36 Hildyard, Daisy, *Second Body*. Fitzcarraldo Editions, 2017, s. 13.
37 *Age*., s. 13.
38 *Age*., s. 26.
39 *Age*., s. 33.
40 *Age*., s. 35.

sonrası bedenler arası sınırların gerçek olmadığını görür. "Şeyler arası sınırlar yok olurken çevresindekilerin birbirinin içine sızdığını" veya ona "sınırların suda çözündüğü hissini" veren "katı fiziksel bedenlerin sıvı gibi hareket etmeye başladığını" görür.[41] Lila'nın olağanüstü deneyimleri üzerinden Hildyard bedenin ayrıştırılmış bir mevcudiyet olmadığını, "akarak dünyaya bulaştığını" anlatır.[42] Bu korkutucu veya nahoş değil, aksine topluluk olma ve bedenin dünyanın geri kalanıyla iç içe olması hissine yol açar. Hildyard, kitabın son yazısında, evini su bastığında ikinci bedeninin nasıl birinci bedeniyle buluştuğunu anlatır. "Atmosferin nehrindeki yansıması", ikinci bedeninin fiziksel ve bedensel bir şekilde kendisinin çok ötesinde etkileri olduğunu görmesini ve bedenin etkileşime geçtiğimiz veya bir arada bulunduğumuz her şeye nasıl aktığını anlamasını sağlar.[43] Bu nedenle, Hildyard'a göre, ilişkisellik "şaşırtıcı bir biçimde rastgele ve seçici olmayan bir dünya görüşüdür."[44]

Kendimle çelişiyor muyum?
Peki o zaman kendimle çelişiyorum,
(*Ben büyüğüm ve içimde çokluklar barındırıyorum.*)[45]

Bir metodoloji olarak bağırsak bize kolektivite ve bir aradalık hakkında ne söyler?

Bağırsak, emsalsiz mekanizması ve ekosistemleri ile, öznelliğin bir çok 'öteki'yi içinde barındıracak biçimde yeniden düşünülmesi gereken bir zamanda, alternatif bir arada olma yolları gösterebilir. Farklılığa sadık kalmak ve ötekini kendi anlayışına indirgeyen bir tavırdan ziyade dünyanın oluşuna (*becoming*) dahil olan bütün ilişkiselliklerin farkına varmalıyız. Bağırsağa daha yakın olabiliriz. Bu düşünceler için yeni bir dil ve iletişim kurma biçimi geliştirdiğimizde beden, insan, insan sonrası, ekoloji gibi kavramların politik, sosyal ve etik algıları üzerine daha verimli diyaloglar kurabiliriz. Eğer zaten içimizde çokluklar barındırıyor isek, çokluğun içerisinde farklı kalarak nasıl bir arada olabiliriz?

İkilikler ve değişmez sınırlardan uzak durarak bağırsağı bilimsel bir mevcudiyet veya fenomen olarak ele almaktansa beden ve bedenin içinde bulunduğu

41 *Age*., s. 36.
42 *Age*., s. 40.
43 *Age*., s. 102.
44 *Age*., s. 33.
45 Whitman, Walt, "I Contain Multitudes", *Song of Myself* içinde.

çevre ile belirli bir ilişkisellikte işleyen maddesel hali üzerinden düşünmemiz gerekiyor. Ekolojik söylemlerin ışığında bedeni yeniden düşünmenin, süregelen bedensizleşme arzuları, otomasyon ve teknolojik gelişmeleri de göz önünde bulundurursak oldukça aciliyetli olduğunu düşünüyorum.

Ekoloji ve çevre yalnızca bir arkaplan değil, bizi de oluşturan maddedir ve içimizdedir. İnsan, içinde bulunduğumuz ekolojik durumun ve konuşmanın tek muhatabı veya suçlusu değildir. İnsanmerkezci bu yaklaşımlardan ziyade maddesel etik değerleri düşünmeliyiz çünkü biz de evrenin geri kalanıyla aynı maddesellikteyiz. Çevre ve beden "intra-active bir biçimde birlikte oluşmuştur."[46]

Ekolojik ve feminist gündemlerin yayılması için öznellik tanımını genişletmek ve bu öznelliklerin nasıl bir arada var olabileceğini, birbirini misafir edebileceğini, temas edebileceğini ve yeni toplumlar oluşturabileceğini düşünmek büyük önem taşıyor. Beden üzerine güncel söylemler var olan eril dilden uzaklaşıp yeni yöntemler ve ilişkisellikler benimsediğinde yeni politik düşünce alanları açılacaktır. Bütün ötekileri sorumluluk ve failliği paylaşacak bir şekilde nasıl düşünebiliriz? Irigaray'ın nefes kuramı, Barad'ın intra-action tanımı ve bağırsağın işleyişi bize daha çok -a, -doğru, -ile söylemlerine ihtiyacımız olduğunu gösteriyor. Dinleme-ye, fark etme-ye, faillik tanıma-ya, davet etme-ye her zamankinden de çok ihtiyacımız var.

Kaynakça

Alaimo, Stacy, *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*, Bloomington (Ind.): Indiana University Press, 2010.

Alaimo, Stacy, ve Susan J. Hekman, *Material Feminisms*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 2008.

Aristarkhova, Irina, *Hospitality of the Matrix: Philosophy, Biomedicine, and Culture*, New York: Columbia University Press, 2012.

Barad, Karen Michelle, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham: Duke University Press, 2007.

Birch, Charles, "The Postmodern Challenge to Biology", *The Reenchantment of Science*, yay. Haz. David Ray Griffin, Albany, NY: State University of New York Press, 1988, s. 69-78.

Deutscher, Penelope, *A Politics of Impossible Difference: The Later Work of Luce Irigaray*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002.

46 Barad, Karen Michelle, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, *age.*, s. 170.

Enders, Giulia, *Gut: The inside Story of Our Body's Most Underrated Organ*, Vancouver: Greystone Books, 2015.

Grosz, Elizabeth A., *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington: Indiana Univ. Press, 2011.

Hildyard, Daisy, *Second Body*, Fitzcarraldo Editions, 2017.

Irigaray, Luce, *I Love to You: Sketch for a Felicity within History*, New York, NY: Routledge, 1996.

Škof, Lenart ve Emily A. Holmes, *Breathing with Luce Irigaray*, New York: Bloomsbury Academic, 2013.

Stone, Alison, *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Tarter, J., "Collective Subjectivity and Postmodern Ecology", *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 2, S. 2 (1996), s. 65-84.

Quinlivan, Davina, "The Breathing Body in Movement", *Undutiful Daughters: New Directions in Feminist Thought and Practice*, yay. Haz. Henriette Gunkel ve Fanny Söderbäck, 2012.

Whitman, Walt, "I Contain Multitudes", *Song of Myself*, 1855.

Wilson, Elizabeth A,. *Gut Feminism*, Durham: Duke, 2015.

Wilson, Elizabeth A., *Psychosomatic: Feminism and the Neurological Body*, Durham, NC: Duke University Press, 2004.

Sevim Burak'ın *Ford Mach I*'inde İnsan Olmayanların Yolculuğu*

SELVER SEZEN KUTUP

Burak Özgüner canımızın güzel anısına...

> Hepsi telaştan birbirine karışıyor – İki öyküyü birlikte çıkardım – iki romanı birlikte çıkarıyorum. Ama bunun ortaya çıkması tabii ki bir tanenin ortaya çıkmasından zor. Ama ben nedense kısa yolu seçtim… Az vakit varmış gibi… Panikleşiyorum… Başka türlü yazamam artık... O kadar hızlı düşünüyorum ki düşüncelerimi geçiyorum. Araba gibi geri geri geliyorum... Tekrar ileri atlıyorum… İşte bu ileri sonra geri gidişlerin şeması benim yazdıklarım… Süratim belli oluyor mu?[1]

Yazarken kendisi de bir araba gibi ileri geri giden, düşünmesi düşüncesinin hızını geçen, kendi varlığını bir otomobil gibi hisseden Sevim Burak (1931-1983), ardında makineleşmiş/arabalaşmış bir metin, metinleşmiş bir araba bırakıyor. *Ford Mach I* metni[2] ve metnin anlatıcısı/karakteri Mustang Mach I'in varlığı,

* Bu yazıda "Sevim Burak'ta Metinsel Ağ: *Ford Mach I*'in İnsan dışı Varlıkları" (2019) başlıklı Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü yayımlanmamış yüksek lisans bitirme tezimden yararlanılmıştır.

1 Sevim Burak, *Mach I'dan Mektuplar*, İstanbul: Logos Yayınları, 1990, s. 261.

2 Sevim Burak'ın yapıtlarından bahsederken metin kelimesiyle daha sık karşılaşacağız çünkü Burak'ın mektuplarında da ifade ettiği üzere "metin"; "yorumlanamaz, sağlam, dayanıklı" vb anlamlarını da içermekte ve bu anlamları üstünden eserleri yeniden düşünmenin imkânını açmaktadır. Bu, bir edebi türün altında sabitlenmeye, kapatılmaya gelmeyen bir anlayıştır. Ek olarak metin kavramının kendisi, yazıldıkları dönemde edebiyat ortamındaki alımlanışını, "yoruma gelmeyen" bu metinlerin yorumla çetrefil ilişkisini görünür kılmaktadır:
"Bu kelimeye çıldırdılar, çünki, bu 'metin' sözcüğünün kapsamı LAROUSSE'a göre şöyle: 'Yorumlanamaz' 'Değiştirilemez' 'Birşeyin aslı' 'Sağlam' 'Dayanıklı'... Hukuk dilinde ise: gene 'başka bir şekilde yorumlanamaz' Yazılı metine göre ceza ve hükümler yeni bir ka-

çıktığı yollar, güzergâhları önümüzde edebiyatın insan olmayanlarla kurduğu salınımlı ilişkiyi açıyor. Sevim Burak edebiyatı, son yıllarda üzerine yapılan çalışmaların artmasıyla beraber temel teorik yaklaşımlarla, bu yaklaşımların sunduğu geniş imkânlarla ele alınmıştı. Burak metinleri bu çalışmalarda ağırlıklı olarak psikanalitik, göstergebilimsel yahut postyapısalcı teorilerden hareketle anlamlandırılmaktaydı. Bu yazıda ise Burak'ın tamamlanmamış metni *Ford Mach I* merkeze alınarak *Ford Mach I*'i kateden insanolmayan varlıkların metinsel düzlemdeki temsilini sorunsallaştıran, bunun için de insan sonrası kuramların hareket alanında dolaşan bir okumanın imkânları aranmıştır.

Bir edebi metinde insan dışı varlıkların görünürleştiği, silindiği, öne çıkarıldığı, geri plana taşındığı anlar, pasajlar o metinde "varlığın" ele alınışına ilişkin türlü ipuçlarını barındırır. İnsan(ın) dilinin insan dışı canlıları, varlıkları dil alanına taşıdığı noktalarda metnin insanmerkezci/antroposantrik bir yaklaşım ortaya koyup koymayacağı, verili ikili karşıtlıklara karşı başka türlü bir arada oluşları mümkün kılıp kılamayacağı, insan olmayana ayrımcı, tahakkümcü, ötekici bir bakışı yöneltip yöneltmeyeceği metnin yüzeyinde açıkça görülecektir. Bu açıklıkta *Ford Mach I*, insan olmayanları dilin alanında nasıl var etmiştir? Yerleşik karşıtlıklarla girdiği ilişkide metin nasıl bir konum(d)a yerleşmiştir?

Ford Mach I'i özetlemek

Metnin mümkün özetlerinden birinin aracılığıyla *Ford Mach I*'in anlam dünyasına nüfuz edilemeyeceğini belirterek başlamak gerekir. Özet ancak tamamlanmamış, kapanmamış bir metin olarak *Ford Mach I*'in ne anlattığı sorusuna cevap vermek için başvurulan yollardan biri olabilir. Metnin anlamını, potansiyel anlamlar alanını tartışmaya başladığımızda ise sorular ve cevaplar çeşitlenir. Tamamlayamadan aramızdan ayrıldığı için, *Ford Mach I*'i Sevim Burak'ın el yazmalarından yayına hazırlayan Nilüfer Güngörmüş kitabın "Sunuş"unda şöyle yazmaktadır:

> nunla değiştirilmedikçe 'emir' 'hüküm' Din'de 'Peygamber kelamı' 'Risaleler'. Yabancı dinlerdeki kitaplara göre de aynı şey: Allah'ın buyrukları peygamber tarafından müminlerine ulaştırılan emirler-Dualar-10 emir-Mukaddes kitapların yol gösterici sözleri, emirleri, kuralları oluşturan sözcüklerin noktası noktasına, virgülü virgülüne değişmez kelimeler. (...) METİN KELİMESİNİ de önlerine koyarak 'Hadi kalkın da bu yazarın metinlerini başka türlü yorumlayın, isterseniz bozmaya kalkın, o METİNLERDEN iyisini yazın, ya da gösterin de görelim' der gibi kafa tutuyor, anlıyana... Anlıyan anlıyor ve en başta yazdığım gibi, telefonu açıp, adeta 'Biz metin yazan falan tanımayız, haberin olsun seni istediğimiz, anladığımız kadar yorumlayacağız. Eser artık bizim, Türkiye'nin senin değil.. diyor Ahmet Oktay…" (Burak, 1990, s. 252-253).

> Yazarın tasarısı 28 Ekim 1973'te Bağdat Caddesi'ndeki gençlerin otomobil yarışlarıyla başlayan, 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı ve Köprü'nün açılışıyla – yarışçıların köprüye girmesiyle– devam eden bir roman yazmaktır. Kişilerinden İhtiyar Kadın'ın geriye dönüşleriyle bu anlatı 50 yıllık bir dönemi kapsayacaktır.
>
> Romanın görünürdeki kahramanı, diğer otomobillerle birlikte Bağdat Caddesi'ni boydan boya kateden gürültülü, kanlı, intikamcı yarış otomobili Ford Mach I'dir. O bir efsanedir, Cadde'deki otomobillerin en güçlüsü, en acımasızıdır, düşmandır.[3]

Burak tasarısının bir kısmını gerçekleştirebilmiştir. "*–Ford Mach I*'i tanıyor musunuz–" bölümüyle açılan metin, "İki düşman pusudan çıktı" cümlesiyle başlar.[4] *Ford Mach I*'in pusudan çıkan düşmanları Ford Cobra ve Rolls Royce'un arasında başlayan ve Chevrolet'ler, Cadillac'lar, Opel'ler, Ferrari'ler ile Bağdat Caddesi'nde devam eden savaşvari mücadeleyi anlatan bu ilk bölümde arabalarla birlikte anlatıcı ses de Cadde'de yola koyulur; buralardaki tabelaların, dükkânların adlarını fasılasız sayar. Kendini belli etmeyen "asıl düşman" "Canavar Mach I"in gücünü, esaretini, öteki arabaların arasına karışmayan Mach I'in Bağdat Caddesi'nde görünüşünü, Cadde'yi baştan başa geçmesini anlatan ilk bölüm, "Kadın Divan'a girdi" cümlesiyle kapanır. Metin, ertesi günün Cumhuriyet Bayramı olduğu bilgisiyle sürer. Cumhuriyet'in 50. yılı sebebiyle kutlama hazırlıkları yapılmakta, bu bölümün ilk anlatıcı sesi Erenköylü ihtiyar kadın caddeyi anlatırken birden rastgeldiği cenaze törenine katılıp olanları aktarmakta, sonrasında Mach I'in önceki akşamki bir yarışta ölmüş olabileceğini duyup endişelenmektedir. Bu sırada Mach I görünür, kadının endişeleri boşa çıkar. Ford Mach I kısa da olsa "kendi sesinden" konuşup olan biteni anlatır; ona göre tüm cadde, insanlar, toprak düşman tarafından işgal edilmektedir. Mach I'in kendi sesinin araya girmesinin ardından bölümün devamında Erenköylü ihtiyar kadın, Leyla anlatıcı olarak yine karşımızdadır. Divan Pastanesi'nde oturup çocukluğuna, 1940 senesine dönmüştür anlatıcı. Annesi ile babasının tanışma hikâyesinde çocukluğunun geçtiği köşke, dönemin Erenköy'üne dair hatıralarının canlanmasından sonra anlatının bugününe, 28 Ekim 1973'e döndüğünde fark eder ki hatıralarındaki ev "öldürülmüş", yerine apartman yapılmıştır.[5] "'Altından yaygısı çekiliyormuşçasına' evi, toprakları,

3 Sevim Burak, *Ford Mach I*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 8.
4 *Age*, s. 13.
5 *Age*, s. 34.

malı, değerleri bir bir elinden alınan Erenköylü ihtiyar kadın, 'kan öcünü' almak için kılık değiştirir ve en güçlü düşmanı Mach I'in kimliğine bürünür."[6] Bu bölüm Mach I ile Erenköylü kadının iç içe geçtiği, seslerinin birbirine karıştığı bir anlatıyla sonlanır.

Bağdat Caddesi'ndeki arabaların yarışa hazırlandığı, Mach I'in yarışa katılıp katılmayacağı ile ilgili çeşitli fikirlerin ortaya atıldığı, bu arada diğer arabalarla Mach I arasındaki ilişkinin, düşmanlığın ve Mach I'e duyulan nefretle karışık hayranlığın anlatıldığı bölüme geçeriz. Yine bu kısımda, *Ford Mach I* metninden türeyen bir metin ve metin kişisi ile, Palyaço Ruşen ile tanışırız. "Romanın bir başka kişisi Palyaço Ruşen, Mach I'i hayali bir kahraman olarak, kendisini onun kimliğinde hayal ederek anlatır."[7] Bölüm Mach I'in yarışa girip girmeyeceği konusundaki belirsizlikle sonlanır. Ardından Palyaço Ruşen'in düşüne konuk oluruz. Medrano Sirki'nde palyaçoluk yapan Ruşen Ankara asfaltı yakınlarında yaşar ve Cadde'yle temas halindedir. Ruşen, nam-ı diğer Chevrolet, bir tür haset ve hayranlıkla Mustang Mach I ile karşılaşmayı bekler. Bu bölüm Ruşen'den sonra Karaca'nın (Mektuplarından bildiğimiz üzere Burak oğluyla birlikte araba yarışlarını sıklıkla izlemiştir) ve BAYAN REKSONA KADİL'in metne dahil olduğu bölümdür. "Ömrü boyunca nazik ayağının tabanını yere basmamış olan BAYAN REKSONA KADİL" Ruşen'e ayağını öptürmek ister. Nilüfer Güngörmüş, *Ford Mach I*'in karmakarışık elyazmalarını okuduğu ilk zamanlarda, önünden geçen tüm arabalarla başı dönmüşken Bayan Reksona Kadil'e dikkat kesilir; metnin dünyasında gezindikçe fark edecektir ki tüm yollar Divan Pastanesi'ne, pastanede oturan o kadına çıkmaktadır. Burada Palyaço Ruşen ile Ford Mach I'in birbirinin yerine geçtiğini, Ruşen için kurulan cümlelerin bir kez de Mach I için kurulduğunu görürüz.[8] Sonrasında Mach I yine kaybolur ve Bağdat Caddesi'ndeki sokakları "döne döne" kateder. Bu noktada Cadde'nin sokak adları sayılıp dökülür. Tekler ve çiftler olarak ayrılmış sokaklar, Mach I'in "kaçış hatları"[9] olarak çizilir. Burada Sevim Burak'ın

6 *Age*, s. 8

7 *Age*, s. 8.

8 *Age*, s. 105.

9 "Kaçış çizgisi bir yersizyurtsuzlaşmadır. Fransızlar bunun ne olduğunu pek iyi bilmezler. Elbette onlar da herkes gibi kaçarlar ama kaçmanın dünyadan çıkmak olduğunu (gizemcilik ya da sanat) ya da korkakça bir şey olduğunu, çünkü taahhütlerden ve sorumluluklardan sıyrılmak olduğunu düşünürler. Kaçmak kesinlikle eylemden vazgeçmek demek değildir, bir kaçıştan daha eylemli bir şey yoktur. Hayali olanın tam karşıtıdır kaçış. Ve aynı zamanda kaçırmaktır, illa ki başkalarını değil, bir şeyi kaçırmak, bir sistemi kaçırmak, bir hortumda delik açar gibi… Kaçmak bir çizgi çizmektir, çizgiler çizmektir, bütün bir kartografidir." Gilles Deleuze, aktaran F. Zourabichvili, *Deleuze Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 91.

bu bölümü oluştururken yararlandığı ve metninde "görsel malzeme olarak kullanmak istediği" haritaya Burak'ın el yazmaları arasında ulaşılamadığını belirten Nilüfer Güngörmüş'ün notuyla ve 1970'lerin Bağdat Caddesi ve çevresini gösteren bir haritayla karşılaşırız.[10] Boğaziçi Köprüsü'nün açılışına hazırlanılmaktadır.

Bölümün sonlarında anlatıcıların sesleri iyiden iyiye birbirine karışır; artık konuşanın kim olduğunun pek de ayırt edilemediği bir aşamada, metnin 2. bölümünde de karşılaştığımız pasajın görselleştirilmiş halini buluruz. "FİNAL" başlıklı bölümde binlerce Mach I'in Boğaz Köprüsü'nden Bağdat Caddesi'ne, tüm kente yayılışına şahitlik ederiz. Bu gerçek bir yayılımın, Mach I'in Cadde'den başlayarak kenti ele geçirmesinin, güç mücadelesini kazandığını ilanının bölümü gibidir. Mach I'in kudretinin her şeye yetebileceği iddiası ve sürüyü terk ettiği bilgisiyle bölüm sonlanır. FİNAL'in ardından ek bölümlerden ilki, "[Elfe'nin dersi:]" başlıklı bölüm gelir ve burada Sevim Burak'ın kızı Elfe'den istediği farklandırılarak tekrarlanan satırlardan oluşmuş bir "ders"i okuruz: "hatıra, siz, çıngırak sesi, çam ağacı, çeşme, şamdan ve ağlama" sözcüklerinin çeşitli kombinasyonları ve tekrarına dayalı, yirmi dokuz adet altı dizelikten oluşan bir ödev. Yine köşeli parantez içinde verilmiş ikinci ek de "[Yazarlık Ağacı]" adını taşır. Burada metindeki görselleştirilmiş bölümde sayılanlarla ilişkili başka "malzemeler" çeşitli tekrarlarla sayılır. "Bir kolda (Dört ayaklı çiçek yüzlü kuş şeklinde) dört kadeh – Badem şeklinde bir göz – Bir piramit – El şeklinde bir yaprak – Kendinden tomurcuk bir su damlası – Kirpik" gibi.[11]

Görüldüğü üzere, Sevim Burak tarafından tamamlanmamış bu metni özetlemek hayli zordur. Çünkü Sevim Burak konvansiyonel giriş, gelişme ve sonuç bölümlendirmesine de, metinlerin içeriğe indirgenebilecek bir anlatıma da yanaşmaz. Düşüncenin ve kurmacanın çizgiselliğini kırmaya çalışmaktadır. Romanın –ve öteki metinlerinin– yapıları olay örgüsünü ifade etmeyi zorlaştıracak teknik tercihlerle üretilmiştir. Burak'ın tasarılarını, *Ford Mach I*'i üretme sürecindeki değişimleri, planlarını *Mach I'dan Mektuplar*'dan takip etmek mümkün. Hem Burak'ın hem de Güngörmüş'ün montajlarını işaret eden, aynı zamanda okurunu kendi montajına, dolayısıyla bu montaja göre özeti yeniden şekillendirmeye çağıran bir metinle karşı karşıyayız. Bitmek bilmez romanı için, oğluna mektuplarının birinde "Asıl uzun süren, yorucu

10 Sevim Burak, *Ford Mach I*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 113.
11 *Age*, s. 144.

olan montaj... Çünkü, her türlü montaj mümkün... bu mümkünün içinde bir tanesini seçmem güç..." diye yazar. *Ford Mach I*'in okuduğumuz hali, mümkün "Ford Mach I" kitaplarından yalnızca biridir.[12]

Metinsel bir ağ olarak yazmak, metinsel ağı yazmak

Ford Mach I'in yazarı bir kişi değil, tümüyle bir kolektivitedir. Bu kolektivitenin parçaları, metnin yazarı olarak görülen Sevim Burak kadar belki Burak'ın satın aldığı araba ve katıldığı yarışlardır. Bitmemiş romanı yayına hazırlayan Nilüfer Güngörmüş, Burak'ın metin parçalarını daktiloya çeken Nebahat'tir. Bulunduğu yerden gönderdiği mektuplar ve nesneler ile Burak'ın karşılaşmalarını çoğaltmış, birlikte araba yarışları seyrettikleri oğlu Karaca Borar, Burak'ın yakın arkadaşı ve hayranlıkla bahsettiği Sarkis'in işleri, kavramsal sanat anlayışıdır. Tasarımcı gibi çalışan Burak yazmayı malzeme toplamayla eş tutan bir yazardır. Oğlundan molozlar, makine parçaları, başkalarının hayatından parçalar, eşyalar (toplamasını) isteyen bir kişi için yazmak toplamaktır. Toplanan malzemenin montajı, nasıl bir araya getirileceği ise sürecin sonunda ortaya çıkan metnin bizatihi kendisidir. *Ford Mach I* Burak'ın toplama ve montajlama sürecinin bitmiş ürünü olmamıştır. Üretim süreci insan ve insan olmayan varlıkları işe koşan pek çok karşılaşmanın örüldüğü bir düzlemdir. Okuduğumuz "Ford Mach I" ise kolektif üretim sürecinin nihai bir çıktısı değil, üretimin durmaksızın devam ettiği bir ağ gibidir. *Ford Mach I* metinsel bir ağ/ağ-metin yahut bir tür "terkip" olarak düşünülebilir. Böyle bir düşünme denemesi Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin "agencement/assemblage" kavramını çağırır.[13]

12 Cem İleri Yapı Kredi Yayınları'ndan çıkan *Ford Mach I*'in bir bakıma yeniden yazım, yorumlama olduğunu, Sevim Burak'ın yazdığı bir kitap olarak *Ford Mach I*'i düşünmemizin mümkün olmadığını, bunun Güngörmüş tarafından da böyle görüldüğünü ifade eder. Ancak İleri, "Sevim Burak'ın *Ford Mach I*'i"ni bir araya getirmek imkânsızdır demez; "*Ford Mach I*"i bir araya getirmek imkânsızdır ona göre. Dolayısıyla kitap ancak yazarının kitabıdır, okuduğumuz ise "Ford Mach I" değil yalnızca onun olası montajlarından biridir.
"Kitabı 'yapan' Nilüfer Güngörmüş'ün 'iş'i, Erkmen'in müdahalesini fersah fersah aşan, neredeyse bir tür "yenidenyazım" sayılabilecek düzeyde. O dönemde YKY'de bir yandan *Sevim Burak/Bir Usta Bir Dünya* sergisini hazırlıyorduk, bir yandan da Nilüfer'in bu deli işle boğuşmasını takip ediyordum. Nilüfer bunun bir tür yeniden yorumlama olduğunun farkındaydı. Hiçbir zaman Sevim Burak'ın 'yazdığı' bir roman olduğunu iddia etmedi *Ford Mach I*'ın. 'Malzemeyi nasıl parçaladığını anladım mesela. Bitirdiği eserlerde onu takip etmemiz zor. Zaten bu romanı bir araya getirirken de okurların bu hissi alabileceği bir montaj yapmaya çalıştım. Herkesin parçaları nasıl böldüğünü hayal edebileceği bir yol bulmaya çalıştım.' Sonuç olarak *Mach I*'ı bir araya getirmek olanaksızdır. Cem İleri, *E Evi,* İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2018, s. 267.

13 Meksikalı yazar Manuel Delanda'nın (2006) *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity* kitabı Türkçeye Kolektif Kitap'tan *Yeni Bir Toplum Felsefesi: Öbekleşme Kuramı ve Toplumsal Karmaşıklık* adıyla Sercan Çalcı tarafından çevrildi. Bu çeviride "assemblage" sözcüğünün karşılığının "öbekleşme" olarak tercih edildiğini görüyoruz.

Deleuze ve Guattari agencement'i bir teori olarak biçimlendirmedikleri için kavram bugün hâlâ muğlaklığını korumaktadır.[14] Kavramın İngilizcede karşılandığı "assemblage" Fransızcada da mevcut olmasına rağmen Deleuze ve Guattari "agencement" terimini tercih etmekteler. İki kavramın etimolojik kökenleri ve karşıladıkları fiiller farklı: "agencer" fiili düzenlemek, hazırlamak, toparlamak, bir araya getirmek anlamlarına gelirken ondan türetilmiş isim durumundaki "agencement" ise konstrüksiyon, yapı, aranjman, düzenleme, düzen anlamlarını karşılıyor. Nail'in, Deleuze ve Guattari'nin kavramsallaştırmasını Fransızca ve İngilizce üzerinden karşılaştıran tartışması mühim çünkü kavramın yaratıcıları, kavramı, kendi dilleri olan Fransızcada, İngilizceye çevrildiği haliyle "assemblage" olarak bulunan sözcüğü değil de, yapı, düzenleme, konstrüksüyon, aranjman gibi anlamları işaret eden bir sözcüğü seçmişler. Türkçede "asemblaj-terkip-tertibat-düzenleme-öbekleşme" gibi çeşitli kelimelerle karşılanan kavramı tanımlamanın çeşitli zorlukları var. Deleuze ve Guattari için *agencement*, organik birliklerden farklı olarak, daha çok bir tür makine gibidir; yalnızca kompozisyonlarının, karışımlarının (terkip/halita), yığınlarının dışsal ilişkileriyle tanımlanabilir. Yani asemblaj parça ya da bütün olmayan bir çokluktur. Dolayısıyla metni bir asemblaj olarak ele almak, onun sonsuzca düzenlenebilirliğini, montajının çeşitlenirliğini kabul etmek, metinde organik bir bütünlük arayışına girmemek demektir. *Ford Mach I* tam da böylesi bir organik bütünlüğe sahip olmayışı ve çeşitli montajlara ihtimal verişi sebebiyle bir tür agencement/assemblage olarak düşünülebilir.

Asemblajın bir özü yoktur çünkü gerekli tanımlayıcı özelliklere sahip değildir; asemblajın *contingent* (zorunsuz/olumsal) ve tekil özellikleri vardır.[15] Manuel Delanda *Assemblage Theory* (Asemblaj Teorisi) kitabının Giriş bölümünde "assemblage" kavramıyla ilgili bir kitap yazmanın zorluklarına değinir. Kavramın terminolojik zorluğu kolaylıkla aşılabilir haldedir ancak Delanda için temel zorluk kavramın yaratıcıları Gilles Deleuze ve Felix Guattari tarafından çok farklı tanımları içerecek şekilde verilmiş olmasındadır. Her bir tanım kavramı, felsefelerinin bir başka yönü ile ilişkilendirir. Kavramı öteki tanımlarından izole bir biçimde ele almak insicamlı bir assemblage kavrayışını engeller. Delanda kitabının bu farklı kavramları bir arada ele almak için bir girişim olduğunu belirtir.[16] Bu sebepten, pek çok anlama gelebilecek asemb-

14 T. Nail, "What is an Assemblage", *SubStance*, S. 46, s. 21.
15 *Age*, s. 24.
16 Manuel Delanda, *Assemblage Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 1.

lajı en temelde pek çok heterojen terim arasında bağlantılar, ilişkiler kuran; farklı doğaları bir araya getiren bir çokluk olarak düşünmek elverişli olabilir. Asemblajın tek birliği onun işteşliğidir; simbiyozdur, sempatidir.[17] Dolayısıyla bir metni asemblaj/ terkip/ tertibat/ agencement/ öbekleşme vs. ile, adına ne dersek diyelim, bu kavramsallaştırmanın hareketiyle okumak, metni birlikte tutan şeyin heterojen parçaları arasında işteşlik olduğunu teslim etmek demektir. Yan yana gelmiş çoklukların birlikte işlediği bir makine olarak *Ford Mach I*'de insanlarla insan dışı varlıklar birlikte işler; simbiyoz ve sempati halindelerdir. Aynı soydan gelmeleri (*filiation*) asemblaj için önemli değildir. *Ford Mach I*'de de insanın, makinenin, hayvanın var oluşları soydaşlığa değil ittifaklara, alaşımlara dayanır.

İşteşliği, işbirliğini, müttefikliği öne çıkaran tanımda kavramın iki veçhesi vurgulanmıştır: birbirine geçen parçalar hem doğa hem de orijin bakımından yeknesak/tekbiçimli bir halde değildir ve asemblaj parçaların arasında kurduğu ilişkiler aracılığıyla onları aktif bir şekilde birbirine bağlar."[18] *Ford Mach I*'i hem bir ağ hem de terkip olarak düşünebilmemiz de metnin tek biçimlilikten uzak parçalı yapısıyla, bu yapının içindeki heterojen bağlantıları metinde bulabilmemizle mümkündür. *Ford Mach I* biçimsel yenilikleri, yapısal özellikleri, içeriği, kullandığı malzemeler ile bir arada düşünüldüğünde; bu biçim, yapı, içerik arasındaki salınım mümkün kılındığında metnin çoklu anlamları üretilebilmektedir. *Ford Mach I* nihayetinde, farklı mecralar arasındaki ilişkilerin kurulduğu, çeşitli stratejilerin işe koşulduğu bir makine/ kırkyama metin/ metinsel ağ/ heterojen terkiptir.

Bu ağın işleyişinde metni, otomobillerin sosyal sınıfları belirlediği/işaret ettiği bir konumdan düşündüğümüzde, Bağdat Caddesi'ndeki araba yarışlarını anlatan *Ford Mach* I'de bir tür kapitalizm eleştirisi bulabilir, sanayileşen Türkiye'de arabaların temsil ettikleri anlamları doğrulayabiliriz. Metni 1970'ler İstanbulu'nun kentsel dönüşüm süreçlerini gösteren bir anlama gelecek şekilde de okuyabiliriz. Erenköylü ihtiyar kadın merkezli bu okumada, eski konakların yerini çok katlı apartmanların almasından, kentlerin tarihsel olarak değişen "düşmanlar" tarafından işgal edildiğinden bahsedilebilir. Bir başka okuma, karakter ile düşmanının birbirinin yerine geçmesi, birbirine karışması, birbirinden ayrılamayacak kadar bir olması haline odaklanabilir. Erenköylü kadın ile Mach I kılık değiştirerek, kimin konuştuğunun belli olmadığı koşullar ya-

17 *Age*.
18 *Age*, s. 2.

ratarak düşmanlıklarını bir başka ilişki formuna taşırlar. Bu noktada Burak'ın mektuplarından bildiğimiz üzere metnin yazarı da metinde canlıdır, görünürdür.[19] Tüm bu kılık değiştirmelerin anlatıldığı bir roman olarak da metni okumak mümkündür. Başka bir yaklaşımda ise *Ford Mach I*'in anlam ile iştigal etmediği, metnin başat unsurunun biçimsel denemeler olduğu iddia edilebilir. Bu minvalde okumaları çoğaltmak mümkün. Katmanlı anlamsal dünyası ve tek anlama indirgenmesi mümkün görünmeyen yapısı itibariyle *Ford Mach I*'i anlamlandırmak, insan olmayanların metindeki varlığını sorgulamaksızın mümkün görünmemektedir.

Ford Mach I nihayetinde bir montaj-yazıdır. Tıpkı bir otomobilin parçalarının montajlanması, aksamın doğru biçimde yan yana getirilerek makineyi çalıştırması gibi metin de bir arabanın çalışma prensibince işler. Montajlama faaliyetinde metin, başlı sonlu bir bütünlük içinde, doğrusallık uyarınca kurulmaz. Burak'a özgü yazma yöntemi; kelimelerin perdelere iğnelenmesi, perdelerden toplanarak, yan yana getirilerek metinselliğin kurulması, sonra tekrar parçalanarak sözcüklerin birbirine yeniden teyellenmesi ve bu işlemin Burak'ın tabiriyle "gerçeği bulana" dek tekrar edilmesiyle şekillenir. Bu işlemler sırasında, Burak'ın öteki metinlerinden de aşina olduğumuz "görselleştirme" ve diğer metinlerine/metnin kendi içinde kendine göndermeler aracılığıyla ağmetne, terkibin kendisine "ortadan başlamak", herhangi bir girişten girmek mümkündür.[20]

Tüm yazma faaliyeti, yalnızca biçimsel bir deneme olarak görüldüğünde, Burak edebiyatının çok katmanlılığı tek'e indirgenmiş olur. *Ford Mach I*'de farklı farklı metinler, haritalar, diyagramlar anlatıya dahil edilerek metnin metinselliği her seferinde yeniden montajlanır. Merkezine arabayı alan, araba anlatan, bir makineyi anlatan bu metnin kendisi de bir makine gibidir; çalışır, işler, aksar, ses çıkarır, susar. Çeşitli parçalardan müteşekkil, yer yer duran, yavaşlayan, bazen hızlanan ve çalışma ilkesinin aşamalarının takibini

19 *Age*, s. 35.

20 Deleuze ve Guattari düşüncesinde "köksap/rizom" olarak kavramsallaştırılan varlık başsız sonsuz, sonsuz çeşitlilikte girişi mümkün kılan bir yapıdır. *Ford Mach I*'i ağ-metin gibi düşünmek, aynı zamanda onun rizomatik kuruluşunu işaret etmektedir. "'Bir köksapın başı sonu yoktur, o daima oradadır, şeylerin arasındadır, aradavarlıktır' diyor Deleuze ve Guattari *Bin Yayla*'nın giriş kısmının son satırlarında. 'Nereye gidiyorsunuz, nereden geliyorsunuz, nereye varmak istiyorsunuz gibi sorular son derece boş sorulardır. Sil baştan başlamak, sıfırdan (tekrar) yola koyulmak, bir başlangıç ya da temel aramak yolculukla ve hareketle ilgili bir kavrayışa dayanır.' Doğru kavrayış ne olacak öyleyse? 'Ortadan yola koyulmak', 'başlayıp bitirmek değil girip çıkmak', 'temeli yerinden etmek', 'başlangıç ve bitişi geçersiz kılmak'". Hakan Yücefer, "Gilles Deleuze: Ortadan başlamak", *Cogito*, S. 82, 2016, s. 6.

zorlaştıran, makinenin yalnızca çalışma anına okurunu/izleyeni odaklayan bir anlatı(nın) makine(si)dir bu. Metinde oldukça farklı parçalar; bir harita, yazarın kızının ödevi, bir trafik işareti, bir çizim vs. bir araya getirilmiştir. Bunlar yer yer kısa çizgilerle birbirinden ayrılarak, bazen kelimeler şiir formunda alt alta yazılarak, basamaklandırılarak, bazen cümle içindeki tüm sözcüklerin büyük harflerle yazılmasıyla değiş(k)en ritimlerde, farklı kombinasyonlarla yan yana okunabilmektedir. Bu da metnin, bir makinenin çalışmasını andırır biçimde, hatta bizatihi bir makine olarak işlediğini göstermektedir. Biçim ile anlatının içeriği *Ford Mach I*'de bir arada kurulmaktadır; biçimle içerik birbirinden ayrı, biri diğerinin aracısı olarak değil, ikisinin birbirini desteklemesi, birbirine göndermesi ve biri olmaksızın ötekinin eksik kalmasıyla, anlatının imkânlarını durmaksızın genişleterek yan yana var olurlar.

Demirden peçeyi açmak[21]

Araba ile arabaya sahip olan, arabanın sürücüsü olan kişi(ler) arasında mutlak bir tahakküm ilişkisi kurmayan bir metin *Ford Mach I*. Mach I metin kişisi olarak metinde eyleyen, öznellik sergileyen, faillik gösteren bir karakter olarak görünür. Sürücü ile otomobil arasında belirgin bir ayrım kurulmayarak araba-sürücü, insan-insan olmayan geçişliliği sağlanır. Mach I ve metin boyunca neredeyse bahsi geçmeyen, hakkında Mach I'e kıyasla oldukça az konuşulan sürücüsü, durmaksızın iç içe geçtiğinden, birbiriyle yer değiştirdiğinden, karakterlerden hangisinin konuştuğundan, hareket ettiğinden, eylediğinden emin olamayız.

> Ölüyüm ama arabalarla ilişkim var – gizli gizli toplantılara gidiyorum – bu araba topluluklarıyla birlikte dolaşıyorum – bazen de yalnız düşman gibi – öldüğümü yalnız ben biliyorum – çünkü zihnim çalışıyor – yüzümde demir bir peçe var – tam alnımın ortasında adım yazılı – Ford Mach I.[22]

Kendisini Ford Mach I olarak gören, adlandıran, ölü ama zihni çalışan bir araba olduğunu ifade eden, metnin insan anlatıcısının kendisidir. Kendisini Ford Mach I olarak gören, adlandıran, ölü ama zihni çalışan bir araba olduğunu

21 Metnin çeşitli bölümlerinde de geçen "demir peçe" Ford Mach I'in yüzündedir, ona aittir. "Ölüyüm ama zihnim çalışıyor - Yüzümdeki demir peçeyi (yavaş yavaş demir bir kapıyı açar gibi gıcır gıcır ses çıkarıyor) kaldırarak nasıl öldürüldüğümü görüyorum - Sene 1940" Burak, *Ford Mach* I, 2014, s. 32.

22 *Age*, s. 35.

ifade eden metnin araba anlatıcısının -da- kendisidir. Mach I'in bedeninde, ya da Mach I onun bedenindedir artık; kesin olan, kılık değiştirmenin, birinden ötekine doğru geçişliliğin mümkün olduğu bir anlatının içinde bulunduğumuzdur. Buradaki metinsel tercihler *Ford Mach I*'in arabasına, anlatının geniş bir hareket alanı tanıdığını, insan ile insan dışı varlık arasındaki ilişkiyi çetrefilleştirdiğini gösterir. Kadının düşman gördüğü otomobil ile işbirliği yapabilmesi, onunla yalnızlık ve "esirlik" üzerinden geliştirdiği ortaklık, duygudaşlık sayesinde gerçekleşir. "Palyaço Ruşen yavaş yavaş arabanın biçiminden sıyrılıyormuş gibi suya dalarcasına karanlığa indi –Palyaço Ruşen'in yer değiştirmesi – suyun arabayla yer değiştirmesi – her şeyle her şeyin yer değiştirmesi – Palyaço Ruşen'in yaşantısı sonunda saçmaya doğru yol alır gibi…"[23] Burada görüldüğü gibi metinde insan ile insan olmayan iç içe geçiyor, birbiriyle yer değiştiriyor; Palyaço Ruşen mi, araba mı, arabanın sürücüsü mü konuşuyor, eyliyor tüm eyleme formları belirsizleşmektedir.

Arabayı bir metin kişisi olarak kabul etmemizi mümkün kılan sebeplerden biri metinde Mach I'in üstlendiği merkezî roldür. Metin insanlar ile insan olmayanları ortak bir düzlemde ele alarak anlatının içinde birinin ötekinin dolayımına indirgenememesini sağlar. Araba insanın sahip olduğu bir nesneden ibaret tutulmayarak kendi motivasyonlarıyla hareket eden bir varlık gösterir. Mach I kendi başına, araba olarak, ona sahip olmak, onu ele geçirmek isteyen insanların varlığına rağmen/onların varlığıyla birlikte başlı başına "kendisi" olarak düşünülebilmektedir.

> "O'nu bir kerecik görebilsem" diye Palyaço kendi de farkında olmadan Mach I'in arka panjurlarına uzandı –çünkü Mach I'in sürücüsünü hiç kimse görmemişti– Mach I'in sürücüsünü tam anlamıyla gören hiç kimse yoktu – Mach I'in bütün özelliğinin bu olduğunu söylüyorlardı – Mach I'lerin sürücüleri kendilerini hep bir parça geride tutarlardı – direksiyonda görünmezlerdi.[24]

Sürücünün silindiği, anlatının karakterleri için bir merak unsuru figürü olan böylece arabanın varlığını öne çıkaran bir görünmezliktir bu.

23 Sevim Burak, *Palyaço Ruşen*, İstanbul: Nisan Yayınları, s. 80.

24 Sevim Burak, *Ford Mach I*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 82.
Bu çalışma boyunca temel kaynağım *Ford Mach I*'in Yapı Kredi Yayınları'ndan çıkmış Nisan 2014 baskısıdır. Metinden yapılan alıntıların rastgele seçilen bazı bölümleri, kitabın Kasım 2013'te çıkmış ilk baskısı ile de mukayese edilmiştir. Bu karşılaştırmada dilbilgisel yönden ve noktalama işaretlerinin kullanımı bakımından herhangi bir farklılığa rastlanmamıştır.

> Sevim Burak Ford Mach I'in bir aşk hikâyesinden doğduğunu söylüyor. Bir otomobile duyulan, Sevim Burak'a yakışır, matrak bir aşk. Ondaki yaratıcı gücü olduğu kadar, yıkıcı gücü de açığa çıkaran bir aşk. Divan Pastanesi'nde oturup günlerce bu canavarı andıran tuhaf otomobili seyrettiğini anlatıyor. Sonra yavaş yavaş Ford Mach I'e dönüşüyor Sevim Burak ve ondan koparıp aldığı öfkesiyle Divan'dan çıkıp, yıkmak, kırmak, parçalamak için Cadde'ye atılıyor. Böylece bütün Sevim Burak metinlerinde olduğu gibi (ama burada hepsinden daha çok) kişilerin aslında oldukları kişi olmadıkları, bir kendileri bir öteki oldukları, sonra hem kendileri hem öteki oldukları ve giderek hepsinin belki de aynı kişi oldukları, kalabalık bir kılık değiştirme/hüviyet değiştirme oyunu başlıyor. Herkes birbirine dönüşerek Cadde'de dönüp duruyor.[25]

Mach I'e metin boyunca kimi zaman insani özellikler bahşedilir ama Mach I'in tümüyle kişileştirildiğini, insani özelliklere indirgenerek alegorik bir okumanın nesnesi haline getirildiğini söylemek mümkün değildir. *Ford Mach I*'de sabit bir anlatıcı pozisyonundan ve baskın duygulardan söz edemeyiz; anlatıcılar, duygular çeşitli, akışkan, geçişlidir.

Erenköylü ihtiyar kadının, Cumhuriyet Bayramı arifesinde evine doğru giderken Mach I ile ilk kez karşılaştığı sahneye bakışımızı yöneltelim. Kadın yıllardır Suadiye'de yaşamasına rağmen Mach I'in adını duymamıştır. Anlatıcı-karakter Erenköylü ihtiyar kadın, Mach I ile bu ilk karşılaşmasında ondan çıkan seslerle büyülenir. Evine dönmek için bir taksi ararken kendi kendine şöyle der:

> Benzin kokusu, asfalt, sıcak katran kokusu ve sıcak duman yükselirken beni evimin kapısına götürecek bir taksi aradım. Bir atlı araba olsa razıyım. Ah! Bir araba olsun da isterse sürüne sürüne yürüyen atlardan olsun her sokak başına her yana baktım. Sepet arabalarının durduğu plaj yolunda acaba bir tek kalmış mıydı ki kendini kandırıyorsun hayır diye kendi kendime konuştum kalmadığını biliyorum - niye. Arabalardan yolda bir tek at pisliği bile yok. Her taraf Ford Mach I'den çıkan zifos dumanı ve sıcak katran kokuyor. At arabalarının meşin ve gübre kokusu yoktu artık. Evine gitmeye niyetin varsa at arabalarını düşünmeyi bırak da tabana kuvvet şöyle dedim kendi kendime yandan yandan ki ezilmeyesin Mach I'in altında kalmak istiyorsan caddeye çık.[26]

25 Nilüfer Güngörmüş'ün "Sevim Burak'ta Anne Sesleri" adlı blog yazısından alınmıştır. https://nilufergungormus.com/category/sevim-burak-uzerine/

26 Sevim Burak, *Ford Mach I*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 29.

Evinin önüne kendisini bırakacak bir araba arayan Erenköylü kadının arabaları ve Ford Mach I'i andığı bu bölümünden sonra, metnin yıldız işaretleriyle ayrıldığı –Nilüfer Güngörmüş'ün kendi montajına işaret etmek üzere bu işaretleri kullandığını hatırlayarak–[27] bir pasaja geçer ve yeni bir anlatıcının, Ford Mach I'in konuştuğunu görürüz:

> "Öldüğümü yalnız ben biliyorum
> Ölüyüm
> Fakat
> Bir tarafım yaşıyor
> Bir tarafım öbür tarafımı öldürmüş
> Düşman gibi…
> Öldüğümü yalnız ben biliyorum
> Çünkü zihnim çalışıyor
> Tam ölüm sayılmaz
> Allahın işi ölüm gibi değil
> Makine işi gibi
> Makine gibiyim
> Yüzümde demir bir peçe var -
> Alnımın tam ortasında adım yazılı
> Ford Mach I"[28]

Burada öldüğünü bilen, öldüğünü yalnızca kendisi bilen bir araba mı konuşmaktadır? Bir yanıyla ölen, diğer yanı yaşayan, taraflarından biri ötekisini öldürmüş, kendi içinde birbirine düşman kesilmiş bir arabanın varlığına çağrılır okur. Ölüm anlatıcısına göre tam anlamıyla bir ölüm sayılmaz. Makine işi gibi bir ölümdür, arabanın kendisi de bir makine olduğundan, makinenin bozulmuş parçalarının bütünlüğüne etkidiği, çalışmasına engel olduğu bir hava sezdirilmektedir. Arabanın yalnızca konuşması "tuhaf" değildir artık, hatta bir bakıma okurun bunu "normalleştirmesi", arabanın "Allahın işi" olmayan, "makine işi" ölümünü fark etmesi sağlanmış gibidir. Devamında:

27 "Sevim Burak'ın, el yazmalarında numaralandırılmış, sıralamış, birleştirmiş olduğu parçaları korudum. Farklı uzunluklardaki bu metin parçalarını birbirine eklerken aralarına yıldız işareti (***) koydum. Böylece benim yaptığım montaja işaret etmiş oldum", *Age*, s. 11.

28 *Age*, s. 30. (Metnin bu bölümü belli bir eğimle, satırlar sayfanın soluna doğru yaklaşacak şekilde yazılmıştır. Bu çalışmada ise *Ford Mach I*'den yapılan alıntılar basamaklandırılmamış ancak büyük-küçük harfler, yararlanılan baskıdaki haliyle bırakılmıştır).

> Öldüğümü yalnız ben biliyorum - Çünkü zihnim çalışıyor - ve benle beraber öldüğünü bilen (ve zihni çalışan) Evim - Dükkânım - gül bahçem - Çam ağacım - El yazısı levhalarım - sokağım - Caddem - insanım - Tramvayım - Faytonum - yaygım - altımdan çekilip alındığını - Tıpkı evcilik oyunu - Yavaş yavaş altımızdaki toprağı çekiyormuşçasına - El değiştiriyormuşçasına - Düşman kendi yaygısını yayarak - Kendi gökdelenini[29]

Kimin konuştuğu iyiden iyiye muğlaklaşır. Arabanın konuştuğunu, ölenin, ölümünü bilenin araba olduğunu düşündüğümüz sırada, anlatıcı bu bölümün başında Erenköylü ihtiyar kadının vurguladıklarını tekrarlar; ihtiyar kadın ile Ford Mach I aynı kişiymiş ve/yahut birbirlerinin yerine geçmiş gibi konuşmaktadırlar. Yukarıdaki pasaj, ölüme şahitlik eden tür'lü varlıkları, nesneleri, inan dışı canlıları anlatıya taşıyan; bilmeyi insan olmayanın sınırlarına genişleten bir anlayışın ürünüdür. Ağda bir araya gelmiş tüm failler, hatta eylemin kişisini önemsizleştiren "şeyler" bir aradadır; ev, dükkân, bahçe, ağaç, levha, sokak, cadde, insan, tramvay, fayton… Tüm bunlar sayan öznenin iyelik ekinin altında toplanırlar. Erenköylü kadına ait, iyelik ekiyle türetilen tüm varlıklar bir yandan da zihni çalışan, kadının yavaş yavaş öldüğünü bilen failler olarak tariflenir. Ölüme, ölümü bilmeye tüm varlıkları dahil eden bir perspektiften yaklaşılır.

Sevim Burak'ın metinlerinde "çoğu zaman konuşan, yürüyen, seven, intikam alan, yani tam anlamıyla bir kişi muamelesi yapılan vapurlar ve otomobiller" vardır der Nilüfer Güngörmüş[30] ancak bu tartışmayı vapurların, otomobillerin sergiledikleri faillik üzerinden değerlendirmeye açmaz. Burak metinlerinde vapurların önemli bir yer kaplamasını, "her şeyden önce" Burak'ın babasının kaptan olmasıyla ilişkilendirir.

> *Ford Mach 1* (2003) romanı yazarın üzerinde uzun yıllar çalıştığı bitmemiş bir projesidir. Romanı tasarlamaya 1971'de başlar (Burak, 1990). 1982 yılında aramızdan ayrıldığında hâlâ bitirememiştir ve arkasında metnin parçalarını içeren onlarca dosya bırakır. Ancak 70'lerin başından ölümüne dek üzerinde çalıştığı ve tamamladığı tüm metinlerde *Ford Mach I*'in izi vardır. Bu çalışma sürekli yeni metinler doğuran bir matris gibi hep oradadır ve canlıdır. Onun parçaları başka metinlerde dönüşüp gelişir, kendisi ise son halini alamadan

29 *Age*, s. 30.
30 *Age*, s. 72.

> biçimden biçime bürünerek büyümeyi sürdürür. Bu özelliğiyle açık bir roman laboratuvarı gibidir. Yazarın malzemesini nasıl dönüştürdüğünü bize adeta canlı yayınla gösteren eşsiz bir belge oluşturur.[31]

Burada Güngörmüş oldukça ilginç bir tespitte bulunur. Makine gibi çalışan bu ağ-metni, *Ford Mach I*'i "canlı" olarak niteler. Kendisinden yeni metinler doğuran bir "matris" gibi, Burak'ın diğer metinlerinde etkileri görülen, izi bulunan, gölgesi dolaşan bir ana kaynak olarak "Ford Mach I" canlıdır; "biçimden biçime bürünerek büyümeyi sürdürür"; tam da bu yüzden, büyüme evresi tamamlanamadığından metin de yarım kalmıştır. Aynı zamanda "açık bir roman laboratuvarı" gibi olan metin, yazılma sürecini, bu süreçte geçirdiği dönüşümleri "canlı" takip etmeyi mümkün kılar. Güngörmüş'ün bu tespitinden bir adım sonrası, metnin canlılığın metindeki arabada da, insan olmayan öteki varlıklarda da tecesümünün mümkün olabileceğidir. Yalnızca insan-makine-insan dışı varlıklar meselelerini konu etmekle kalmaz *Ford Mach I*; bir canlılığı, yaşamsallığı, hayatta kalmanın "arabacasını" performe eder, sergiler, olur. *Ford Mach I*'in insanları ile insan olmayanları aynı düzlemden, birbirinin yerine geçerek, birbirinin sözünü temellük etmeksizin birbirine karışarak bir ayırt edilemezlik içinde buluşur.

> Öldüğümü yalnız ben biliyorum* - çünkü zihnim çalışıyor - ve benimle beraber öldüğünü bilen ve zihni çalışan - evim - eşyalarım - dükkânım - Bahçedeki gülüm - çam ağacım - El yazısı levham - Faytonum - Tramvayım - sokağım - caddem** - (Tıpkı evcilik oyunu oynar gibi) Yaygım altımdan çekilip alındı - yavaş yavaş altımızdaki toprağı çekiyormuşçasına - el değiştirerek düşmanın kendi yaygısını yayarak - kendi gökdelenini - kendi sokağını kendi caddesini kendi ağacını - kendi arabasını - kendi köprüsünü getirerek… koyduğunu gördük…[32]

Farklar ve tekrarlarla kurulan, art arda yeniden yazılan bu pasajlarda arabanın/ihtiyar kadının/sayılıp dökülen eşyaların zihni çalışmaktadır; bu çalışma faaliyeti arabanın, ihtiyar kadının, tüm o eşyanın, bahçedeki çiçeklerin, ağaçların, sokakların öldüğünü söyler. Ölümlülük ne canlılar arası bir hiyerarşiyle aktarılmıştır ne de yalnızca insan ile sınırlanmıştır. Ölen ve bu ölümü bilen aynı anda hem ihtiyar kadındır, hem Mach I'in kendisi; buna şahitlik edenler ve onlarla birlikte ölenler de ölümü, ölmeyi bilirler.

31 *Age*, s. 75.
32 Sevim Burak, *Ford Mach I*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 31.

Ford Mach I'de sayıp dökme, yolu, sokakları tarifleme, tariften öte gösterme hâkimdir ancak bu işlem basitçe bir sayma işlemi değildir. Metin "arabanın bilinci"ne ulaşmak istercesine hızlanıp yavaşlar.

"Kaç MACH I
Bağdat Caddesi'nden
Gece
Gündüz
Kantarcı
Erenköy
Caddebostan
Göztepe
Çiftehavuzlar
Yeni Yol Sokak
Döne
Döne
Sümer Sokak
Beyaz Akasya
Ogün Sokak
Yeşil Çeşme Sokak
Gelengül Sokak
Papatyalı Sokak
Mahur Sokak
Ahmet Mithat Efendi Kavşağı
Kaç
MACH I
Kaç"[33]

Mach I ile birlikte Bağdat Caddesi'ni, Fenerbahçe'yi, Ankara Asfaltının dahil olduğu çeşitli güzergâhları, sokakları geçer, hızlanır, bazen duraksarız. O başka bir bilinçten, kendisinin de söylediği canavarımsı 24 gözlü bir bilinçten konuşur. Bu konuşmada anlatıcı sabit, tek, değişmez değildir. Jale Parla için, *Ford Mach I*'den doğmuş "Palyaço Ruşen" öyküsü "arabayla tekinsiz yekvücutluğun en çarpıcı kurgularından biri"dir.[34] Parla'nın sürrealist olarak nitelediği

33 *Age*, s. 111.
34 Jale Parla, "Makine bedenler, esir ruhlar: Türk romanında araba sevdası", *Toplum ve Bilim* 96, s. 160.

"Palyaço Ruşen"in anlatıcısının bir Chevrolet olması, anlatıcının yarış arabalarından müteşekkil düşmanları ile savaşımı, bu savaşta pek çok arabaya karşın Mustang Mach I'in en büyük düşman olarak konumlandırılması gibi özellikleri, "[a]rabaların böyle kişileştirilmeleri, ve bir yandan sosyal sınıf farklılıklarını ve sınıf gerilimini yansıtırken bir yandan da psikolojik etkileşim içine girmeleri belki de romanımızda arabanın getirildiği, getirilebileceği son noktadır."[35] Jale Parla, "Palyaço Ruşen"de ve sonrasında *Ford Mach I*'de arabaların Türkçe romanda getirilebileceği en son, belki de uç nokta olduğunu teslim ederken son kertede Mach I'in, Chevrolet'nin, Cadillac'ın ve diğerlerinin "kişileştirildiğini" de ifade eder. Öyle ki Parla'nın okumasında hem "Palyaço Ruşen" hem *Ford Mach I* "en son noktanın" temsilcisi olmalarına rağmen, anlatılarına kişi ettiği insan dışı varlıkları, arabaları kişileştirmekten kurtulamaz.

> Kuşkusuz bu yüzdendir ki, incelediğimiz romanların hemen hepsinde arabalar yalnızca insanlaştırılıp kişileştirilmezler, sahipleriyle özdeşleştirilirler de. Onların zihinsel ve fiziksel uzantıları haline gelirler. İşte bu yarı mahrem yarı kamusal alan, roman başkişilerinin estetik ve kültürel sorunlarını, kişisel takıntılarını, ideolojik eleştirilerini, giderek en gizli korku ve özlemlerini dile getirdikleri bir yürüyen çatı, dilerseniz bir kaplumbağa kabuğu olmuş ve bu kültürün insanlarını dış mekânların gerektirdiği gayrişahsilikten, anonimlikten, soğuk resmiyet ya da ürkütücü bireysellikten sakınan, belki saklayan alternatif bir sığınak oluşturmuştur. Romanda değil ama hayatta uzun bir süre arabaların içinin süslenmesine gösterilen özen de kuşkusuz bundan kaynaklanır.[36]

Peki metinlerdeki arabaların varlıklarını kişileştirme "sanatı"na indirgemeden, insan olmayanı insanın bir uzantısı, parçası kılmadan, nihayetinde insan dışı varlıkları –öyle ya da böyle– bir temsilin nesnesi kılmadan okumak mümkün değil midir?

> Göz farları öfkeden kıpkırmızı kesilmiş 24 gözü korkunç ışınlar saçarak Mach I göründü. Dünyanın bütün seslerini, şarkılarını, orglarını, ilahilerini, borularını, zillerini, uçakların, füzelerin cehennemin sesini bile içine alacak kadar büyük antenini kırbaç gibi sallayarak düşmanlarının arasına girdi.[37]

35 Sevim Burak, *Ford Mach I*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 160.
36 *Age*, s. 162-163.
37 *Age*, s. 24.

Mach I'in yatışmayan, bedenini ele geçirmiş, bedeninde tecessüm eden öfkesi Bağdat Caddesi'ni katetmek üzeredir. Burada eylemleri insana indirgemeyen bir anlatı düzlemi kurulur. Bu eylemlerde şiddetli sesler, gürültüler, homurtular, havlama ve ulumalar bir yandan metnin sessel şiddetini kurarken; çarpıcı renkler, koyu kırmızılar, kara karalar, sarı-kahverengi benekler görselliği yaratır. Metnin büyük bölümünde insan olmayanların varlık göstermesi, anlatıdaki temel unsurları belirleyenlerin arabalar, renkler, sesler olması *Ford Mach I*'in ağını nasıl yan yana gelmezleri getirerek, yatay biçimlerde ördüğünü gösterir. Dekor olarak bir arada olmayan, yayılmış haldeki nesneler, metinde, Latour'cu ağ uyarınca düzenlenmiş gibidir:

> Nesneler asla başka bir bölge oluşturmak için bir araya gelmezler, öyle olsa bile ne güçlü ne de zayıf olurlardı – basitçe sosyal değerleri yansıtan ya da nezaketen/dekor olarak orada olurlardı. Nesnelerin aksiyonları şüphesiz çok daha çeşitli, etkileri daha yaygın çok daha muğlak, varlıkları dar repertuarlarından daha fazla yayılmış haldedir. Bu çokluğun en iyi kanıtı, nesnelerin yazarların metinlerine yakından bakarak metnin gerçekte neleri kast ettiğini gördüğümüzde ortaya çıkar.

Ford Mach I'in nesneleri Latour'un işaret ettiği gibi basit birer dekor ya da sosyal statünün temsilcileri olmaktan öte, bizzat eyleyen, etkiyen, işleyen çokluklardır. "Palyaço Ruşen" ve *Ford Mach I*'in arabalarının bir nesneden, metadan, eşyadan ve nihayetinde temsilden öte bir varlığı olduğu ortadadır. Bu varlık arabanın, insan dışı bir varlığın metindeki mevcudiyetini sorunsallaştırmayı beraberinde getirir. *Ford Mach I*'in insanlarla insan olmayanları bir araya getiren, bu bir araya getirme işlemini aşina olmadığımız yollarda/yollarla, hâkim metin formlarını dönüştürerek uygulayan yapısı insan dışı varlıkların failliğini görünür kılan Fail-Ağ Teorisini (FAT; Actor-Network Theory, ANT) ve Nesne Yönelimli Ontolojileri[38] (NYO; Object-Oriented Ontologies, OOO) akla getirir.

38 Bu çalışmada detaylı ele alınmamış olan Nesne Yönelimli Ontolojiler en temelde insan ile insan olmayanlar arasındaki hiyerarşileri ortadan kaldırarak antroposentrizmden uzaklaşmayı amaçlayan bir yaklaşım olarak; bakışını, nesnenin içsel potansiyellerine, insan dışı varlıkların insanlar olmaksızın var oluşuna, kendiliğindenliğine, nesnelerin insan tarafından algılanamayan "bilinçlerine" yöneltmektedir. Alandaki temel çalışmalar için bkz. Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Londra: Bloomsbury Books, 2008; Levi Bryant, *The Democracy of Objects*, Ann Arbor: Open Humanities Press, 2011; Graham Harman, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Penguin Books, 2017.

Yoklarla konuşmak[39]

Fail-Ağ Teorisi (FAT) "sosyal" kavramının yalnızca insan etkileşimlerini, hareketlerini, akışlarını merkezileştiren hâkim yaklaşımlara karşın Bruno Latour'un (2005) geliştirdiği bir projedir. Latour sosyal bilimcileri "sosyalin/toplumsalın" (sociology of the social) ve "ortaklıkların/iştiraklerin" (sociology of the associations) bilimini yapanlar olarak ayırırken bu ayrımın pek çok nüansı silen adaletsiz bir ayrım olduğunun şerhini düşer.[40] Kendi yapmaya çalıştığı şeyin hem sosyalin tanım alanını genişletmek hem de sosyali bir tür kolektif olarak yeniden düşünmenin imkânlarını aramak olduğunu belirtir. Latour'cu kavrayışta sosyal, hakikatin alanını ya da belirli bir öğeyi belirlemez; sosyal, bir hareketin, yer değiştirmenin, transformasyonun, çevirinin, kaydın adıdır.[41] Sosyal olarak fark edilmeyen mevcudiyetler arasındaki ilişkiler, yeniden dağıtıldığında belirginleşir; bir kolektifi, Latour'un daha sonra ağ adını vereceği düzenlemeyi oluşturur. FAT, bu kolektifi/ağı düşünmenin araçlarından biridir. Başka isimler alması mümkün[42] yadırgatıcı kavramsallaştırmasının İngilizcede karınca anlamına gelen ANT kısaltması sebebiyle; karıncanın kör, miyop, işkolik, izleri koklayan ve kolektif seyyah olma özelliklerinden ötürü Latour, projesine bu adın tam uyduğunu fark eder.[43]

Bruno Latour'a göre nesneler de sosyal yapının bir parçasıdır. "Sosyal" kavramının etimolojisi ve kavramın kuruluşuyla ilgili araştırmalarını sunduktan sonra Latour; FAT üzerinden sosyal'in nasıl kolektife dönüştüğünü açımlar. İnsan ile insan olmayanlar, nesne-özne, madde-zihin, fail-yapı, kadın-erkek

39 "(...) - Çünkü konuşma diye bir şey yok benim için - Her şey sessiz ve boş - Ve suskunluktan - Başkalarından kopardığım sessizlikle başka yerlerde de konuşuyorum kendi kendime - İçimden - Zaman zaman - o sessizlikten daracık dehlizler ve incecik iplik gibi yollar açıp bir kısmını da başka yerlere taşıyorum şüphesiz benim için önemli olan bu boşluklar ve boşlukların kendisi (YOK'LAR) la konuşmayı başardım - Yok'larla konuşmak için güçlü bir arzu ister -" Sevim Burak, *Ford Mach I*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 45.

40 Bruno Latour, *Reassembling the social: An introduction to actor-network theory,* New York: Oxford University Press, s. 9.

41 *Age*, s. 64-65.

42 Bunlar "tercüme sosyolojisi" (sociology of translation), "aktant-rizom ontoloji" (actant-rhyzome ontology), "inovasyon sosyolojisi" (sociology of innovation) gibi kavramlardır. Latour, 2015, s. 9. Buradaki aktant-rizom kavramsallaştırması, bu bölümün başında *Ford Mach I*'i bir tür rizom/köksap gibi düşünme önerisini de, Jale Parla'nın "Palyaço Ruşen" için "rizomatik" kavramını kullandığını ancak okumasını bu bağlamda gerçekleştirmediğini de akla getirir: "Sevim Burak'ın bu çok ilginç öyküsünde ilk araba sevdalarının anlatıldığı statü romanlarının gerçekçiliğinden tümüyle kopulur, düşsel bir coğrafyada sürrealist hayallerin egemen olduğu, benlik sınırlarının belirsizleştiği, belki de rizomatik bir anlatı diyebileceğimiz gerçeküstücülüge uzanan bir yol katedilmiştir." Jale Parla, "Makine bedenler, esir ruhlar: Türk romanında araba sevdası", *Toplum ve Bilim* 96, 2003, s. 162.

43 Age, s. 9.

vb arasında modern epistemolojinin geliştirdiği ikili karşıtlıklar, kuramda aşındırılırlar. Ancak Latour ve FAT, meşhur özne-nesne dikotomisini basitçe uzlaştırmanın peşinde değildir.[44] İnsan ile insan olmayanlara iki özerk ontolojik kategori çerçevesinde bakan ve bu failleri birbirlerinden yalıtılmış gören modern bilimin kavrayışı sorunludur. FAT insanın özne olarak var oluşunu insan olmayandan üstün gördüğü bir inşaya karşı çıkmaktadır. Modern bilim insan olmayanları, insan "yapımı" görerek edilginleştirirken bir yandan da insan olmayanların/nesnelerin insanlar ve yaşam üstündeki etkilerini siler, görünmezleştirir. Elbette insan olmayanlar, insan dışı varlıklar insan özne gibi "niyetli" faaliyetlerde bulunmazlar.[45] Modern felsefenin insan özneyi her şeyin ölçüsü, merkezi, kerteriz noktası kabul etmesine karşın FAT insan ile insan olmayan varlıklar arasındaki farkları silmeden, onları aynı ağın eyleyicileri, failleri haline getirir. Bu yaklaşımdan hareketle *Ford Mach I*'in insan olmayan varlıklarını, en temelde de metne adını veren otomobili düşünmek mümkün hale gelir. Hem biçim hem de içerik düzeyinde metnin açtığı alan, arabanın failliğine imkân tanımak üzere tasarlanmıştır. Canlı olmayan, insan yapımı bir oto-mobil, Mustang Mach I kitapta; insan dilinin dolayımıyla da olsa metnin insan karakterlerine "ihtiyaç" duymaksızın, odağa alınarak anlatılır. *Ford Mach I*'in düzenlenişi insanlar ile nesnelerin aynı ağın birbiri üzerindeki etkileri açık parçaları olarak işlediği bir makinedir, araçtır, anlattığı arabanın katettiği yoldur.

Sosyoloji ve Antropolojinin konvansiyonel çalışma sahalarında nesnelerin herhangi bir rol oynama şansı olmayışının sebebi, Latour için, hem sosyalin hem de faillerin ve failliğin sosyologlar tarafından sıklıkla kullanılan anlamlarıdır.

> Eğer eylem önsel olarak "niyetli", "anlamlı" insan davranışlarıyla sınırlandırılırsa, bir çekicin, sepetin, kapı kapatıcısının, bir kedinin, bir halının, kupanın,

44 *Age*, s. 75.

45 Bunun için aracılar (intermediaries) ve arabulucular (mediators) devrededir. "Latour'da Aracılar (intermediaries) kavramı, ilişkilere etkisi olmayan ama ilişkinin ortamda yayılmasına yardım eden varlıklar olarak tanımlanabilir. Aracılar, Aktör ağının oluşma sürecinden etkilenmeyen, aktörler arasındaki ilişkilerin kurulmasını sağlayan ve kolaylaştıran, aktörler arasındaki ilişkiler için köprü oluşturan arabulucular olarak da tanımlanabilir. Arabulucular (mediators) ise yine farklı varlıkların (insan ya da insan-olmayan şey) iletişimine / etkileşimine aracılık eden ancak bu aracılık sırasında iletişim ve etkileşime etki eden varlıklar olarak tanımlanabilir." (Mohammad Malla Mahmood, "Bir Mimari Tasarım Sürecinin Aktör Ağ Teorisi ile Okunması", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, 2015).

> bir listenin yahut etiketin nasıl eylediğini görmek zorlaşır. Onlar "maddesel" "nedensel" ilişkilerin alanında bulunabilir ama sosyal ilişkilerin "refleksif" "sembolik" alanında bulunamazlar. Aksine, eğer biz aktörler ve failler hakkındaki karşıtlıklardan başlama kararımıza bağlı kalırsak, ne olursa olsun bu karar bir aktörü, ya da henüz herhangi bir figürasyonu olmayan bir aktantı farklı kılarak gidişatı tadil eder. Böylece, bir fail ile ilgili sorulacak soru basitçe şudur: Diğer faillerin eylemleri üstünde herhangi bir fark yarattı mı yaratmadı mı? Birinin bu farkı keşfetmesini sağlayacak bir örnek var mı?[46]

Bu sorunun Latour'a göre sıklıkla tercih edilen, sağduyulu cevabı sürekli çınlayan bir "evet" olmalıdır. Eğer yapabilirsek tırnağımıza bir çekiç ile bir de çekiçsiz vurmayı önerir Latour; biraz suyu su ısıtıcısı ile ve onsuz kaynatmayı önerir; ya da bir sokakta önce kıyafetlerimizle ve bir kez de çırılçıplak yürümeyi. Latour'un örneklediği eylemler arasındaki farklar bizi, eylemlerdeki tüm failleri aynı anda ayırt edebilmeye götürecektir. Çekiç, kıyafetler, su ısıtıcısı vs birer aktör ya da verili bir figürasyonu bekleyen bir eylem dizisindeki katılımcılardır. Elbette bu aktörler yahut katılımcılar eylemi belirlemez, ona karar vermezler; eyleme sebep olur, uygular, tatbik eder, onu zorlarlar. Yalnızca insanın fail olduğu bir dizi eylem gerçekleşmemiştir; failler, katılımcılar, aracılar çoğalmış, insanın eylemleri sınırlanmıştır. FAT'in, nesneler insan faillerin "yerine" şeyleri, eylemleri yaparlar gibi boş bir iddiası yoktur. "FAT basitçe şunu söyler ki hiçbir toplum bilimi eyleme kim ve ne katılmıştır sorusunu dahi sorarak başlamamıştır, insan olmayanları elemanlardan saymamıştır."[47] Toplum bilimlerindeki hâkim anlayıştan edebî metinlerin eleştirel okumaları da uzun yıllar nasibini almıştır. Bir sosyali kuran çeşitli elemanlar gibi bir metni inşa eden anlatı öğeleri de insanın merkezde, hiyerarşinin tepesinde bulunduğu bakış açılarından değerlendirilmiştir. Ekoeleştirinin, insan sonrası kuramların akademik disiplinlerde kazandığı ivmeyle birlikte metinlerde insan dışı varlıkların "varlıkları" da görünür kılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada *Ford Mach I*'in birlikte düşünüldüğü teorik yaklaşımlar, çalışmanın üretildiği dönemin bir bakıma zorunlu sonucudur. *Ford Mach I*'in meydana getirdiği

46 *Age*, s. 71.

47 Latour "insan olmayan" kullanımının bir tür insan merkezci önyargı barındırdığını, insan ile insan olmayanın, özne ile nesnenin arasındaki ve sayısız Kartezyen ikiliği daha önce detaylıca tartıştığı kitabına gönderir. (Latour, *Politics of Nature*, 2004.) İnsan ve insan dışı/insan olmayan ilişkilerinin geniş ve bütüncül bir panoraması için de Philippe Descola'nın (2005) kitabı *La nature des cultures*'i önerir. *Age*, s. 72.

potansiyeller, metindeki nesnelerin varlığını talileştirerek yapılan okumalarda kaçınılmaz olarak edimselleşemeyecektir. Öyleyse Mustang Mach I yalnızca; Erenköylü ihtiyar kadının, Palyaço Ruşen'in düşmanı, aynı zamanda insanların sahip olmak istediği, arzuladıkları bir nesneden ibaret değildir. Mach I, meta fetişizminden nasibini almış insanların statüleri için gerekli, temsil ettikleriyle temellük edilmek istenen bir araba değildir.

FAT kapanmış, tamamlanmış heterojen failler arasındaki "sosyal" adı verilen yeni biçimlerdeki failleri yeniden monte eden (*reassembling*) bağlantılara basitçe inanmamayı amaçlar. Sosyal bağlarla ilgili makul sosyologlardan az daha gerçekçi olunduğunda görülür ki, herhangi bir eylemin rotasının devamlılığı sadece insandan insana ya da yalnızca nesneden nesneye ilişkiler içerir; bu rotanın büyük ihtimalle birinden diğerine zikzaklar çizeceğini kabul etmek zorunda kalırız.[48] Latour için birbirine örülmüş, iç içe geçmiş heterojen sosyal güçlerin oluşturduğu bir kolektivite mevcuttur. Daha önce sosyologlar tarafından belirlenmemiş, halihazırda toplanmamış yeni öğelerin bir araya geldiği, toplandığı yeni bir düzlem olarak kolektif mevcuttur. FAT insan ile insan dışı arasında birtakım absürt simetrilerin arayışında değildir. En tepeden zemine, başlangıçtan sona kadar tüm toplanmanın/terkibin yeniden dağılımıyla ilgilenmektedir. Nesnelere duyulan bu ilgi, objektif/nesnel meselelere öznel dil, semboller, değerler ya da hisler karşısında ayrıcalık tanımayı ya da eleştirel sosyologların içini doldurduğu gibi "nesneleştirme" ve "şeyleştirmeyi" de gerektirmez."[49] Dolayısıyla toplumsalı kuşatan, toplumsalda toplanan elemanlara yakından bakmak; insan olmayan varlıkların edebî metinlerdeki var oluşunu FAT etrafında çözümlemek; toplumdaki ve metinlerdeki insanların da birer nesne, bir şey olarak ele alınması zorunluluğunu doğurmayacaktır.

Ford Mach I'i FAT'e de adını veren "ağ" olarak okuduğumuzda, insanlarla insan olmayanların kolektif bir düzenlemenin elemanları olduğunu teslim etmiş oluruz. Bu bakımdan Mustang Mach I, pek çok "arabalı roman"ın arabasından farklı olarak temsile indirgenmemiş, kolektif bir asemblaj içindeki elemanlardan biri olarak metinde var edilmiştir. Metnin kolektif üretim süreci gibi metni inşa eden öğeler de (en az) bir kolektifin parçasıdır. Latour'a göre ağ sözcüğü her bir katılımcısının olgunlaşmış birer aracı olarak işlendiği eylemler dizisidir.[50] Basitçe ortaya koymak gerekirse iyi bir FAT yaklaşımı tüm

48 *Age*, s. 75.
49 *Age*, s. 76.
50 *Age*, s. 128.

faillerinin bir şey yaptığı ve sadece durmadığı, oturup beklemediği bir anlatı, bir açıklama veya bir savdır. Bu noktadan hareketle iyi bir metnin failleri, biraz daha ileri gidersek aktantları[51] durmazlar; çalışır, işler, toplanır, eylerler. Dolayısıyla *Ford Mach I* Latourcu FAT uyarınca tüm aktörlerinin çalıştığı, işlediği bir ağdır. Bu ağda insan olmayanlar şeyleştirilmeden, nesneleştirilmeden, ilişkisellikleriyle birlikte ele alınırlar.

Nihayetsiz ağ

Rosi Braidotti'nin *İnsan Sonrası* kitabında hareket alanını insan için temel ortak referansın ne olduğunu düşünmek olarak tariflediği posthümanist kuramda insan, merkezî bir figür olmaktan uzaklaştırılabilmiştir.[52] Dünyanın özellikle Avrupalı beyaz erkek-insan merkezinde tasavvur edildiği, belirlenimlerin bu erkek-insanın etrafında odaklaştığı hümanist yaklaşımlar yaşadığımız çağın sorunlarını aşmada yetersizdir. Bu eksiklikten hareketle insanı merkezi konumundan uzaklaştırarak yaşamı insan olmayanlara doğru genişletmenin arayışındaki insan sonrası kuram(lar) bu çalışmada, edebî bir metni insan merkezci olmayan bir okumaya açmanın imkânlarını ararken yol gösterici olmuştur. Bu okuma çabasının odağında da *Ford Mach I* metni durmaktadır.

Hem baş karakteri karmaşık bir modern makine olan otomobil, hem yazarının ifadesinde "makine" olarak karşılık bulan bir metin hem de işleyişi bir makinenin çalışmasını andırırcasına öteki metinleri üreten, meydana getiren bir kaynak olması nedeniyle *Ford Mach I*'in Burak'ın az sayıda metni arasındaki ayrıcalığı yadsınamaz. Bir yandan makinenin failliğini teslim eden, diğer yandan bizatihi metni bir makinenin işleyişi gibi çalıştırarak parçaları bir araya getiren, birbirine montajlayıp her seferinde metni yeniden düzenleyen bir metin anlayışı *Ford Mach I*'de hayatidir. Bu sebeple *Ford Mach I*'in kaynaklığında hareket etmek, hem Burak edebiyatını anlamlandırmak hem de insan sonrasının Türkçe edebiyattaki menzilini genişletmek bakımından elzemdir. Sevim Burak edebiyatının sıklıkla kategorize edildiği gibi "apolitik" bir edebiyat olduğu iddiasını bertaraf etmeyi de deneyen *Ford Mach I* okuması, toplumsal meselelerden soyutlanmış, biçimci, deneyci gibi atıflar vesilesiyle politik yönü zayıf bulunan metinlerin çeşitli etik-politik angajmanlarla işlediğini

51 Fail kavramının eylemi eyleyen "kişi"yi, eylemin sahibini öne çıkarması sebebiyle Latour (2005) "aktant" terimini tercih eder. Jane Bennet'e (2010) göre aktörden farklı olarak "aktant" insan da insan dışı da olabilir; aktantlar fark yaratan, sonuçlar üreten, yeterli tutarlılığa sahip ve olayların seyrini değiştiren bir tesirde bulunur.

52 Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Kolektif Kitap, 2014, s. 15.

de örnekler. *Ford Mach I* hem (t)üretilirken geçirdiği kolektif süreçler hem de insanlarla insan olmayanları çoklukları içinde dile getirişi bakımından etik-politiğe içkindir. *Ford Mach I* metninin arabası kişileştirilen, insansılaştırılan bir araba değildir. Benzer şekilde araba, metindeki insanların sahip olduğu, ele geçirdiği, temellük ettiği ve arabanın varlığı üzerinden güçlendiği, statü kazandığı bir nesne olarak da anlatılmaz. Metnin kimi noktalarında arabanın böylesi temsillerin bir aracıymış gibi göründüğü anlarda anlatı çeşitli manevralarla yön değiştirir. Arabanın neredeyse bu "ele geçirilemez" varlığı metnin tümünde mevcuttur. Yalnızca insanın fail olduğu bir yeryüzü tasavvurundan uzak, insan dışı varlıkların eyleme kapasitelerini işaret eden bu anlayış *Ford Mach I*'in insan olmayan failleri tartışmasıyla diyaloğa girmektedir. İnsan olmayanların insanlarla birlikte oluşturduğu heterojen ağlarda sergiledikleri failliği hatırlayarak insan dışı varlıkların toplumlar gibi metinlerin de akışını, yönünü, olayların seyrini değiştirdiğini, tüm metne eyleme güçleriyle etkidiklerini teslim ederiz. Aktör hatta aktant olarak arabalar, metnin diğer tüm unsurlarıyla birlikte kurdukları asemblajda sembol, figür, alegori vs olmanın ötesinde, insanın dolayımına değil işbirliğine açık bir şekilde, nihayetsiz var olmaktadır.

Kaynakça

Braidotti, Rosi, *İnsan Sonrası*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Kolektif Kitap, 2014.

Burak, Sevim, *Mach I'dan Mektuplar*, İstanbul: Logos Yayınları, 1990.

Burak, Sevim, *Palyaço Ruşen*, İstanbul: Nisan Yayınları, 1993.

Burak, Sevim, *Ford Mach I*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

DeLanda, Manuel, *Assemblage theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

Güngörmüş, Nilüfer, "Yaşam öyküsünden edebiyata: Sevim Burak, gemiler ve otomobiller", *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, S. 2, 2011, s. 71-78.

Latour, Bruno, *Reassembling the Social: AnIintroduction to Actor-Network Theory*, New York: Oxford University Press, 2005.

Nail, Thomas, "What is an assemblage?", *SubStance, S.* 46, 2017, s. 21-37.

Parla, Jale, "Makine bedenler, esir ruhlar: Türk romanında araba sevdası". *Toplum ve Bilim*, S. 96, 2003, s. 146-165.

Yücefer, Hakan, "Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak", *Cogito*, S. 82, 2016, s. 5-10.

Zourabichvili, F., *Deleuze Sözlüğü*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Ekin Kano ile "İçim Şişiyor, Varoluş Üzerine Çeşitlemeler"

EZGİ HAMZAÇEBİ – EKİN KANO

Ezgi Hamzaçebi: Bugün ilk kişisel sergisi üzerine Ekin Kano ile sohbet etmek için buradayız. Adettendir, kendisini tanıtarak başlayacağım bu sohbete ama bu tanıtım onun kısa bir özgeçmişini okumak şeklinde olmayacak. Madem buraya söyleşiyi yapan kişi olarak oturdum, kişisel süzgecimden geçmiş bir sunuş olsun istiyorum. Ekin'i size, karşılaşmalarımız ve ilişkimizin seyri üzerinden tanıtacağım.

Ekin ile bir konserin fotoğraf ve video çekimlerini yaptığı sırada, 2013 yılında tanıştık. O dönem Ekin, Yıldız Teknik Üniversitesi'nin Fotoğraf ve Video Anasanat Dalı'nda okuyordu. Stop-motion ve mockumentary türleriyle ilgileniyordu. Hatta mockumentary türünden ilhamla, bana, beni çok heyecanlandıran birlikte bir senaryo yazma teklifiyle gelmişti o dönemde. Başka meşguliyetler sebebiyle o projeyi hayata geçiremedik ne yazık ki. 2013-2015 arasında hızlı ve yoğun bir şekilde ilerleyen dostluğumuz, yüksek lisans çalışmalarımızın yoğunluğuyla sekteye uğradı. Ara sıra haberleşip, birbirimize nelerle meşgul olduğumuzu haber edebiliyorduk yalnızca. Benim yüksek lisans tezim için edebiyatta insan olmayanların temsili ve ekoeleştiriyle ilgilendiğim sıralarda, o da evrim, tıp ve anatomi ile ilgileniyordu. Yüksek lisans programını bitirme projesine daha yeni başladığı sıralarda, Ekin bana bu proje sonunda açacağı sergiyle ilgili yazmamı istediğini söyledi. Bu süreçte birkaç yıl, buradaki serginin açılışından ancak çok kısa süre önce görebildiğim işlerini merak ederek geçti. Bekliyordum Ekin ne zaman benden bir yazı isteyecek diye. Unuttu sandığım, benim de beklemekten vazgeçtiğim bir dönemde Ekin'le Kurtuluş'ta bir sokakta karşılaştık. Stüdyosu tam o sokak-

taydı ve beni işlerini görmeye davet etti. Böylece Ekin'in elinden çıkma işleri ilk kez bu yaz görmüş oldum.

Resim sanatıyla ilgili bilgimin, görgümün çok geniş olduğu söylenemez. Ancak bana ne hissettirdiği üzerinden bir yorum yapabilirim. Gördüğüm renkler ve formlar bana dokunma hissi veren, kanlı canlı varlıklardı, her baktığımda ya bir bitkiye ya bir organa benzetiyordum. Ancak stüdyosunda gördüğüm yalnızca tabloları değildi. Kombucha'dan yaptığı kağıda benzeyen, deriyi andıran şeyler de verdi elime ve onların da serginin parçaları olacağını söyledi. Ekin, onu tanıdığımdan bu yana bitkilere, yemek tariflerine, ama bilhassa maya işlerine düşkün olmuştur. Bu nedenle kombucha'yı görünce çok da şaşırmadım aslında. Ekin bana işlerini üretirken nelerden ilham aldığını, ne yapmaya çalıştığını anlattıktan sonra, tezini de okuyunca kafamda bu serginin hikâyesi daha iyi oturmaya başladı.

Bu çok uzun girizgâhtan sonra, Ekin'den çalışmalarına esin veren fikirleri ve figürleri anlatmasını isteyeceğim.

Ekin Kano: Çocukluğumda, teyzem Nalan Yırtmaç, Akademi'de öğrenciydi. Bir gün eve Büyükada'da at mezarlığından çıkardığı at kafatasını getirdi. Birlikte kafatasını leğende çamaşır suyuna bastık ve diş fırçasıyla fırçalayarak temizledik. Ve sonra kafatasını karşımıza alıp resmini yaptık. Başka bir sefer de rıhtımda karabatak ölüsü bulmuş, onu eve getirdi, avizeye astık. Altına leğen koyduk ki üstündeki sular halıya damlamasın. Sonra onun resmini yaptık. Bu böyle bir alışkanlık haline geldi. Eve ölü hayvan geliyor, biz teyzemle oturup hayvanın resmini yapıyoruz. 7 yaşıma geldiğimde artık kendi yaptığım bir ölü hayvan resimleri koleksiyonum olmuştu. Buna daha sonra kuru bitkiler de eklendi. İster istemez, çocukluk merakım bugüne kadar geldi. Tez çalışmam esnasında Ekin Saçlıoğlu ile sohbet etmiştik. Kendi pratiğimi onunkine çok yakın bulurum. O da çocukken ölü hayvan saklarmış. Ölünün saklanması / korunması adına ikimiz de çocukken çabalamışız. Bu beni düşündürdü ve biraz araştırmayla Endonezya'da Toraja kabilesinin her sene gerçekleştirdiği Manene Festivali'ni öğrendim. Toraja kabilesi bu festivalde, ölülerini mezarlarından çıkarıp, temizleyip, giydirip evlerinin önlerinde sergiliyorlar. Onların ölülerine yaklaşımından hareketle *Atalara Tapınma* adlı işimi yaptım.

Bir diğer figür ise Hokusai. 2013 senesinde Palais de Tokyo'da Hokusai'nin sergisine gittim.



Orada Hokusai'nin bir sözüne rastladım ve bu beni değiştirdi.

"73 yaşımda hayvanların, bitkilerin, balıkların ve böceklerin gerçek yapısını öğrendim. 80'imde bu konuda daha da ilerledim. 90'ımda şeylerin gizemini çözmüş olacağım. 110 yaşımda yaptığım her şey, en küçük nokta bile canlı olacak."

Hokusai'nin yaşamsal döngüye ve bunun temsiline kafasını takmış olması, bende bir şeyler uyandırdı. Buraya eğilmem gerekiyor, diye düşündüm.

Çizmenin, resim yapmanın, bir maddenin ya da bir objenin özünü anlamakta bize ne kadar çok imkân sağladığını anladım. Doğa tarihine, botanik ve medikal illüstrasyonlara olan merakım da bunu anlamama katkı sağladı. Bilgiye ulaşmak için resmetmek güçlü bir yöntem.

Ezgi Hamzaçebi: Sergin için yazdığım yazıda anatomi merakına ve bir doğa tarihçisininkine benzeyen gözlem becerine değinmiştim. Bildiğim kadarıyla, doğa tarihi antik dönemde doğadaki her şeyi kapsıyordu. Yalnızca hayvanlar ve bitkiler değil, astronomiden, coğrafyaya, insanlardan, teknolojiye ve tıp alanına kadar her şey. Orta Çağ'da, bilginin alanı beşeri bilimler ve teoloji şeklinde ikiye ayrıldıktan sonra, doğanın üçüncü bir akademik bilgi alanı

olarak yeniden canlanması Rönesans döneminde oldu sanırım ve o dönemden itibaren doğa tarihi denilen şey, doğanın analitik olarak incelenip açıklanması şeklinde gelişti. Modern zamanlarda ise, fizik ve kimya doğa felsefesi alanına girerken, biyoloji ve jeolojik bilimler, doğa tarihi alanına düştü. Bugün doğa tarihi denince aklımızda, bu birçok alanın ve dönemin pratiklerinden gelen çok çeşitli tanımlar canlanabilir. İnsanların gözlemci konumda olup, hayvan ve bitki organizmalarını kendi çevrelerinde inceleyerek ortaya yine insanın kullanımına hazır, mutlak bir bilgi koyma çabası olarak düşünmeye daha meyilliyiz.

Bu doğa tarihi ve doğa tarihçisi meselesini biraz daha açalım istiyorum. Doğa tarihçisi kimdir, ne yapar? Senin doğa tarihi ile nasıl bir ilişkin var? Ne gibi hususlarda geleneksel bir doğa tarihçisinin gözünden ayrılıyor gözün, estetiğin, çizimlerin, temsil biçimlerin?

Ekin Kano: Görüntüleme teknolojisinin çok gelişmiş olduğu bugünlerde, mikro veya makroda çok kaliteli imajlar elde edebiliyoruz. Kara delik fotoğrafı bile çekildi! Elimizde bir saniyede istediğimiz imaja ulaşabilecek bir teknoloji varken neden hâlâ çizmeye muhtacız? Medikal alandan örnek vereyim; görüntüleme teknolojileri insan bedenini hücresel düzeyde bile görüntülememize imkân veriyor. Kandaki akyuvarları izleyebilecek kadar yakınlaşabiliyoruz bedene. Ama bir yandan dünyanın en iyi tıp fakültesi sayılan Johns Hopkins Üniversitesi'nde hâlâ medikal sanat departmanında, medikal illüstrasyon dersleri veriliyor. Avrupa'da birçok okul lisans ve yüksek lisans düzeyinde medikal illüstrasyonve sanat alanında diploma veriyor. Medikal alanda çizim ile temsile, iletişim kurmak, morfolojik bir bilgiyi aktarabilmek için ihtiyaç duyuyoruz. Fotoğrafın bizi başı kesilmiş ördek gibi ortada, rehbersiz bıraktığı yerde, resim ya da çizim elimizden tutabiliyor.

Objenin her bir hücresinin üzerinden geçercesine çizmek, bana fotoğraf medyumunun sunduğu mesafeli ve steril olanaklardan daha çekici geldi. Bir doğa, medikal, botanik illüstratörde olan "enformasyonu izleyiciye iletmek kaygısı"nı üzerime almayıp onların çizimle bilgiye ulaşma çabalarını kendime katarak temsiller oluşturdum. Muhtemelen çizdiğim objenin maddeselliğine ve özüne ulaşmaya çalışırken kendimi ona yansıtıp onun hakikatinden çok uzakta temsiller ortaya çıkardım. Yine de günün sonunda, bu yöntem sayesinde, kendimi çalıştığım objeyle bir hissedebiliyorum.



Ezgi Hamzaçebi: Yani, elbette Ekin Kano'nun etkilendiği bir resim geleneği var; dahil olduğu ya da bozduğu, bir diyalog halinde olduğu, Ekin'in içinde üretmeyi tercih ettiği türün, formun kendi kodları var. Bu kodların izleyicileri yönlendirdiği muhakkak. Ancak, bu işlerin ortaya çıkışını ve yorumlanışını belirleyen faktörler arasında, bizim kendi kişisel bagajımız, angajmanlarımız dışında, yani insan faillerin dışında, başka faillerden de söz edebilir miyiz? Örneğin serginin yapıldığı mekân. Buradaki odaların ve duvarların genişliği, aldığı ışık... Sen burada sergileneceğini başından beri biliyor muydun işlerinin mesela?

Ekin Kano: Hayır, bilmiyordum ama buradan başka bir yer de hayal edemezdim herhalde. Geçen sene St. Joseph'de, St. Joseph'in bünyesindeki Doğa Bilimleri Merkezi ile diyalog halinde olan "Kapsül" adlı karma sergide yer aldım. Küratörleri Amira Akbıyıkoğlu ve Gizem Karakaş, sergi tasarımcısı Fuat Eşrefoğlu idi. İlk defa o zaman Doğa Bilimleri Merkezi'ni gördüm. Burada yaşayan frerelerin taksidermi çalışmaları ve titiz koleksiyonları karşısında aklım çıktı. Doğa Tarihi Müzesi olmayan bir coğrafyada kendi çocukluk meraklarımı gidermeye çalışan bir insan olarak büyülendim. Bahçesindeki her bitkinin adını, sağlık durumunu bilen, dev bir envantere sahip bu kurumla çalışmak, bu 150 yıllık mekânda işlerimi sergilemek olabilecek en iyi şeydi. Sergiye hazırlanma sürecinde de mekân beni çok besledi.

Özellikle mekâna özel ürettiğim *Tek Yumurta İkizi* adlı işim, okulun bahçesiyle serginin bağını daha da sıkılaştırdı. İzleyiciye benim çalışma yöntemimin ipuçlarını veren ve mekâna özgü olarak üretilen bu işi, St. Joseph'in bahçesindeki adi çitlembik ağacından esinlenerek ürettim. Galerinin penceresinden baktığınızda adi çitlembik ağacını bir anıt gibi görüyorsunuz

Ağaca dair pek bir bilgim yoktu. Ancak St. Joseph bitki envanterini de o kadar iyi tutmuş ki, hangi ağaç nedir, ne kadar sağlıklıdır, hepsinin bilgisine kolayca ulaşabildim. Daha sonra araştırdığımda dünyanın pek çok yerine yayılmış bir ağaç olduğunu öğrendim adi çitlembiğin. Yunan mitolojisinde "lotus yiyiciler" olarak geçen halk, biliyorsunuz lotus meyvesi yiyerek huzurlu bir umarsızlık içinde yaşıyorlar. Adalarına gelen ziyaretçilere de bu tadı bala benzeyen meyveyi ikram ediyorlar. Ve meyveyi yiyen, geçmişini, ülkesini unutuyor. Antik yunan araştırmacıları, aslında lotus meyvesi diye bahsedilenin bu adi çitlembik ağacının meyvesi olabileceğini düşünüyorlar. Birkaç ihtimalden biriymiş. Meyvesi yenildiğinde geçmişini ve ülkeni unutabileceğine muhtemelen inanılmış bir ağaç, anıt gibi bu bahçede duruyor.

Ezgi Hamzaçebi: Farklı perspektiflerden bakmaya davet edildiğimiz iki işinin (*Ağız* ve *Dinleyen*), iki ayrı odada, paralel duvarlara asılmış olmasının kasıtlı mı olduğunu sormuştum sana. Ve benim sana bu soruyu sormam seni, senin bunun kasıtlı yapılmadığına ilişkin cevabın da beni şaşırtmıştı. Belki gözümün böylesi bir paralellik arayışı, düzenli, bilinebilir bir dünya arzumdan, öylesi bir dünyanın vereceği konfora olan düşkünlüğümden kaynaklanıyor olabilir. Ancak aynı zamanda, bunun bir tesadüf olduğu gerçeği ikimizi de heyecanlandırmıştı. Bu karşılaşma anından sonra aklıma "chaosmos" kavramı geldi. Bu kavramı belki birçoğumuz Guattari'nin etik-estetik bir paradigması, "chaosmosis"i olarak duymuş olabiliriz. Ondan daha önce bu kavramı Umberto Eco, James Joyce'un edebiyatı için kullanır. Eco'ya göre James Joyce'un metinlerinde, kaos ve kozmos, düzensizlik ve kurallar arasındaki daimi gerginlikte, Orta Çağ nostaljisiyle yeni bir düzen tahayyülü arasında gidiş-geliş halleri baskındır. Eco'nun Joyce'ta bulduğu bu şey, aslında Batı düşüncesi tarihindeki dönüşüm anına, bir tür paradigma değişikliğine tekabül eder. Yani buna rasyonel düzene ilişkin modellerden modern dünyanın deneyimine egemen olan kaos ve kriz algısı diyebiliriz. Bugün ise başka bir kriz ve kaos algısından söz ediyoruz sanırım. İçinde bulunduğumuz, kimilerinin Antroposen adını verdiği şu zamanlarda kriz ve kaos kavramlarının senin için nasıl karşılıkları var? Bir de tanıtım yazımda, senin "bir gözü bilmeye aç bir doğa tarihçisinin titiz gözlemciliğinde, diğer gözü bilmemenin bereketine kendini bırakmış bir halde çalıştığından" bahsetmiştim. Bilme arzusuyla bilmeme haline teslimiyet yan yana nasıl mümkün olabilir sence?

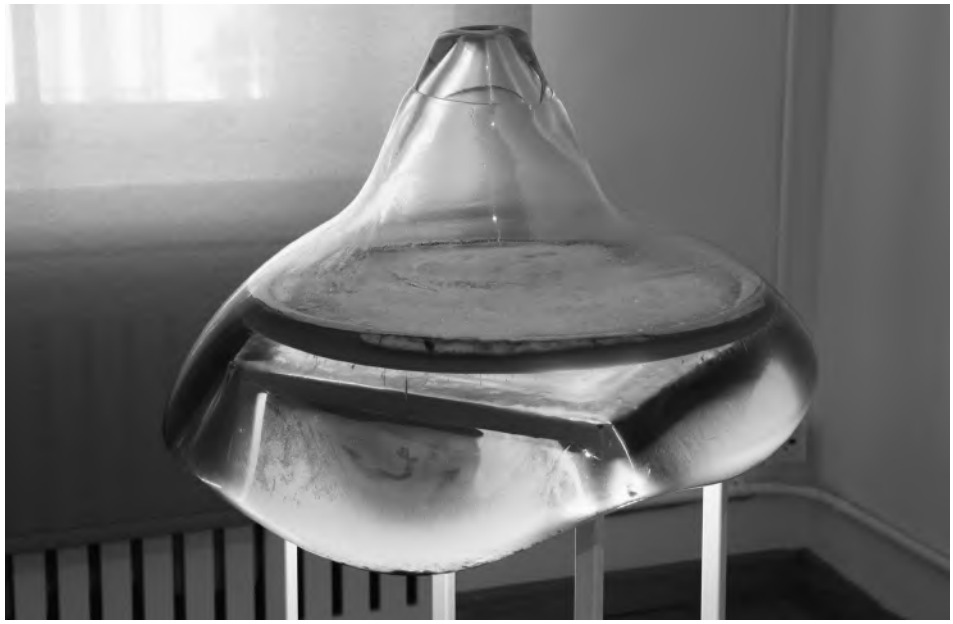
Ekin Kano: Sezgisel olarak edindiğimiz bilgiler, bilinçli olmadan verdiğimiz kararlar aslında bizden daha büyük, kontrolümüzün dışında kaldığı için belki bizi biraz tedirgin de eden bir yapıya ait. Ben o yapıya doğa diyorum. Çiçek böcekten, ağaçtan değil; dünyayı ve bizi yöneten temel bir kuvvet olarak doğadan bahsediyorum. Asla yönetemeyeceğimiz, terbiye edemeyeceğimiz bu gücün altında yaşarken sahip olduğumuzu sandığımız küçük kontrol alanlarında içimizi rahatlatıyoruz. İki ayrı odada, paralel duvarlara asılmış olan o iki resmin, bilinçli olarak verilmiş bir kararla orada durduğunu iddia etmek isterdim. Sanki yarattığım dünyadaki sınırlı kontrolümü bir nebze de olsa artıracakmış gibi. Ancak, bilincinde olmadığım, hatta idrak edemediğim farklı mekanizmalar işliyor. Bunları yok sayamam ve bu bilmeme haline kendimi teslim ederim. Yok saydığım anda, kendimi insanmerkezci bir noktaya konumlarım ve dünya sürprizsiz, her gün kendimi kandırdığım bir yer haline dönüşür benim için. Ve haliyle bilme arzuma da ihanet etmiş olurum.

Türümüzün sonunun gelmesi düşüncesi beni kahretmiyor bu arada. Yaşamın devam edecek olması içimi rahatlatıyor. Kaçınılmaz bir şekilde canım da sıkılıyor tabii. Geleceğe dair umudun ve beklentilerin gerçekçi olmadığı bir dönemde yaşıyoruz, bu önlenemez bir anksiyete yaratıyor, moral bozuyor ve neyse ki isyan ettiriyor. İsyan ile, sakin bir kararlılıkla krizle baş etmeye çalışmalıyız. *İçim Şişiyor*, *Varoluş Üzerine Çeşitlemeler* tam da buradan geliyor.

Ezgi Hamzaçebi: Senin bu yaklaşımın tam da sergi yazın için *"Gailede İkamet"* olarak çevirdiğim Donna Haraway'in *Staying with the Trouble*[1] çalışmasındaki söylemini hatırlatıyor bana. Çözüp başımızdan savmamız gereken bir bela ya da sorun olarak değil de, birlikte yaşamayı öğrenmemiz gereken, hayata içkin bir durum olarak yorumluyorum ben bu gaileyi. Ne ilginçtir ki gaile, Gaia'yı da çağrıştırıyor. Senin bakışının, işlerinin insanmerkezci olmadığını iddia edebilir misin peki? Sence insanmerkezci olmayan bir sanat nasıl olmalı ya da olabilir mi?

Ekin Kano: Edemem ve benim ikiyüzlülüğüm de orada yatıyor. Şöyle, *biocentric* [biyomerkezci] bir öneri sunmaya çalışıyorum ama bunu sanatsal üretimle ortaya koyuyorum. Sanatsal üretim bir insanın yapabileceği en insani şeylerden biri.

1 Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham: Duke University Press, 2016.



Kendini Yaşayan Beden, cam fanus içerisinde asetik asit bakteri florası

Rönesans'tan beri doğa tarihi illüstratörleri hayvanların ve bitkilerin morfolojik kayıtlarını tutmaya çalıştı. Aynı anda farklı hayvan ve bitkileri aynı düzlemde birleştirmek de çok yaygın bir yöntemdi. John Berger'a göre bu yöntem, doğa tarihçisinin gözünde hayvan ve bitkileri eşit konuma getirdi. Ben de bu eski doğa tarihçilerinin yöntemini kullanmaya başladım ve kendi tahayyül ettiğim bedenler ortaya çıkardım. Ama aynı bir doğa tarihçisi gibi titizlikle bakıp incelemeye gayret ettim. Doğa tarihi illüstrasyonu geleneği gerçekçiliğe sıkı sıkıya bağlı, bu yüzden ben de gerçekçi bir üslup edindim. Fakat Peter Brooks diyor ki; "doğanın gerçekçi temsili, insanın dünyayı insansılaştırma girişimidir".[2] Eğer çevremizdeki dünya bize ait değilse, dahası, insanın değil de bir dolu başka tür ve cansız objenin dünyasıysa, o zaman "şiir", sanat eseri, bizim karşı koyma aracımıza, dünyayı insansılaştırma aracımıza döner.

Dolayısıyla benim işlerimde insanmerkezci bir tavır aslında var, ama bunun farkında olarak devam etmeye çalışıyorum. Derimizin altına kazınmış bir şeyden bahsediyoruz, tam anlamıyla ondan kurtulabileceğimizi sanmıyorum ama farkında olarak hareket etmeyi önemsiyorum.

2 Brooks, Peter, *Realist Vision*, Yale Uni. Press, 2005.

Ezgi Hamzaçebi: Birlikte çalıştığın malzemeler, boya, tuval, kombucha**...** Bunların işlerin üzerindeki belirleyiciliği, faillikleri hakkında ne söylersin?

Ekin Kano: Malzeme size imkân verdiği kadar bir şey yapabiliyorsunuz. Özellikle *Kendini Yaşayan Beden* işimde, cam bir fanus içinde bir flora var. Ben bu fanusu tasarladığımda ve cam ustasına üflettiğimde, tasarımıma en yakın olan iki tane cam çatladı ve tasarladığıma en uzak olan örnek, yapmaya çalıştığım şeyi devam ettirmeye imkân verdi. İçindeki florada ise atık olarak selüloz üreten bakteriler var, ben fanusun içini kaplayacak kadar çok selüloz üretmelerini sağlamaya çalışırken başka bir mikro organizma tarafından fanus istila edildi ve selüloz üreten asetik asit bakterileri öldü. Planladığımın, tasarladığımın tamamen dışında bir başka dünya oluştu.

Ezgi Hamzaçebi: Peki, bu sergi bittikten sonra neyle meşgul olmayı planlıyor ya da hayal ediyorsun?

Ekin Kano: Bakteriyel selüloz ve resimle olan üretimlerime devam edip, birkaç karma sergide yer alacağım. Birlikte çalıştığım faillerden, malzemelerden öğrenmeye devam edeceğim.

İnsan Sonrası Sanat: "Ne En Eski Ne En Sabit Problem"

NAZLI ÖKTEN

Her halükârda bir şey kesindir: İnsan, insani bilgiye sorulmuş olan ne en eski ne de en sabit bir problemdir. Nispeten kısa bir kronolojiyi ve kısıtlı bir coğrafi bölümlemeyi –16. yüzyıldan itibaren Avrupa kültürü– ele alarak, insanın yakın tarihli bir icat olduğundan emin olunabilir. Bilgi onun sırlarının etrafında uzunca bir süre gizlice kol gezmemiştir. Fiili durumda, şeylere ilişkin bilgiyi ve onların düzenini, özdeşlikler, farklılıklar karakterler, eşdeğerlilikler, kelimeler bilgisini etkilemiş olan bütün değişimlerin arasında –kısacası *Aynı*'nın şu derin tarihinin içindeki tüm dönemlerin ortasında–- yalnızca bir tanesi, bundan bir buçuk yüzyıl önce başlayan ve herhalde şimdi sona ermekte olanı, insanın çehresinin ortaya çıkmasına olanak vermiştir. Ve bu hiç de, eski bir kaygıdan kurtulmuş, binlerce yıllık bir endişenin aydınlık bilincine geçiş, uzun zaman boyunca inançlar ve felsefelerin içinden hapis olarak kalmış şeyin nesnelliğine ulaşma değildi: Bilginin temel düzenlemelerindeki bir değişikliğin sonucuydu. İnsan, düşüncemizin arkeolojisinin yakın tarihli olduğunu kolaylıkla gösterdiği bir icattır. Ve belki de yakınlardaki son[unu].

Eğer bu düzenlemeler, tıpkı ortaya çıktıkları gibi kaybolsalardı, olabilirliğini en fazlasından önceden hissedebileceğimiz, ama şu an için ne biçimini ne vaadini bildiğimiz herhangi bir olayla, tıpkı 17. yüzyılın dönemecinde klasik düşünceye yaptıkları gibi, düşüncenin zeminini sarssalardı; bu durumda insanın tıpkı denizin sınırında [kuma çizilmiş bir yüz gibi] kaybolacağından söz edilebilirdi*.

FOUCAULT, Michel *Kelimeler ve Şeyler,*
çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İİmge Kitabevi, 2015.

* Köşeli parantez içindeki ifadeler Kılıçbay çevirisinden farklı olarak Nazlı Ökten'e aittir.

Bir bilgi nesnesi olarak insanın sonunu haber veren *Kelimeler ve Şeyler*'in bu son cümlesi, Foucault'nun kendisini yapısalcılıkla tanımladığı ilk döneminin şahikası olarak da nitelendirilebilir. Michel Foucault, ilgili çevreler dışında çok da ses getirmeyen *Deliliğin Tarihi* başlıklı doktora tezinden sonra yayımladığı *Kelimeler ve Şeyler*'le sadece dönemin "en az okunan akademik best-seller"ının yazarı değil, Sartre gibi entelektüel bir heyulânın bile dikkatini cezbedecek bir polemiğin tarafı oldu. Kitabın yarattığı tartışmanın hemen ardından katıldığı bir televizyon programında,* kendisini anlamaya çalışan sunucuyu sakinleştirmeye çalışmak istercesine Nietzsche'nin mirasına referans yapar. "Tanrının ölümü" ilan edildiğindeki ahlaki paniği hatırlatır, "peki o zaman şimdi doğruyu ve iyiyi neyin adına savunacağız", "cennet ve cehennemle" insana aşkın bir referansla düşünmeyeceksek ne yapacağız sorusunu cevapladık, şimdi de insanın sonuna hazırlanmalıyız derken yapısalcılığın merkezinden, insanı aşan yapıların, "longue durée"nin, gözlemlenebilir süreklilikler ve süreksizliklerin merkezinden konuşur. Tanrısal aşkınlığın içinden ve ona karşı olarak insanı merkez alan bir epistemolojiye nasıl vardıysak, insandan sonra da düşünme yetilerimizi kaybetmeyeceğimize, aksine bugüne kadar kendisi dışındaki gerçeklikleri, ölümü, Tanrı'yı, toplumu düşünen düşüncenin artık kendi kendisini düşünme zamanının geldiğini söylerken şaşırtıcı derecede rahattır.

Kelimeler ve Şeyler'in yayımlanmasından 14 yıl sonra, tarihsel epistemolojinin önemli ismi Georges Canguilhem'in başka bir öğrencisi, Donna Haraway insanın ölümünden sonra, bir insan sonrası figür olarak nitelendirebileceğimiz siborg kavramını "bir makine-organizma melezi, kurguya yakın olduğu kadar toplumsal gerçeğe de ait bir yaratı"[1] olarak sunar. İnsan ve hayvan arasındaki, hayvan-insan ile makine arasındaki sınırın ihlalinden doğan siborgu, akıl/beden, insan/hayvan, kadın/erkek türünden hapsolunmuş ikiciliklerden çıkmamıza yardım edebilecek, deyim yerindeyse çatlaktan sızan ışık olarak düşünür. '68'in kült kitabı *Tek Boyutlu İnsan*'dan, *Doğanın Ölümü*'ne uzanan yolda ilericilerin, tekniğin tahakkümünü vurguladıkları ve bütünleşmiş bir direniş için bizi bedene çağırdıkları noktada, Haraway, gerçekten de dünya genelinde yoğunlaşan tahakküme direnmeye çalışan insanların birlik olma ihtiyacının hiç bu kadar akut hale gelmediğini kabul eder. Örneğin iş, erkeklerin veya kadınların icra edişinden bağımsız olarak kadınsılaşmış bir formda

* http://www.ina.fr/video/i05059752/michel-foucault-a-propos-du-livre-les-mots-et-les--video.html via @Inafr_officiel. Erişim tarihi: 2.12.2019

1 Haraway, Donna, *Başka Yer*, çev. Güçsal Pusar, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 46.



Yapay Zekâ ile yapılan *Edmond de Belamy'nin Portresi*

tanımlanmaktadır: savunmasız kalmış, demonte edilebilir, yedek işgücü olarak sömürülebilir. "Yeni Endüstri Devrimi" dünya genelinde yeni bir işçi sınıfı üretirken, fabrika, ev ve pazar da yeni bir ölçekte bütünleşir. Sermayenin sınırsız hareketliliği, refah devletinin dağılması, yeni iletişim teknolojilerinin dağılma ve merkezsizleşmeye karşın emeği bütünleştirip denetim altına alma gücüne sahip olması gibi gelişmelerdir bu ihtiyacı acil kılan.

Ancak çözüm, hayali bir organik bedene geri dönüş değildir Haraway'e göre. Teknolojik olarak dolayımlanmış toplumlarda hem anlamlar, hem de başka iktidar ve haz biçimleri için daha iyi mücadele edebileceğimizi öne sürer.[2] İnsanların hayvanlar ve makinelerle akrabalıklarından veya zaten her zaman kısmi olan bakış açılarından korkmayan bir düşünümdür önerdiği. Haraway'in feminist perspektifi, örneğin "dişi" olmakta kadınları birbirine bağlayan bir doğallık bulmaz; aksine cinselliğe dair üretilen bilimsel söylemler ve toplumsal pratikler dahilinde inşa edilmiş olan bu karmaşık kategorinin yaratacağı bir "biz"den fazlasına ihtiyacımız olduğunu gösterir. Siborg bir insan sonrası hayalinden fazlasıdır.

2 *Age.*, s. 54.

Bugün artık insanın sadece teorik değil, pratik yokoluşu üzerine düşünüyoruz.

Geçtiğimiz aylarda 16.'sı düzenlenen Yedinci Kıta başlıklı İstanbul Bienali'nde sergilenen eserler, dünyamızın insan faaliyetleriyle şekillendiği Antroposen çağını sorguluyorlardı. Son 10 yılda sanatçının bedenini ve insan-hayvan-makine-kimlik sorunlarını merkez alan yaklaşımların yerlerini giderek küresel bir varoluş sorununa bıraktığını gözlemek mümkün. İstanbul Bienali'ni eksen alarak 22 yıl geriye gidip bienalin çok tartışma yaratan iki işinden yola çıkarak insandan çevreye evrilen yaklaşıma dair bir sıçrama gözlemleyebilir miyiz? En azından bu yazıyı insan sonrasını düşünürken sanatsal hafızaya bir dipnot olarak düşürebilmek için.

1997 yılında 5.'si gerçekleştirilen İstanbul Bienali, tenin içine işlemiş bir sanatın vardığı son noktalarda, ana haber bültenlerini de meşgul edecek çarpıcılıkta iki iş içeriyordu. Bunlarda biri Rus sanatçı Oleg Kulik'in köpeğiyle "cilveleşmelerini" konu alan işleri, diğeri de Orlan'ın ameliyatlar yoluyla yüzünde ve bedeninde gerçekleştirdiği değişikliklerin kaydıydı. İstanbul, Hortum Süleyman'ın İstiklal caddesinden "temizlediği" travestilerin, transların ve daha çok kadın olmak isteyen "doğal" kadınların imdadına yetişen silikonlara daha yeni alışıyordu ki Orlan'ın şakaklarına silikon enjekte ettirme operasyonunun bienalde yer alaan video kaydından bölümler ana haber bültenlerinde yayınlandı. Operasyon öncesinde Orlan, Lacancı psikanalist Eugénie Lemoine-Luccioni'yi alıntılıyordu: "Deri yanıltıcıdır… İnsanın hayatta sadece tek bir derisi vardır… Ben bir meleğin derisine sahibim ama bir çakalım… Bir timsahın derisine sahibim ama bir köpek yavrusuyum…" Bedeninin kesilmesini acı çekmeden izleyebildiğini, kendisini bağırsaklarına kadar görebildiğini söyleyen Orlan bunun yeni bir ayna aşaması olduğunu öne sürüyordu. Kendi tasarladığı bir ameliyathanede kendi tasarladığı giysilerle uzandığı masada manifestosunu okuyan Orlan'ın "L'Art Charnelle"i (Tensel Sanat) kendisini sürekli olarak yeniden yaratırken geleneksel kadınlık, sağlık ve güzellik modellerine meydan okuyordu.

Birçok sanatçı gibi kişisel kayıplarını sanatsal kazanımlara dönüştüren[3] Orlan'ın annesinin ilgisini ancak hastalandığında çekebildiğini, ailesini ve onların genetik mirasını taşıyan bedenine yabancılaşmasını bedeninin sınırlarının ötesinde, içindeki mahluku dışarı çıkararak Medusa'nın bakılması imkânsız

3 Knafo Danielle ve Feiner Kenneth, *Unconscious Fantasies and the Relational World*, London: Routledge, s. 198.

yüzüne dönüştürüyordu. Belki de bu anlamda sanatın güzellikten başlayan yolculuğunu yüzüne bakanları taşa çevirecek bir "başkalık" durumuna götüren yolda sadece kadınlara yönelik nesneleştirici bakışa değil toptan estetik kavramına meydan okuyan devasa bir işe girişiyordu. "Doğal" olarak nitelendirilen ne varsa bunların toplumsallığına yönelik bir sorgulama çağrısı.

Hayvan-insan arasındaki sınırları sorgulayan Oleg Kulik'in bienaldeki odası, köpeğiyle oynarken çekilmiş bir videoyla beraber, amaçladığı şeyi anlatan bir metin, Taocu sevişme pozisyonlarını gösteren ünlü şemanın iki insana değil de bir insan ve bir köpeğe uyarlanmış bir çiziminin yanı sıra, bir aslanla Tahitili bir genç kızın öpüştüğü bildik bir çizim ve onun yapbozuyla donatılmıştı. Köpek ve kedilerin evlerin birer üyesi olarak ekonomik anlamda da yeni bir tüketim alanı açtığı, hayvan deneylerine karşı gösterilerin başladığı, etyemezliğin bir yaşam biçimine dönüştürüldüğü yıllarda Kulik'in sorguladığı sınır, bedensel varlığımızın, dünyayla ilişkimizin de sınırı. Tekilliklerini türün başlığı altında reddettiğimiz her şeyi hayvansılaştırabildiğimiz gibi,[4] tekilliklerinden öznellik damıttığımız hayvanları da insansılaştırabiliyoruz.

Empresyonizmin sanatı, ustalıklı bir zanaatın ötesine geçiren hamlesinin fotoğrafın icadıyla ilişkisini biliyoruz. Soyut resimden kavramsal sanata uzanan yolda giderek düşünceyi neredeyse nihai hedefine oturtan sanat, günümüzde düşünsel değilse, teknik mükemmeliyete ve yeniliklere geri mi dönüyor? Peki ama tekerleğin icadından bu yana insan hayatının dünya üzerindeki oluşlarını şekillendiren teknolojinin bugün vardığı noktada dünyayı yok etme potansiyeline sahip bir yıkıcı güç üretebilmiş olması sanatı ne şekilde etkiliyor?

İnsan sonrası sanat

> Dünyanın en büyük müzayede firmalarından Christies'de, 2018 yılının Ekim ayında tahmin edilen fiyatın 45 katına, 432.500 dolara satılan ilk yapay zeka ürünü sanat eseri, Paris merkezli sanat kolektifi Obvious'un yarattığı kurgusal Belamy ailesinin üyelerinden birinin portresi *Edmond Belamy*. Hugo Caselles-Dupré, Pierre Fautrel ve Gauthier Vernier'den oluşan Obvious, GAN (Generative adversarial network; çekişmeli üretici ağlar) adı verilen, birbirine zıt şekilde

4 Ökten, Nazlı, "Hayvan: Kimin Kurbanı?" *Cogito,* Yaz 2002, S. 32, s. 132-140. Blog adresinden yazının bir bölümüne ulaşılabilir. https://kadinbedensahnedunya.wordpress.com/2012/09/30/oyuncak-hayvan-mi-hayvan-oyuncak-mi-mutlak-kurban-mi/ . Erişim tarihi: 2.12.2019

çalışan iki sinir ağından oluşan bir yöntem kullanıyorlar. 14. yüzyıl ile 20. yüzyıl arasında yapılmış 15 bin portre sisteme girilmiş ve bu veri setine dayalı bir üretici mevcut, diğer yanda ise bir ayırıcı, insan eliyle yapılmış imge ile üreticinin ortaya çıkardığı imge arasındaki farkları yakalamaya çalışıyor. Hedef ayırıcıyı kandırmak.

Bu sanatsal formu ilk uygulayanlardan biri olarak bilinen Harold Cohen 1973 yılında yazdığı AAron isimli programla kendi koyduğu kuralları uygulayarak bir dizi resim yaratmıştı. Günümüzde yapay zeka sanatçıları bir dizi kurala uyan değil, binlerce imgeyi analiz ederek belirli bir estetiği "öğrenen" algoritmalar yazarak çalışıyorlar.[5] Rutger Üniversitesi Sanat ve Yapay Zeka Laboratuvarının başında bulunan Ahmed Elgammal, son 50 yıldır birçok sanatçının üretimleri için yazdıkları bilgisayar programlarına algoritma sanatı veya algoritmik sanat adını veriyor. Elgemmal'e göre yapay zekayla üretilen eserlerin arkasındaki düşünce ve üretim sürecinin kendisi sonucundan daha önemli olduğu için kavramsal sanat kategorisinde değerlendirilmeleri gerekli.

Teknolojiyle yaratılmış sanat formlarına adanan Lumen Prize, 2019 yılında Refik Anadol'un[6] *Eriyen Hatıralar / Melting Memories* ismini taşıyan ve hatırlamanın maddesel boyutlarındaki temsil fırsatlarını araştıran dijital sanat eserlerine verildi. Veri resimleri, arttırılmış veri heykelleri ve ışık yansıtmalarından oluşan proje, bilişsel kontrol mekanizmalarından elde edilen verilerin estetik yorumlarını deneyimlemeye davet ederken, projeksiyon teknolojisinin yarattığı simülakra uzamıyla izleyicinin bulunduğu fiziksel uzam arasındaki eşikte duruyor. Projenin tanımına göre mecraya, bedensiz bir teknik-ütopik bir fanteziye kaçış aracı olarak değil, dünyada bulunmak hakkındaki bildik algılarımızdan ve kültürel olarak taraflı önermelerimizden geçici bir kurtuluş sağlamak için yaklaşmayı hedefliyor.

İnsan sonrası şimdi ve burada. Ona sadece korkuyla bakmakla elimize hiçbir şey geçmeyecek. O kendimizi boşlukta hissettiğimiz, eksik bulduğumuz, onlarsız yapamadığımız aletlerde, protezlerimizde, ehlileştirdiğimiz bedenlerimizde, ilişkilendiğimiz tüm varlıklarla birlikteliğimizde. Locke, her insanın

5 Elgammal, Ahmed "AI is blurring the definition of artist", *American Scientist*, Ocak-Şubat 2019, C. 107, Sayı 1, s. 18.

6 Aslında Efsun Erkılıç, Raman Mustafa, Ho Man Leung, Nicholas Boss, Toby Heinemann, Kerim Karaoğlu, Kyle McLean, Steffan Klaue, UCSF/ Neuroscape Lab üyeleri, Adam Gazzaley'den oluşan Refik Anadol Stüdyosu'nun demek daha doğru olur.

hiç olmazsa bir mülkiyeti olduğunu söyler: Bedeni. İnsan sonrası bedenlerimiz ve zihinlerimiz, aşılanmış, onarılmış, desteklenmiş, dönüştürülmüş, ehlileştirilmiş. Üzerinde sürekli çalışma ve oynama potansiyellerimizi sürekli olarak aşmaya davet edildiğimiz bu mülkü hâlâ daha çok 19. yüzyılın kategorileriyle düşünüyoruz. Simmel, Rönesans'tan itibaren aşkınlığın Tanrı fikrinden doğaya geçişini tanımlarken varoluş ve hakikatin yegâne tecessümü olarak, hem de temsil edilip vurgulanması gereken bir ideal olarak göründüğünü belirtir. Bu yaklaşıma göre, 17. yüzyıl felsefesi doğa kanunları üzerinde yoğunlaşır ve Rousseau'nun yüzyılı da bu temel üzerine bir doğa inşa eder: "Mutlak değer, mutlak gaye ve mutlak bir meydan okuma olarak doğa."[7] Bu doğanın "doğallığının" nasıl kurgulandığı, (var olmasını umduğumuz) bir geleceğe dair ne gibi imkanlar taşıdığını anlamak açısından elzem. Yoksa yarın distopik bir metakurmacadan ibaret kalacak.

İçinde bulunduğumuz 11.500 yıllık jeolojik çağın, Holosen'in son 7 bin yılına bakan araştırmacı William Ruddiman, tarımın ilk dönemlerinin küresel bir soğumaya giden eğilimi geri çevirdiğini iddia etmiştir. İnsanın iklim üzerindeki etkilerinin Sanayi Devrimi'nden çok daha önce başladığını öne süren Ruddiman'ın bu tezi başlangıçta kimi iklim inkârcıları tarafından varolan üretim tarzlarında değişime gitmenin gereksiz olduğunu kanıtlamak için kötüye kullanılmış olsa da meslektaşı Steve Vavrus'un söylediği gibi "geçmişte onca az şeyle bunca büyük bir etki oluşturduysak bugün yaptıklarımızın devasa bir etkisi olacağına dair bir uyarı işaretidir bu".[8] Antroposen denilen, insanın dünya üzerindeki etkilerinin gözlemlenebilir olduğu dönemle ilgili birçok hipotez Sanayi Devrimi öncesine gidiyor. Örneğin bunlardan biri, Antarktika'daki buz tabakalarından alınan örneklerden yola çıkarak, 17. yüzyıl başında atmosferdeki karbondioksit azalmasını, sömürgecilerin silahlarıyla ve kıtaya onlarla gelen mikroplarla yok olan yerli nüfusunun tarım arazilerinin boş kalarak ağaçlarla kaplanmasına bağlayan varsayımlar mevcut.[9] Bir araştırmacı, insanın jeolojik bir güç haline gelmesini ateşle ilişkilendirirken metafordan gerçekliğe uzanıyor ve insanın dünyayı pişirmesinden

7 Georg Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, 2003, s. 60.

8 Blaustein, Richard, "William Ruddiman and the Rudddiman Hypothesis", *Minding Nature*, 2015, 8, 1; http://www.humansandnature.org/william-ruddiman-and-the-ruddiman-hypothesis

9 Dünya tarihi yaklaşımını zenginleştiren yeni bir boyut da çevre tarihi kuşkusuz. Anadolu coğrafyasından bir örnek vermek gerekirse Sam White'ın Celali isyanlarıyla küçük buzul çağı arasında ilişki kurduğu eserinden söz edilebilir. White, Sam, *Osmanlı'da İsyan İklimi*, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Alfa Yayınları, 2013.

söz ediyor.[10] Claude Lévi-Strauss, hayvanların besinleri çiğ olarak yerken insanların yemeği pişirme yoluyla toplumsal bir olay haline getirdiklerinin altını çizer. Pişirme doğal bir nesne olan yiyeceği kültürel ve toplumsal bir nesneye dönüştürür. "Pişirdiğimiz" dünya ve doğa, bize bağımlı kıldığımız hayvanlar artık kültürden ve toplumdan ayrı düşünemeyeceğimiz varlıklardır. Ne varoluşumuzu ne yokoluşumuzu onlardan ayrı düşünebiliriz.

Aynı Lévi-Strauss *Hüzünlü Dönenceler*'de "Dünya insansız başladı ve onsuz sona erecek. Hayatımı, dökümünü yapmaya ve anlamaya çalışmakla geçireceğim kurumlar, gelenek ve görenekler, belki de insanlığın rolünü oynamasına izin vermek dışında hiçbir anlamı olmayan bir yaratımın geçici tozlarıdır" diyordu.

Pişirdiğimiz dünyanın küllerinden yaşadığımız zamanın tozlarına yeni hayaller kurmak her zaman mümkün…

10 Yangınların ve ateşin tarihi üzerine çalışan araştırmacı Stephen Pyne, insanların ateşi daha önce ulaşamadığı yerlere götürdüğü gibi ateşin de insanları daha önce hiçbir canlının ulaşamadığı noktalara götürdüğünü belirtir. https://www.alternet.org/2019/08/winter-isnt-coming-get-ready-for-a-full-blown-age-of-fire . Erişim tarihi: 2.12.2019

Zenofeminizm
Bir Yabancılaşma Politikası*

LABORIA CUBONIKS

SIFIR

0x00 Baş döndürücü bir dünya bizimkisi. Günlük yaşamlarımızı soyutlama, sanallık ve karmaşıklıkla ören teknolojik dolayımlarla dolup taşan bir dünya. ZF, bu gerçekliklere ayak uyduran bir feminizm inşa etme girişimidir: Eşi benzeri görülmemiş boyutlarda, maharetli ve vizyon sahibi bir feminizm; toplumsal cinsiyet eşitliği ve feminist özgürleşmenin hayata geçirilmesinin, ırk, beceri, ekonomik durum ve coğrafi konumlardan bağımsız her insanın gereksinimlerinin topluca karşılandığı evrenselci bir siyasete yol açacağı bir gelecek. Sermayenin hizmetindeki tekdüze işlerin bir gelecek vaat etmeyen tekrarlarına, üretim ve yeniden üretim hizmetinde ağır ve sıkıcı emeğe teslimiyete, verili durumun şeyleştirilerek bir eleştiri gibi sunulmasına hayır! Bizim geleceğimiz, bütün bu katılaşmaların çözülmesini gerektiriyor. ZF bir devrim çağrısı değil, tarihin hayal gücü, hüner ve sebat gerektiren uzun soluklu oyunu üzerine oynanan bir bahis.

0x01 ZF yabancılaşmayı, yeni dünyalar yaratmanın itici gücü olarak sahiplenir. Hepimiz yabancılaşmış durumdayız – ama hiç başka türlü olduk mu ki? Kendimizi dolaysızlık bataklığından çekip çıkarmamıza köstek değil destek olacak olan da bu yabancılaşmış halimiz. Özgürlük verili bir şey değil – ve kesinlikle "doğal" bir şey tarafından verilmiş değil. Özgürlüğün

* Manifestonun web adresi: www.laboriacuboniks.net

inşası için daha az değil daha fazla yabancılaşma gerekir; yabancılaşma, özgürlüğü inşa etmek için verilen emektir. Hiçbir şeyin sabit, daimi veya "verili" kabul edilmemesi gerekir – ne maddi koşulların ne de toplumsal biçimlerin. ZF her ufukta bir başkalaşıma yol açar, her ufukta yolunu bulur ve onu irdeler. Egemen biyolojik normlara kıyasla "doğal olmadığı" kabul edilen herkes, doğal düzen adına kendisine haksızlık edilen herkes, "doğa"nın yüceltilmesinin bize hiçbir şey vermediğini görecek – bize, yani aramızdaki kuir ve trans bireylere, farklı fiziksel ve zihinsel yetenekleri olanlara ve gebelik nedeniyle ya da çocuk bakımındaki vazifeler nedeniyle ayrımcılığa uğramışlara. ZF ateşli bir doğalcılık-karşıtı savunucusudur. Özcü doğalcılığın her yerine teoloji bulaşmıştır – onu ne kadar hızla defedersek o kadar iyi.

0x02 Teknolojiyi ilerici cinsiyet politikalarını hayata geçirme amacına hizmet edecek hale getirme yolunda sarih, örgütlü çabaların sayıca bu kadar az olmasının nedeni nedir? ZF mevcut teknolojileri, dünyayı yeniden düzenlemek üzere stratejik bir şekilde uygulamaya çalışır. Bu teknolojik aletler ciddi riskler içermektedir; dengesizliğe, suiistimale ve güçsüzlerin sömürülmesine yatkındırlar. ZF, hiçbir şeyi riske atmama tavrı takınmak yerine, bu risklere yanıt veren tekno-politik arayüzlerin bir araya getirilmesinin zorunlu olduğunu savunur. Teknoloji esası gereği ilerici değildir. Teknolojinin kullanımları, lineer sıralamayı, kestirimi ve mutlak bir temkini imkansız kılan pozitif bir geribildirim döngüsüyle kültür içinde eritilir. Teknobilimsel yenilikler, kadınların, kuirlerin ve toplumsal cinsiyet kalıplarına uymayanların benzersiz bir rol oynadığı kolektif bir kuramsal ve siyasal düşünceyle bağlantılandırılmalıdır.

0x03 Teknolojinin gerçek özgürleştirme potansiyeli henüz hayata geçirilememiştir. Piyasadan beslenen teknolojinin hızlı büyümesi şişirmeyle dengelenmiş ve ince yenilikler, durgun dünyasını süsleyip püslemek üzere alıcıya teslim edilmiştir. Bu metalaşmış hurdanın kulak tırmalayıcı kargaşasının ötesinde esas ödev, yeniden üretim ve farmakoloji aletlerine erişimdeki eşitsizlikle, çevre felaketiyle, ekonomik istikrarsızlıkla ve ücretsiz/düşük ücretli emeğin tehlikeli formlarıyla mücadele için gerekli teknolojileri planlayıp düzenlemektir. Toplumsal cinsiyet eşitsizliği teknolojilerimizin tasarlandığı, inşa edildiği ve hakkında yasalar çıkarıldığı

sahalarda da belirleyici niteliklerden biri olmaya devam ediyor, (tek bir sanayiinin adını zikretmek gerekirse) elektronik alanında çalışan kadın işçiler en düşük ücretli, en monoton ve en yıpratıcı iş alanında emek vermektedir. Böyle bir adaletsizlik yapısal, mekanik ve ideolojik bir düzeltme gerektirmektedir.

0x04 Zenofeminizm bir rasyonalizmdir. Aklın veya rasyonelliğin "doğası gereği" patriyarkal bir girişim olduğunu iddia etmek yenilgiyi peşinen kabullenmektir. Kanonik "düşünce tarihi"nin erkeklerin egemenliğinde olduğu doğrudur ve mevcut bilim ve teknoloji kurumlarını boğazlayarak daraltanların da erkek elleri olduğunu görüyoruz. İşte *feminizmin bir rasyonalizm olma mecburiyeti* de bundan ileri gelir – bu feci dengesizlik yüzünden öyle olmalıdır, ona rağmen değil. "Dişil" rasyonellik diye bir şey yoktur, "eril" rasyonellik de. Bilim toplumsal cinsiyetin ifadesi değil, onun askıya alınmasıdır. Eğer bugün bilim eril egoların egemenliğindeyse kendisiyle çelişiyordur – ve bu çelişki ortadan kaldırılabilir. Bilgi gibi, akıl da özgür olmak ister ve patriyarka onu özgür kılacak durumda değildir. *Rasyonalizmin kendisi bir feminizm olmaya mecburdur*. ZF bu iddiaların iki taraflı bir bağlılık noktasında kesiştiği noktayı işaretler. Aklı feminist özgürleşmenin motoru ilan eder ve herkesin, belirli bir kişi olmayarak konuşma hakkını ilan eder.

KESİNTİYE UĞRAT

0x05 Son yılların feminist gündemlerinde karşımıza çıkan aşırı alçakgönüllülük gerçekliğimizin devasa karmaşıklığıyla oransızdır – fiberoptik kablolar, radyo dalgaları ve mikrodalgalar, petrol ve gaz boru hatları, hava ve denizcilik rotalarının çapraz taradığı ve her bir milisaniyede milyonlarca iletişim protokolünün eşzamanlı olarak ve hiç durmadan uygulandığı gerçekliğimiz. Sabit mevkilere ve parçalı başkaldırmalara bel bağlayan, takdire şayan ama yetersiz mücadeleler lehine, sistematik düşünce ve yapısal analizler yarıda bırakılmış durumda. Kapitalizm karmaşık ve sürekli genişleyen bir bütünlük olarak anlaşılırken, özgürleşme amaçlı kapitalizm karşıtı çok sayıda sözde proje, evrenselliğe geçiş yapmaktan derin bir korku duymakta ve büyük resme dair spekülatif politikaları

kaçınılmaz olarak baskıcı vektörler olmaları nedeniyle mahkum etmektedir. Böyle yanlış bir güvence evrensellikleri mutlak şeyler olarak ele alır ve kurtulmaya çalıştığımız şeyle ondan kurtulmak için geliştirdiğimiz stratejiler arasında bizi zayıf düşüren bir kopuşa yol açar.

0x06 Küresel çaptaki karmaşıklık ivedilikle karşılanması gereken bilişsel ve etik talepler çıkarır karşımıza. Bunlar, yüklenilmesi zorunlu olan Prometheusçu sorumluluklardır. Yirmi birinci yüzyıl feminizminin büyük bölümü –postmodern kimlik siyasetinin kalıntılarından çağdaş eko-feminizmin çok büyük bir bölümüne kadar– bu güçlükleri sağlam ve kalıcı bir değişim üretme kapasitesine sahip uygun bir yaklaşımla ele alma mücadelesi vermektedir. Zenofeminizm siyasal, maddi ve kavramsal örgütlenmenin çeşitli seviyeleri arasında geçiş yapma becerisine sahip kolektif failler olarak bu mecburiyetlerle yüzleşmeye gayret eder.

0x07 Bizler sentezci olmakta kararlıyız, salt analizle tatmin olmuyoruz. ZF çağdaş teknolojilerin toplumsal cinsiyet, cinsellik ve iktidar dengesizlikleri üzerindeki potansiyel rekürsif etkilerini harekete geçirmek için tarifle talimat arasında yapıcı bir salınım bulunmasında ısrar eder. Özellikle dijital çağda yaşamla ilişkili, toplumsal cinsiyet temelli bir dizi güçlüğün –sosyal medyada cinsel tacizden, sanal ortamda kişisel bilgilere ulaşma, mahremiyet ve çevrimiçi resimlerin korunmasına kadar– ortaya çıktığı bir ortam, bilgisayım konusunda yetkin bir feminizm gerektirmektedir. Günümüzde, çağdaş dünyanın bağlantısal, ağ tabanlı unsurlarına feminist müdahaleleri destekleyen ve kolaylaştıran bir ideolojik altyapı geliştirmemiz zorunludur. Zenofeminizm dijital özsavunmadan ve patriyarkal ağlardan bağımsızlaşmadan daha fazlasıdır. Pozitif özgürlüğün –bir şeyden özgürleşmekten çok, bir şey yapma özgürlüğü– ifasını yürürlüğe koymak istiyoruz ve feministleri mevcut teknolojileri tekrar mevzilendirmeye ve ortak hedeflerin hizmetinde yepyeni bilişsel ve maddi araçlar icat etme becerileri edinmeye teşvik ediyoruz.

0x08 Teknolojik dolayım biçimlerinin geliştirilmesinin (ve devredilmesinin) sağladığı radikal fırsatlar, bundan böyle, yapısı gereği sadece az sayıda insana menfaat sağlayan sermayenin çıkarının hizmetine sokulmamalıdır. İlhak edilmesi gereken araçlar dur durak bilmeden artıyor ve bun-

ların geniş bir kesimin erişimine açık olduğu iddia edilemese de, dijital araçlar hiçbir zaman bugün olduğu kadar yaygın veya sahiplenilmeye bu kadar duyarlı olmadılar. Ancak bu, dünyanın yoksullarının çok büyük bir bölümünün (korkunç şartlarda emek veren fabrika işçilerinden, küresel güçlerin elektronik çöplerinin deposuna dönüşmüş olan Gana köylerine kadar) giderek büyüyen teknoloji endüstrisinden olumsuz etkilendiği gerçeğinin göz ardı edildiği anlamına gelmez, aksine bu koşulların tamamen ortadan kaldırılması gerektiğinin sarih bir ifadesidir. Zenofeminizm, borsanın icadının aynı zamanda borsa çöküşünün de icadı olması gibi, teknolojik yeniliklerin de kendi sistemik içerimlerini duyarlı bir şekilde tahmin etmesi gerektiğinin bilincindedir.

YAKALA

0x09 ZF yanılsama ve melankoliyi siyasal düzeyde yavaşlatıcı olduğu için reddeder. Güçsüzlerin herhangi bir stratejik koordinasyon olmaksızın güçlülere baskın çıkabileceği yollu kör varsayım olan yanılsama, yerine getirilmemiş vaatlerle ve düzenlenmemiş gayretlerle sonuçlanır. Çok şey isteyen ama nihayetinde çok az şey elde eden bir siyasettir bu. Büyük ölçekli, kolektif bir toplumsal örgütlenme için emek vermeden küresel değişim arzusunu beyan etmek bir hüsnükuruntudan öteye gidemez. Öte yandan, –solu bir salgın hastalık gibi sarmış olan– melankoli özgürleşmenin ardından gözyaşı dökülmesi gereken nesli tükenmiş bir tür olduğunu ve kısa süreli olumsuz yorumlardan fazlasını ummamayı öğretir bize. Böyle bir tutum, en kötü ihtimalle siyasal dermansızlıktan fazlasını üretmez, en iyi ihtimalle de, sıklıkla yozlaşarak hizipçiliğe ve dar görüşlü ahlaki değerlendirmelere dönüşen, her tarafa nüfuz eden bir ümitsizlik atmosferi tesis eder. Melankoli illeti sadece siyasal ataleti şiddetlendirir ve –gerçekçi olma maskesi altında – dünyayı başka türlü kalibre etmeye dair bütün umutları terk eder. ZF işte bu tür illetlere karşı bir aşı niteliğindedir.

0x0A Küresel soyutlama akımlarını altüst etme bahanesiyle, tamamen yerel olan unsurlara değer kazandıran siyaseti yetersiz buluyoruz. Kapitalist düzenekten geri durmak ya da onu tanımamak onu ortadan kaldırmayacaktır. Benzer şekilde, o düzeneğin içine gömülü sürate karşı imdat

frenini çekme telkinleri, yavaşlama ve ölçek küçültme çağrıları, sadece az sayıda kişiye açık olan–imtiyazın şiddetli seçiciliği– ve nihayetinde çok sayıda insanı saf dışı bırakacak bir olanak sunmaktadır sadece. Mikro topluluğun ötesinde düşünmeyi, parçalanmış ayaklanmalar arasında bağlantılar kurmayı teşvik etmeyi, özgürleştirici taktiklerin evrensel çapta uygulanma amacıyla nasıl yükseltilebileceğini dikkate almayı reddetmek geçici ve savunmacı jestlere razı olmaktır. ZF yabancı akrabalarımızın tamamı için büyük ölçekli bir toplumsal değişim imkanında hararetle ısrar eden, hücuma geçmiş bir olumlayıcı yaratıktır.

0x0B Güncel kuir ve feminist siyasette, uçucu ve suni dünya anlayışı yavaş yavaş gözden kaybolmuş, onun yerine, kasvetli ışığında iyi ve doğala dair denklemlerin inatla yeniden yerine koyulduğu çoğulcu ama statik bir toplumsal cinsiyet kimlikleri takımyıldızı almış gibi görünüyor. "Hoşgörü" sınırlarını (belki de) övgüye değer bir şekilde genişletmiş durumdayız ama, özgürlüksüzlükte teselli aramamız, doğanın bize bahşettiklerini bir mazeret olarak öne sürercesine, bu şekilde "doğmuş" olmaktan ileri gelen hak taleplerinde bulunmamız telkin ediliyor sıklıkla. Bu esnada, heteronormatif merkez de tekleyip duruyor. ZF, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ilişkisinin norm ile olgu arasındaki, özgürlükle zorlantı arasındaki dayanak noktasının bir örneği olduğunu gayet iyi bilir ve bu merkezkaç referans noktasına meydan okur. Bu dayanak noktasını doğa yönüne yatırmak en iyi haliyle savunmacı bir ödündür ve trans ve kuir siyaseti salt bir lobiden çok daha fazlası haline getiren şeyden, eskiden değişmez gibi görünen bir düzene karşı çetin bir özgürlük iddiasında bulunmaktan, geri çekilmektir. Verili olana dair her mitte olduğu gibi, kaos, şiddet ve şüpheyle dolu gerçek dünyaya karşı, istikrarlı bir temel masalı anlatılır. "Verili olan", kamusal neticelerin cephelerinden geri çekilerek bir kesinlik olarak özel alana tasfiye edilmiştir. Geçiş imkanı gerçek ve bilinir bir hal aldığında, Doğa'nın mabedi altındaki lahit çatırdamış ve –çeşitli geleceklerle dolup taşan– yeni tarihler o eski "cinsiyet" düzeninden dışarı kaçmıştır. Toplumsal cinsiyetin terbiye amaçlı sistemi büyük oranda, o paramparça olmuş temeli onarma ve ondan firar etmiş yaşamları ehlileştirme girişimidir. Şimdi, bu mabedi tamamen yerle bir etmenin ve elde edilen az miktarda özerklik için zavallıca özür diler gibi onun önünde eğilmeyi bırakmanın vakti gelmiştir.

0x0C "Siber uzam" zamanında özcü kimlik kategorilerinin sınırlamalarından kaçma vaadi sunmuşken, günümüz sosyal medyasında iklim kuvvetle tam aksi yöne savrulmuş ve kimliklere diz çöktürme amaçlı oyunların sergilendiği bir tiyatro sahnesine dönüşmüştür. Bu küratörlü pratikler ahlakı koruma amaçlı bağnaz ritüelleri de beraberinde getirir ve bu aşamalar genelde suçlama, utandırma ve ifşadan alınan ve elbette teslim edilmeyen bir hazla dolup taşmaktadır. Bağlantı kurma, örgütlenme ve beceri paylaşma amaçlı değerli platformlar, tartışma gibi konumlanmış olan ama üretken tartışmaların önünü tıkayan engellerle donanır. Bu bağnaz –zorbalığı bir nimetmiş gibi fetişleştiren ve ahlakçı taşkınlıklarla suyu bulandıran– utandırma siyasetiyle hiç ilgilenmiyoruz. Ne temiz eller istiyoruz ne de güzel ruhlar, ne erdem istiyoruz ne dehşet. Çöküntünün üstün biçimlerini istiyoruz.

0x0D Toplumsal özgürleşme ve örgütlenme platformları geliştirme vazifesinin, bu platformların sunduğu kültürel ve semiyotik mutasyonları göz ardı edemeyeceğini gösterir bize bu. Yeniden şekillendirilmesi gereken, konaklarının öz imgesinin peşinen önünü tıkadığı tutumları teşvik eden ve düzenleyen memetik parazitlerdir; bu başarılamazsa, "anonimlik", etik", "toplumsal adalet" ve "imtiyaz yoklama" gibi memler, onları ortaya çıkaran ve sıklıkla övgüye değer olan kasıtlarla ihtilaflı kalır. Kolektif şekilde kendine hükmetme vazifesini yerine getirebilmek için, arzuyu bir kukla gibi yönlendiren ipleri kurguyu gerçek kılacak şekilde [*hyperstitional*] hareket ettirmek ve büyük ölçüde ağ tabanlı olan kültürel sistemler bölgesinin tamamında semiyotik uygulayıcıları konuşlandırmak gerekmektedir. İrade daima içinde hareket ettiği memler tarafından yozlaştırılacaktır ama bu olguyu araçsallaştırmamızın ve onu arzuların hedeflerini göz önüne alarak ayarlamamızın önünde hiçbir engel yoktur.

DENKLİK

0x0E Zenofeminizm toplumsal cinsiyeti yürürlükten kaldırma taraftarıdır. Toplumsal cinsiyeti yürürlükten kaldırma taraftarı olmak" şu anda insan nüfusunun "cinsiyetlendirilmiş" karakteristik özellikleri kabul edilen şeylerin tamamen tasfiye edilmesi değildir. Patriyarkada böyle

bir proje ancak bir felaketle sonuçlanabilir – "toplumsal cinsiyetlendirilmiş özellikler" mefhumu, büyük bir oransızlıkla dişiliğe yapışmış durumdadır. Ancak bu denge düzeltilecek olsa bile, dünya üzerindeki toplumsal cinsiyet çeşitliliğinin azaltılması gibi bir niyetimiz hiç yok. Bırakalım yüzlerce cinsiyet yeşersin! "Toplumsal cinsiyeti yürürlükten kaldırma taraftarlığı", şu anda toplumsal cinsiyet başlığı altında toplanan karakteristik özelliklerin, iktidarın asimetrik işleyişine hizmet eden bir sistem kurmaya hizmet etmediği bir toplum inşa etme tutkusunun kısa ifadesidir. "Irkı yürürlükten kaldırma taraftarlığı" da benzer bir formülü takip eder – şu anda ırksallaştırılmış olan belirleyici nitelikler, tıpkı bir insanın göz rengi gibi, ayrımcılığın temelini oluşturmayana kadar mücadelenin devam etmesi gerekmektedir. Nihayetinde, özgürleşmeyi hedefleyen her tür yürürlükten kaldırma taraftarlığı sınıfın kaldırılması ufkuna meyletmek zorundadır çünkü en şeffaf, doğal durumundan tamamen çıkarılmış haliyle baskıyla karşılaştığımız yerdir kapitalizm: ücretli işçi olduğun veya yoksul olduğun için sömürülüyor veya zulüm görüyor değilsin, sömürüldüğün için ücretli işçisin veya yoksulsun.

0x0F Zenofeminizm özgürleştirici yürürlükten kaldırma projelerinin –sınıfın, toplumsal cinsiyetin ve ırkın ortadan kaldırılması– başarısının, evrenselin temelden tekrar işlenmesine bağlı olduğunun idrakindedir. Evrenselin geniş kapsamlı bir şey olarak, yani kesişimsel kavranması zorunludur. Kesişimsellik, kolektiflerin birbiriyle bağlantılı kimliklerin durağan bir parıldamaya dönüştürülecek şekilde küçük parçalara bölünmesi değil, bedenlerin kaba bir şekilde sınıflandırılmasını reddederek her tikel unsuru kateden bir siyasal yönlenmedir. Yukarıdan dayatılabilecek bir evrensel değildir bu, aşağıdan yukarıya inşa edilen –ya da, daha doğrusu, yanlamasına, engebeli bir arazi boyunca yeni geçiş hatları açarak ilerleyen bir evrenseldir. Bu mutlak olmayan, geniş kapsamlı evrensellik, erilliğin cinsiyetsizlikle, beyazlığın ırksızlıkla, cis heteroseksüelliğin gerçek cinsellikle vb. karıştırıldığı şişirilmiş, imlenmemiş tikellerle – yani Avrupamerkezci evrenselcilikle– birleşme yollu uysal eğilime karşı gardını almalıdır. Böyle bir evrenselin yokluğunda, sınıfın ortadan kaldırılması bir burjuva fantezisi olmaya, ırkın ortadan kaldırılması örtük bir beyaz-üstünlükçülüğü olmaya, toplumsal cinsiyetin yürürlükten kaldırılması ise, anlı şanlı feministler tarafından yürütülüyor olsa bile

–hatta özellikle o zaman– apaçık bir mizojini olmaya devam edecektir. (Kendini "toplumsal cinsiyeti yürürlükten kaldırma taraftarı" ilan etmiş bunca kişinin trans kadınlara karşı yürüttüğü absürt ve pervasız piyes de bunun yeterli kanıtıdır).

0x10 Postmodernlerden, yanlış evrenselin façasını indirmeyi ve kafa karıştıran benzer şeyleri yok etmeyi öğrenmiştik; modernlerden ise, yeni evrenselleri, yanlışın küllerinden eleyerek elde etmeyi öğrendik. Zenofeminizm, arılığın bulaşmadığı bir siyaset, bir koalisyon siyaseti inşa etmeye uğraşır. Evrenseli yönlendirmek için düşünceli bir nitelendirme ve kati bir özdüşünüm süreci gereklidir, böylece çok sayıda siyasal topluluk için el altında bulunan bir araca, toplumsal cinsiyeti ve cinselliği enlemesine kesen sayısız baskıya karşı benimsenecek bir şeye dönüşebilir. Evrensel bir şablon değildir ve ZF'yi, evrensellerin kullanımlarını peşinen dikte etmekten çok bir platform olarak sunuyoruz. Dolayısıyla bu inşa sürecinin kendisi de negantropik bir süreç olarak, tekrarlayan ve süregiden bir şekil değiştirme olarak anlaşılıyor. Zenofeminizm, tıpkı açık kaynaklı yazılımlar gibi, militanca bir etik uslamlamanın dolaşım itkisine riayet ederek, tadilata ve iyileştirmeye sürekli açık bir değişken yapı olmayı amaçlamaktadır. Ancak burada açık, güdümsüz anlamına gelmez. Dünyanın en dayanıklı sistemleri, istikrarlarını, düzeni, görünürde kendiliğinden ortaya çıkan bir "görünmez el" olarak tezahür etmek üzere terbiye etmelerine; ya da yatırımın ve tortulaşmanın ataletini sömürme becerilerine borçludurlar. Hasımlarımızdan ya da tarihin başarılarından ve başarısızlıklarından ders çıkarmaktan çekinmemeliyiz. ZF bunu hep akılda tutarak adil ve dürüst bir düzenin tohumunu atmanın, onu, bu platformların elverdiği özgürlükler geometrisine zerk etmenin yollarını arar.

AYARLA

0x11 Hiçbir şeyin, özgürlüğe açılan aralığı toplumsal cinsiyeti ve insanı da kapsayacak şekilde genişletmek üzere tekrar düzenlenemeyecek ve dönüştürülemeyecek kadar kutsal sayılmadığı teknobilimle aynı yazgıyı sahipleniyoruz. Hiçbir şeyin kutsal olmadığını, hiçbir şeyin aşkınsal olmadığını veya bilme, kurcalama veya hackleme istencine karşı korunaklı

olmadığını söylemek, hiçbir şeyin doğaüstü olmadığını söylemekle aynı kapıya çıkar. "Doğa" –bilimin hudutsuz alanı olarak doğa– varolan tek şeydir. Melankoliyi ve yanılsamaları, kanaatkâr olan ve ölçeklenemeyen her şeyi, belli başlı çevrimiçi kültürlerin libido konusundaki püritenliğini ve tekrar yaratılması imkansız bir verili değer olan Doğa'yı alaşağı ederken görüyoruz ki, normatif doğalcılık-karşıtlığı bizi azimli bir ontolojik doğalcılığa yöneltmiş. Bilimsel olarak incelenemeyecek, teknolojik olarak işlenemeyecek tek bir şey olmadığını iddia ediyoruz.

0x12 Ontolojikle normatif, olguyla değer arasındaki ayrımın kararlaştırılmış olduğu anlamına gelmez bu. Normatif doğalcılık karşıtlığıyla ontolojik doğalcılığın vektörleri çok sayıda muğlak mücadele sahasına kadar uzanır. Olması gerekeni halihazırda olandan sökerek ayırma işi, özgürlüğün olguyla, iradenin bilgiyle bağını koparma projesi gerçekten de sonu gelmeyen bir vazifedir. Arzunun bizi olguların vahşetiyle yüzleştirdiği, güzelliğin hakikatten ayırt edilemediği çok sayıda boşluk bulunmakta. Şiir, seks, teknoloji ve acı, izini sürdüğümüz bu gerilimle göz kamaştırıyor. Ancak tekrar gözden geçirme vazifesinden vazgeçip dizginleri elden bırakarak o gerilimi gevşettiğiniz anda bu filamanlar anında kararır.

TAŞI

0x13 Metin tabanlı erken dönem internet kültürünün baskıcı toplumsal cinsiyet rejimlerine karşı çıkma, marjinalleştirilmiş gruplar arasında dayanışma üretme ve 90'lar siberfeminizmini ateşleyecek olan yeni deney alanları yaratma potansiyeli yirmi birinci yüzyılda düpedüz ortadan kaybolmuş durumda. Bugünün çevrimiçi arayüzlerinde görsel unsurların baskınlığı, benlik tasarımlarında kimlik polisliğinin, iktidar ilişkilerinin ve toplumsal cinsiyet normlarının tanıdık kiplerini eski mevkiine getirmiş bulunuyor. Ancak bu, siberfeminist duyarlılıkların geçmişte kaldığı anlamına gelmez. Günümüz webinde örtük halde bunulan yıkıcı olanakları baskıcı olanaklardan elemek için, eski güçlerin sinsice geri dönüşüne duyarlı olan, bununla birlikte, bu potansiyeli idrak edecek kadar da kavrayışlı bir feminizm gerektiriyor. Dijital teknolojiler, onları destekleyen maddi gerçekliklerden ayrı tutulamaz; bu ikisi, her birinin

diğerini farklı hedefler için değişikliğe uğratmak amacıyla kullanılabileceği bir şekilde bağlantılıdır birbirine. Zenofeminizm virtüelin maddi olan ya da maddinin virtüel olan karşısında öncelikli olduğunu savunmak yerine, her ikisindeki iktidar ve iktidarsızlık noktalarını kavrayarak, bu bilgiyi ortaklaşa oluşturulmuş gerçekliğimize etkili müdahalelerde bulunmak için kullanmayı amaçlar.

0x14 Bariz maddi hegemonyalara müdahale etmek, dijital ve kültürel hegemonyalara müdahale kadar hayati önemdedir. İnşa edilmiş çevreler üzerinde yapılan değişiklikler, kadınların ve kuirlerin ufkunda yapılacak bir yeniden yapılandırmanın en önemli imkanlarından bazılarını barındırmaktadır. İdeolojik takımyıldızların cisimlenmiş hali olan mekanın üretimi ve onun düzenlenişine dair vardığımız kararlar, "biz"e ve buna mukabil bir "biz"in nasıl eklemleneceğine dair eklemlenmelerdir nihayetinde. Gelecek toplumsal koşulları önleme, sınırlandırma veya geliştirme potansiyelini ele geçiren zenofeministler, yapının diline kolektif bir koreografi için bir söz dağarcığı olarak, mekanın eşgüdümlü bir şekilde yazılması olarak uyum sağlamalıdır.

0x15 Sokaklardan eve varana kadar bütün evcil mekânların da dokunaçlarımızın müdahalesinden payını alması gerekmektedir. Bir norm olarak ev, bir olgu olarak, yeniden kurulamayacak bir veri olarak evle öylesine iç içe geçmiş durumda ki, gayet derinlemesine kökleşmiş olan evcil mekânın yerinden sökülmesi imkansız görülüyor. Kişiyi tam bir çıkmaza sokan "evcil gerçekçiliğin" ufkumuzda yeri yok. Müşterek laboratuvarların, halk medyasının ve teknik tesislerin oluşturduğu artırılmış evler kurmaya bakalım. Her feminist gelecek sürecinin bütünleşik bir parçası olan evin, mekânsal bir dönüşümden geçmesinin zamanı geldi. Ancak bu dönüşüm, evlerin bahçe kapılarında sonlanmamalıdır. Aile yapısını ve evcil yaşamı yeniden icat etmenin şu anda ancak ya ekonomik alandan geri çekilme –komünlerin yolu– ya da bu alanın sıkıntılarını çeşitli şekillerde yüklenme –yalnız anne veya babaların yolu– yoluyla mümkün olduğunun farkındayız. Can çekişmekte olan çekirdek aile birimini ayakta tutan ve kadınları kamusal alandan, erkekleri de çocuklarının yaşamından uzak tutan, başka yola sapanları cezalandıran ataleti kırmak istiyorsak, maddi altyapıyı elden geçirmek ve onu sabit tutan ekonomik döngüleri kırmak

zorundayız. Önümüzde iki yönlü bir vazife var ve vizyonumuz zorunlu olarak üç boyutlu: üreme emeğini ve aile yaşamını özgürleştirecek bir ekonomi planlamalı, bir yandan da ücretli emeğin ölümcül eziyetinden azade bağımsız aile modelleri inşa etmeliyiz.

0x16 Evden bedene varana kadar, inisiyatif alan bir biyoteknik ve hormonel müdahale siyasetini eklemlemenin zamanı geldi. Hormonlar, tekil bedenlerin estetik düzeyde ölçümlenmesinin çok ötesine uzanan bir siyasal kapsamı haiz toplumsal cinsiyet sistemlerine izinsiz girerler. Yapısal açıdan düşünüldüğünde, hormonların dağılımı – bu dağılımın kime veya neye öncelik tanıdığı ya da hastalıklı addettiği –büyük önem taşımaktadır. İnternetin yükselişiyle birlikte gemi azıya alan ilaç karaborsası hidrası –kamusal erişime açık bir endokrinoloji uzmanlığı arşiviyle birlikte– hormonal ekonominin denetimini, yerleşik cinsiyet dağılımlarına yönelik tehditleri azaltmaya uğraşan "düzenleyici" kurumların elinden almayı başardı. Bununla birlikte, bürokratların egemenliğini piyasayla takas etmek kendi başına bir zafer sayılmaz. Bu akıntıların daha da yükseğe çıkması gereklidir. "Toplumsal cinsiyeti hack'leme" deyiminin daha uzun erimli bir stratejiyi, hacker kültürünün yazılımlara yaptığına benzer bir şeyi *wetware* [insan beyni] için yapacak bir stratejiyi de kapsayacak şekilde genişletilip genişletilemeyeceğini –çoğumuzun görüp göreceği uygulanabilir komünizme en yakın şey olan ücretsiz ve açık kaynak platformlarından bir evren inşa etmenin mümkün olup olmadığını– soruyoruz. Eczacılıkta 3D baskı ("Reactionware"), tabandan yayılan tele-tıbbi kürtaj klinikleri, toplumsal cinsiyet hackerları ve DIY-HRT forumları [kendi başına hormon replasman tedavisi] vb'nin sunduğu embriyoya dair vaatleri, yaşamı budalaca tehlikeye sokmaksızın, ücretsiz ve açık kaynaklı tıp platformları oluşturmak için birbirine tutturabilir miyiz?

0x17 Küreselden yerele, buluttan bedenlerimize, zenofeminizm tekno-maddeci, hegemonyacı boyutlarda yeni kurumlar inşa etme sorumluluğunu üstlenir. Hem bir bütünsel yapıyı hem de onu inşa etmek için kullanılan moleküler parçaları tasarlamak zorunda olan mühendisler gibi, ZF de, yerel jestlerin sınırlı etkisine karşı mezopolitik bir alanın, özerk alanların yaratılmasının ve katıksız bir yataylığın önemini vurgular ve değer ve normların aşkın bir şekilde ya da yukarıdan dayatılmasına karşı durur.

Zenofeminizmin evrensel gayelerinin mezopolitik arenası kendini, bu kutuplar arasında hareketli ve girift bir geçiş ağı olarak görür. Pragmatistler olarak, bu tür cepheler arasındaki başkalaşım itkisi anlamında bir bulaşma sürecini selamlıyoruz.

TAŞKIN

0x18 ZF davranışlarımızı Prometheusçu karmaşıklık çağına uyarlamanın sabır gerektirdiğini, "beklemek"e karşıt şiddetli bir sabır gerektirdiğini savunur. Siyasal bir hegemonya ya da başkaldıran bir mempleks kalibre etmek, eklemlediği değerleri belirginleştirmek amacıyla maddi alt-yapılar yaratmayı gerektirmez sadece, bize de özneler olarak belli talepler yöneltir. Bu yeni dünyanın mukimleri olmanın yolu nedir? Daha iyi bir semiyotik parazit kurmamızın yolu nedir – arzulamak istediğimiz arzuları uyandıran, yazılı bir aşağılama veya hiddetlenme âlemi değil de, özgeci dayanışmanın ve kolektif öz-denetimin yeni biçimlerinin payanda verdiği özgürleştirici ve eşitlikçi bir komünite organize eden bir semiyotik parazit.

0x19 Zenofeminizm bir parazit mi? Eğer parazit bir yemek tarifi ya da belli bir problemi çözmekte kullanılan tek amaçlı bir araç gibi ham bir şey anlamında kullanılıyorsa, hayır. Biz daha çok, eldeki problemin, çözümlerinin ve onunla ilişkili bazı problemlerin kolaylıkla göz önüne serileceği şekilde içine gömüldüğü yeni bir dil inşa etmeye çalışan oyun kurucular ya da peltek dilliler gibi düşünmeyi tercih ediyoruz. Zenofeminizm bir platform, cinsiyet siyaseti için yeni bir dil kurmayı hedefleyen bir taze ihtiras – kendi yöntemlerini üzerinde çalışılması gereken malzemeler olarak gören ve kendini aşamalı olarak varoluşa yükleyen bir dil bu. Karşılaştığımız problemlerin sistemik ve birbirine kenetli olduğunun, küresel çapta başarı fırsatının ZF mantığına sayısız beceri ve bağlam katmakla yakalanacağının farkındayız. Bizimki hızlı bir devrimden çok damla damla akan ama hedefine kilitlenmiş bir kapsama şeklinde bir dönüşüm; beyaz üstünlükçü kapitalist ataerkiyi, onun kabuğunu yumuşatacak ve savunmalarını darmadağın ederek geriye kalanlardan yeni bir dünya yaratacak bir dizi prosedür içinde eritecek bir dönüşüm.

0x1A Zenofeminizm mobil bir harita üzerine muzaffer bir X işaretinin konulacağı yabancı bir gelecek inşa etme arzusunu belirtir. Bu X bir hedefi işaretlemez. Yeni bir mantığın oluşturulmasında kullanılacak bir topolojik ana çerçevenin eklenmesidir. Şimdinin tekrarının zincirlerinden kurtulmuş bir geleceği olumlarken, anlamı genişleten kapasiteler için, bir koridordan, montaj hattından ve beslemeden daha zengin bir geometrisi olan özgürlük mekanları için harekete geçiyoruz. Doğallaştırılmış kimliklerin at gözlüğünden kurtulmuş yeni algı ve eylem sağlayıcılıklarına gereksinim var. "Doğa" artık feminizm adına adaletsizlikten kaçanların sığınağını ya da herhangi bir siyasal gerekçelendirmenin temelini oluşturmayacak!

Doğa adil değilse, doğayı değiştir!

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

Sapiens + İhtimam*
İnsan Sonrası Siyasette Akıl ve Sorumluluk

HELEN HESTER

Giriş: Hümanist/Posthümanist zenofeminizm

Posthümanizm, şu ya da bu şekilde –çoğunlukla, insanlığı karşılıklı bağımlılık içindeki kuvvetlerden oluşan daha geniş bir ekolojinin unsurlarından biri olarak düşünmeye çalışarak– insanın önceliğini tanımayan ya da lağveden bir pozisyon olarak anlaşılabilir. Bu konumu verimli bir şekilde tasarlamanın bir yolu da, türlerin konturlarını belirleyen ayrımlarda kasti bir bulandırmaya yol açmaktır – yani, bir yandan kendimizle (örneğin, teknolojik aygıtlar gibi) canlı olmayan nesneler arasındaki sınırların, öte yandan kendimizle insan olmayan organizmalar (memelilerden bağırsak bakterilerine kadar her şey) arasındaki sınırların bulandırılması. Feminist posthümanizmin eleştirel biçimlerinde, kategorik sınırların yürürlükten kaldırılması işlemi, çağdaş teorinin ve felsefenin epey büyük bir bölümünün ayırıcı özelliği olan insanmerkezciliğin ve türcülüğün kuvvetli bir eleştirisini içerir. Örneğin, Rosi Braidotti'nin "Yaşam mefhumunu insan-olmayana veya *zoe*'ye doğru genişletme"[1] ısrarı kısmen, "insanın kendini dönüştürebilecekleriyle biçimlendirilen, onlarla sınırlı ve onlara yönelik"[2], [3] bios'un tarihsel merkeziliğinin bir tashihi olarak görülmüş-

* Hester, Helen, "Sapience+Care: Reason and Responsibility in Posthuman Politics", (*Angelaki*, C. 24, S. 1, Şubat 2019). Yazarın ve *Angelaki* dergisinin izniyle bu sayı için Türkçeye çevrilmiştir.

1 Braidotti, R., *The Posthuman*, Cambridge: Polity, 2013, s. 50.

2 Colebrook, C., *Death of the PostHuman: Essays on Extinction*, C. 1, Ann Arbor: Open Humanities, 2014, s. 65.

3 Böyle bir pozisyon, zenofeminizm üzerinde etkili olan bir dizi yirmi birinci yüzyıl feminist materyalizmiyle yakından ilişkilidir – özellikle de ileride ele alacağımız Donna Haraway'in çalışmalarıyla.

tür. Ben bu makalede böylesine kapsayıcı bir posthümanizm mefhumunun –tekno-doğaların toplumsal cinsiyet politikalarına meydan okuyan bir felsefi proje olan– zenofeminizmle ilişkili olarak nasıl iş göreceğini ve onu nasıl besleyeceğini ele alacağım.

Laboria Cuboniks (benim de üye olduğum uluslararası feminist çalışma grubu) tarafından başlatılan zenofeminizm ya da ZF yukarıda sunulan posthümanizm tanımına tekabül ettiği düşünülebilecek çok sayıda nitelik barındırır. Örneğin, toplumsal faillerin içine gömülü olduğu öbekleşmelere yönelik ilgi, silikon ve karbon tabanlı faillerin dolaşıklığına ve birlikte inşasına gayet hassas olan, 2015 tarihli "Zenofeminizm: Bir Yabancılaşma Politikası" başlıklı manifestonın tamamında açıkça ortadadır. Metnin tamamı, küresel e-çöp kültürlerinden, kurguyu gerçek kılan borsa olgusuna, açık kaynaklı tıpta kaydedilen anlamlı olmakla birlikte henüz ilkel durumdaki gelişmelere kadar çok sayıda güncel tekno-bilimsel koşula atıflarla doludur. Metin böylelikle teknolojik değişimin radikal bir başkalık üretme yollarına işaret eder. Bir yandan da, bu manifestoda "doğa" bir kuvvet olarak sürekli öne çıkar – toplumsal cinsiyet siyaseti ve eko-siyaset bağlamında özcüleştirici bir destek olarak veya sabit bir onto-teolojik kuvvet olarak değil, yaşanan deneyimleri temelden şekillendirme gücüne sahip, teknolojikleştirilmiş bir kolektif mücadele alanı olarak. Manifestonun sonundaki eylem çağrısı, bunun en etkili biçimde aktarıldığı noktadır: "Doğa adil değilse, doğayı değiştir!"[4] O halde, kadın ve doğa, teknomaddi varoluşun çok daha geniş dokusundan çekilip koparılmış ayrık varlıklar olarak anlaşıldığı sürece, ZF ne kadını ne de doğayı konu edinir. Aksine, "ikici olmayan bir doğa-kültür etkileşimi"[5] geliştirdiği ölçüde, ZF projesi okuru kendisini insan sonrasına ve onun adına bir çağrı olarak görmeye teşvik eder.

Bununla birlikte, manifesto bir yandan da, akıl, rasyonellik, adalet ve özgürleşme gibi fikirlere bağlılığıyla, kendinden önce gelen hümanist düşüncenin kilit öğretilerine ne kadar çok şey borçlu olduğumuzu da gözler önüne serer. Bu bağlılık, feminist özgürleşmenin motoru olarak akıl fikrinden "Zenofeminizm bir rasyonalitedir" beyanına kadar, metnin pek çok yerinde ima edilir.[6] Toplumsal cinsiyet siyaseti bağlamında izlediğimiz insan-sonrası yörünge dolayısıyla okur böylesi aşınmış kavramların kullanımını haklı olarak sorgulayabilir. Olduğu-haliyle-insanlığı merkezden kaydırmaya ya da dünyanın kar-

4 Laboria Cuboniks, "Zenofeminizm: Bir Yabancılaşma Politikası", bu sayıda s. 329-342.
5 Braidotti, *The Posthuman*, *age.*, s. 3.
6 Laboria Cuboniks, "Xenofeminism: A Politics for Alienation", http://www.laboriacuboniks.net.

maşık terkiplerini teşkil eden daha geniş erimli faktörlere yönelik açık ilgisine rağmen, ZF insanın safında konumlanıyor gibi görünmektedir – manifestoda ne adını koyduğumuz ne de sorguladığımız bir sadakat söz konusudur. İşbu makale de işte bu gerilimden yola çıkmaktadır.

Hümanist eğilimler manifestoda ne zaman ve nerede teyit edilmektedir ve okur görünürde çelişkili olan bu post/hümanizmde yolunu nasıl belirlemelidir? a) (Kadınlar, kuirler ve beyaz olmayan insanlar dahil) çeşitli toplumsal gruplar bu kategoriye tam erişim hakkını asla kazanmamışken ve b) "bakterilerle koşmakta"[7] tercih eden Braidotti'den, cansız nesnelerle işbirliğine giden Hito Steyerl'e kadar çok sayıda önde gelen feminist teorisyen farklı bir istikamet tutturmuşken insanın yazgısını paylaşmak bize neler sağlar? Bu makale, belli başlı hümanist mecazların, araçların ve fikirlerin feminist posthümanizmin açıkça beyan ettiği hedeflerine ulaşmayı nasıl kolaylaştırabileceğini belirleme yolunda kritik bir girişimdir. Zenofeminist bir perspektiften, tipik olarak kibirli bir insanmerkezcilikle bağdaştırılan niteliklerin de üretken bir insan-sonrası ihtimam siyasetiyle uyumlu hale gelme potansiyeline sahip olduğunun tekrar değerlendirilebileceğini savunacağım. Bu argümanı geliştirmek için Donna Haraway'in yakın zamanlı yazılarından işe başlayacak ve onun çalışmalarının da posthümanizmle pürüzsüz bir ilişki içinde olmadığını savunacağım.

İnsan-Sonrası İmkanlar: Retler ve Islahlar

Haraway'in çalışmalarıyla yukarıda ana hatlarını çıkardığım genel posthümanizm anlayışı arasında çok sayıda bariz yankılaşım mevcut. Siborg Manifestosu, bilindiği gibi, milenyum öncesi sosyalist teknofeminizmin bir parçası olarak organik unsurlarla sibernetik arasındaki algılanan sınırları istikrarsızlaştırır ve "makine biziz, bizim süreçlerimiz ve bedenlenişimizin bir veçhesi" fikrini vurgularken bir yandan da "insanların hayvanlarla ve makinelerle akrabalığından korkmadan yaşadıkları toplumsal ve bedensel gerçeklikler"[8] tasavvur eder.[9] Haraway'in külliyatı, posthümanizme özgü bir manevrayla bir yandan hümanist değerlere meydan okurken bir yandan da insanın başka güçlerin

7 Braidotti, R., "Posthuman, All Too Human? A Cultural Political Cartography", Inhuman Symposium, 25 Mayıs 2015, Fridericianum, Kassel. https://www.youtube.com/ watch?v=gNJPR78DptA.

8 Steyerl, H., "A Thing Like You andMe", e-flux 15 (Nisan 2010). http://www.eflux.com/journal/15/61298/a-thing-like-you-and-me/.

9 Haraway, D., "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century", *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991, s. 180.

ekolojisi içindeki aktörlerden sadece biri konumunda olduğunda ısrar ederek onun önceliğini iptal eder:

> Modern Batı'nın yazılı metinlerinde iyi birey rolü üstlenen kibirli türümüz de dahil olmak üzere hiçbir tür tek başına eylemde bulunmaz: hem evrimsel tarih hem de diğer tarih türleri, organik türlerle biyotik olmayan (cansız) aktörlerin bir araya geldiği öbekleşmeler tarafından yapılır.[10]

Yine de, posthümanizmin kapsamlı öğretileriyle net bir şekilde uyuşmasına rağmen, Haraway yakın zamanlardaki çalışmalarıyla bu eleştirel konumlanıştan uzaklaşmaya çabalamıştır.

En yakın tarihli kitabı *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*'de (2016) "insan sonrası değiliz, kompostuz"[11] der Haraway. Bu iddiası, insan istisnacılığını reddiyle de bağlantılıdır ve "insanların dünyayla birlikte ve ona ait olduğu, yeryüzünün biyotik ve biyotik olmayan kuvvetlerinin esas hikayeyi teşkil ettiği" yeni bir gelecek imgesi argümanına yerleştirilmiştir. [12] *Staying with the Trouble*'da iddia edildiği gibi, başka varlıklarla dolaşık, başka biyolojik madde formlarıyla aynı bozuşma türlerine meyleden, sonlu organizmalarız elbette. Ancak, bu konumlanışın mevcut çerçeveye nasıl muntazaman oturduğu göz önüne alındığında, Haraway'in posthümanizme karşı gösterdiği direncin ardındaki saikler bir şekilde bulanıklaşıyor. Bu direnç kısmen, insan sonrasının belli başlı gelecek vizyonlarının, örtük bir şekilde ya da bunu düpedüz reddederek olsa da, insanı merkeze almasına yöneltilmiş bir eleştiri gibi görünüyor. Bu tür gelecek tahayyüllerinde, İnsan her zaman olduğu gibi olmaya (yani, birbiriyle kesişen sayısız imtiyazın merkezi olmaya) devam ederken, bir yandan da –geçirdiği radikal dönüşümü işaret eden– başka bir şey gibi görünmesini sağlayacak kadar yapay güncellemeye, düzeltmeye ve asgari derecede revizyona tabi kılınır.[13] Dolayısıyla, bu "hümanizm sonrası" projelerin, görünürde tahtından indirmeye çalıştıkları insan imgesine payanda vurdukları ve bir yandan da insan türüne –ya da, en azından "onun soyundan geldiği farz edilen geniş gruba" –[14] yaşam ağının

10 Haraway, D., *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, NC: Duke UP, 2016, s. 100.
11 *Age*., s. 55.
12 *Age*.
13 Bkz. Colebrook, *age*, s. 198.
14 Roden, D., *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human*, Abingdon: Routledge, 2015.

maddi kuvvetlerinin diğer tezahürleri karşısında öncelik tanımaya devam ettikleri söylenebilir.

O halde, Haraway'in bu belirlemeyi reddi kısmen, insanmerkezciliği hararetle reddetmesinin ve kendi siyasal projesinin faaliyet alanının daha çeşitli aktörleri kapsaması konusundaki ısrarının bir uzantısı olarak çerçevelenebilir. Böyle bir perspektif Haraway'in daha önceki çalışmalarında elbette sık sık karşımıza çıkar – örneğin, yoldaş türlerin birlikte-içerimini açıklığa kavuşturduğu ve insanların ilerlemesini ve genişlemesini örneğin insan olmayan hayvanların emeğine bağladığı çalışmalarında. Bununla beraber, insanın istisnalaştırılmasına karşı tutumunun –özellikle de laboratuvar testleri ve et endüstrisi kompleksinin karmaşıklıkları konusundaki incelikli etik angajmanının–[15] belli başlı unsurlarını takdir etmekle birlikte, birbirine bağımlı aktörler ekolojisi konusundaki ilkeli ısrarının, yakın zamanda sarf ettiği "felsefi ve maddi olarak posthümanist değil kompostistim"[16] beyanını tamamıyla izah edemediğini düşünüyorum. Nihayetinde, eleştirel posthümanizm "biz ve onlar" arasında – daha doğrusu, çok sayıda biz ve çok sayıda onlar arasında– algılanan çeşitli ayrımları uzlaştırma yolunda (mükemmel olmasa da) gayet kuvvetli girişimlerde bulunmuştu. O zaman böyle bir pozisyonun, istisnacılık karşıtı bir ayıplamadan çok, çoklu-türler (*multispecies*) için eko-adalet arayışının müttefiki olduğu bariz değil mi?

Staying with the Trouble'da sunduğu aşikar reddiyelerle Haraway, posthümanizmin kendi projesi için de işe yarama potansiyeli taşıdığını görmezden gelmeye meyleder. Haraway'in, uzun zamandır olduğu gibi bugün de yeryüzünde sağkalmak ve gelecekte paylaştırılmış serpilmeler kaydetmek amacıyla müşterek hayal gücünün etkinleştirilmesine ne kadar bağlı olduğu ortada: yani, bizim "birbirimizi –ve birbirimizle birlikte, yeryüzü üzerindeki sayısız canlıyı– nasıl öldüreceğimiz hakkında bilgilere erişimin gayet kolay olduğu bir ortamda, Tarihte İnsanlar adlı vicdan sızlatıcı masalın dışında anlatmayı –düşünmeyi –"[17] kolektif olarak öğrenme yeteneğimiz olduğuna gönülden inanmaktadır. Ben ise, insan sonrasını, olduğu-haliyle-insan'ın üzeri örtük bir uzantısı ya da onun için öne sürülen bir mazeret olarak görmek yerine, tam da bu tür anlatıları hareket geçirmek için kullanılacak bir teknoloji olarak görmeye meylediyorum. Braidotti'nin ifadesiyle

15 Örneğin bkz., Haraway, D., *When Species Meet*, Minneapolis: U of Minnesota P, 2008.
16 Haraway, *Staying with the Trouble*, age., s. 97.
17 *Age*, s. 40.

> "İnsan sonrasına dönüşü, neye ve kime dönüşme kapasitemiz olduğunu hep beraber kararlaştırmak için muhteşem bir fırsat ve insanlığın kendini sadece olumsuz anlamda, yani yaralanabilirlik ve korku üzerinden değil, olumlayıcı bir anlamda, yani yaratıcılık ve güçlendirici etik ilişkiler üzerinden tekrar icat etmesi için benzersiz bir fırsat olarak [görebiliriz]. Küresel çapta, direniş ve güçlenme fırsatlarını tespit etme şansı bu."[18]

Kolektif arzunun sentetik, değişken ve etkiye açık olduğunu akılda tutmak önemlidir. Ütopyanın, radikal biçimde farklı isteme formları lehine mutat özlemleri alt üst etme kapasitesi nedeniyle bazen "arzunun terbiyesi"[19] olarak tarif edilmesinin nedeni budur.

O halde ütopyanın arzuyu tasvir ettiği kadar, takdir de ettiği –ve bu takdir süreciyle, onu gözden geçirdiği– söylenebilir. Zenofeminist manifestodaki ifadesiyle, "Kolektif şekilde kendine hükmetme vazifesini yerine getirebilmek için, arzuyu bir kukla gibi yönlendiren ipleri kurguyu gerçek kılacak şekilde [*hyperstitional*] hareket ettirmek"[20] gereklidir – yani, müşterek imgelemimize etki etme, müşterek bir arzunun vektörleri haline gelme ve böylelikle onların meydana çıkabilmesi için gerekli koşulları yaratma kapasitesi olan, siyasal açıdan radikal gelecek vizyonları üretme becerisi gereklidir.[21] İnsan sonrası, o sefil "Aynının fallik özimgesi"nin[22] ötesine geçen, türün dönüşebileceği şeye dair yeni bir tasavvuru dolaşıma soktuğu ölçüde faydalı bir kavramdır. Kompostun –çürüyen madde çağrışımları nedeniyle, hâlâ insan istisnacılığından vazgeçirilmesi gerekenlerde üretken bir siyasal duygulanımı harekete geçirmek için yetersiz kalacak olan kompostun– aksine, insan sonrası davetkardır, şimdi ve buradaki bir noktadan başlayan yörüngelerin meydana çıkacağını açık bir şekilde telkin eder ama bir yandan da türler üzerine düşünmeyi dönüştürücü bir istikamete sokar, kendimizi olduğumuzdan daha iyi bir şekilde tahayyül edebileceğimiz bir alan açar. O halde, insan sonrası fikrini özgürleştirici zenofeminist hedeflere ulaşmak için geliştirmenin en iyi yolu nedir?

18 Braidotti, *The Posthuman*, *age.*, s. 195.
19 Levitas, R., *The Concept of Utopia*, Hemel Hempstead: Allan, 1990, s. 6.
20 Laboria Cuboniks, *age.*, s. 335.
21 Bilimkurgunun bize nasıl uçan kaykaylar, baş üzeri göstergeleri vb. arzulamayı öğrettiğini düşünelim ve bunu salt tüketiciye yönelik elektronik aletlerden daha geniş tekno-sosyal gerçeklik alanına genişletelim.
22 Haraway, *Staying with the Trouble*, *age.*, s. 11.

İstisnai Sorumluluk / karşılık verme yetisi: İnsan Sonrası Siyaseti*

Hangi ongun gelecek imgesinin kolektif siyasal arzuyu (tekrar) terbiye etme potansiyelini daha çok barındırdığına dair tartışmaların ötesinde, Haraway'in posthümanizmi insan istisnacılığının bir biçimi derekesine indirme çabalarının daha geniş saklı anlamlarıyla ilgileniyorum. Haraway'in çalışmalarında, *Homo sapiens*'i hiyerarşik bir düzene tabi olmayan çok sayıda türden herhangi biri olarak konumlandırma çabasıyla, a) başka, insan olmayan türlerin özgün kapasitelerini (örneğin, güvercinlerin yol bulma ve nesne tanımlama becerileri) övmek ve b) insanlığın ekolojik yıkıma yol açan süreçlerdeki gerçekten istisnai rolünü teslim etmesi ("korkunç ve zararlı hayvanı öldürerek eve getirmek için ava çıkmış avcı" olarak insan)[23] arasında bir gerilim olduğunu düşünüyorum. Yaratılış koşullarımız açısından veya türümüzün esas değeri veya önemi açısından istisnai olmadığımızı savunurum ama, birbirimizi ve bu dünyayı paylaştığımız karbon ve silikon tabanlı aktörleri tahrip etme becerimiz açısından istisnai olduğumuzu kesinlikle kanıtlamış durumdayız.

İnsanlığa yöneltilen özel dikkatin –ona "sorumluluk ve karşılık verme yetisi" atfetme ve bu yetiye olanak sağlama sürecinin bir parçası olarak – sürdürülmesi gerekliliğinin nedenlerinden biri budur.[24] Bunu, Haraway'in "karşılık verme kapasitesi"[25] – yani, eyleme geçme mecburiyeti ve yeteneğinin eşzamanlılığı anlamında kullanıyorum. Haraway çalışmaları boyunca insan eyleyenleri kendi özgül bağlamlarına ve bir parçası oldukları terkipler içine tekrar-yerleştirmeye uğraşır. Böylesi bir (posthümanist) jest, "insan istisnacılığının taarruzuna"[26] karşı gerekli bir hamle, hem hümanizmde hem posthümanizmde tespit ettiği antropos-kibrini söndürmek için kullandığı bir taktiktir. Ancak, insan-sonrasını tahayyül etme girişimlerinin, türcü bir azamette temellendirilmesi ya da ondan ayrılmaz bir hal alması zorunlu değildir. Filozof Reza Negarestani, insanı yeniden gözden geçirme ve yeniden inşa etme amaçlı sağlam ve titiz bir hamlenin, "insana atfedilen önemi insana atfedilen görkemden ayrıştırma"[27] adımıyla başlamasının zaruri olduğunu savunur. İnsanla insan sonrası arasındaki gerilimlerde üretken bir seyre çıkarken zenofeminist yaklaşımda da işte bu noktadan işe başlamalıdır.

* İng. Response-ability (ç. n.).
23 *Age.*, s. 39.
24 *Age.*, s. 2.
25 *Age.*, s. 78.
26 Haraway, *When Species Meet*, *age.*, s. 106.
27 Negarestani, R. "The Labor of the Inhuman, Part II: The Inhuman", e-flux 53 (Mart 2014).

Herhangi bir hayvan olarak insanın kapasitelerini, *bios* ve *zoe*'nin dahil olduğu o bileşik ağda ona imtiyazlı bir konum atfetmeden de tanıyabilir miyiz? Etik veya siyasal sorumluluklardan ya da insan özgürlüğü fikrinden vazgeçmeden "birbirimizle ve […] evreni paylaştığımız başka madde formlarıyla ilişkilerimizi tekrar düşünmenin"[28] bir yolunu sunabilir mi bize bu? Bu soruları telaffuz eden tek kişi ben değilim elbette. "Antroposen"in, "yaşadığımız zamanı, insanların yerküreye zarar veren dönüşümlerin sorumlusu olarak tanımlandığı zaman olarak adlandırmanın"[29] bir yolu olarak giderek daha da rağbet gördüğü bir dönemde, eleştirmenlerin failliği ve hesap verme zorunluluğunu olduğu kadar insanmerkezciliği de sorgulamak için sorumluluğa / karşılık verme yetisine dair fikirlere geri dönmesi belki de hiç şaşırtıcı değildir. Örneğin, Alexis Shotwell, "bir yandan insan istisnacılığına direnirken bir yandan da insanların belli sorumlulukları olduğunu düşünme" pratiklerinden yola çıkan bir doğakültür yaklaşımını savunurken, Negarestani'yle tam bir uyum sergiler gibi görünmektedir. [30] Marıá Puig de la Bellacasa'nın "tercihen onaylamayacağımız ama bir yandan da bağışık olmadığımız dünyalar içinde bir farklılık yaratmak gibi oldukça hileli bir meşguliyette"[31] etiğin rolünü araştırdığı son çalışmasında da benzer bir bakış açısı iş başındadır. Bu çalışmalarda, yeryüzü kaynaklarını kurutmayı, ekolojik tahribatı ve türe hak ve yetki tanımayı kolaylaştıran bir insan istisnacılığına da düşmeden toplumsal dokuya müdahalede bulunma kapasitelerini en iyi şekilde tertip etme, harekete geçirme ve işe koşma yollarına yönelik bir ilgi söz konusudur.

Elbette, türün toptan reddi güçten düşüren, dolayısıyla hiç de pragmatik olmayan bir hamledir ama, insanı, hiç değiştirilmemiş bir halde süresiz olarak geleceğe yansıtmak da bir o kadar faydasızdır. Böyle bir hamle, Laboria Cuboniks'in, bedenlerin ve kimliklerin (bazen teknolojinin olanaklarıyla sağlanan) değişkenliğinde ısrarıyla da bağdaşmayacaktır. Etik ve siyasal failliği etkin kılmak için ihtiyacımız olan şey belli bir insan anlayışından çok fail olan siyasi özne anlayışıdır belki de – kendi kuruluş veya formülleştirilmesinden önce gelmeyen, aksine bunlar tarafından yaratılan bir özne. Durağan değil,

28 Cornell, D., ve S.D. Seely, *The Spirit of Revolution: Beyond the Dead Ends of Man*, Cambridge: Polity, 2016, s. 121.

29 Shotwell, A., *Against Purity: Living Ethically in Compromising Times*, Minneapolis: U of Minnesota P, 2016, s. 1.

30 *Age*., s. 98.

31 Puig de la Bellacasa, *M. Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*, Minneapolis: U of Minnesota P, 2017, s.133

canlı bir öznedir bu – sürekli uğrunda mücadele edilen, kolektif mücadeleye ve güncel koşullara karşılık şekillenen ve tekrar şekillendirilen bir özne. Böyle bir öznenin şimdiki insan anlayışımızı önünde sonunda aşması ya da şimdi insanla özdeşleştirdiğimiz niteliklerin daha kapsamlı bir aktörler dizisine daha adaletli bir şekilde paylaştırılması gayet muhtemeldir. Bu haliyle, mevcut siyasal eyleyenlerin failliğini ve yükümlülüklerini iptal etmeksizin, siyasetimizde insansonrası temayülleri korumak da mümkün olabilir.

Bu tür bir insan sonrası siyasal özne, bireysel ve kolektif etik-siyasi hesap verebilirliğini ve karar verme sürecini, belirli insan topluluklarını karmaşık bir aktörler terkibinde özgül bir şekilde konumlanmış paydaşlarla birleştirebilir. Bir başka deyişle, sorumluluğunu / karşılık verme yetisini, birbirine bağlı olan insanlar, teknolojik yapıntılar ve insan olmayan organizmalar içindeki yerleşikliğiyle ve onlara bağlılığıyla yüzleşme kararlılığıyla birleştirecektir.

Dolayısıyla, benim ZF'nin hümanist posthümanizmi anlayışım bu projenin içindeki çeşitli kavramsal düğümlere işaret etmekte, bu fikrin şu anda ve burada gayet net birtakım sınırları olduğunu belirtmekte, ancak bu sınırların uzun vadede aşılamayacağını da varsaymamaktadır. "İnsan"ın belirli siyasal faillik biçimlerine olanak tanıdığını ve hâlâ faydalı olan kolektif projeleri kolaylaştırdığını söylemek, "insan"ın olduğu gibi kalması gerektiğini söylemek değildir. Bence türümüzü çerçeveleme biçimimiz, en ideal halinde, onun şu andaki stratejik kullanışlılığını (ve bu kategorinin azami kapsayıcılığını sağlama zorunluluğunu) tanırken, bir yandan da dönüşüm yoluyla bertaraf edilmesi için gerekli olan eleştirel alanın temelini atmalı ve o alanı açmalıdır. Gerçekten de, insan sonrasına çıkan her yolun, bir tür genişletilmiş hümanizmden geçtiğini düşünebiliriz – türün (faal olmasa da) açığa çıkmakta olan bir dizi potansiyelini harekete geçirerek, gelecekte alabileceği biçimleri yeniden planlayıp düzenleyen bir yol.

Bedeni bir platform olarak gören ve dünyadaki ("doğal" veya başka türlü) hiçbir şeyin tekrar yapılamayacak sabit bir veri olmadığında ısrar eden ZF, insanı ve geleceklerini herkese açık şeyler olarak görür. Manifesto şöyle der:

> Hiçbir şeyin, özgürlüğe açılan aralığı toplumsal cinsiyeti ve insanı da kapsayacak şekilde genişletmek üzere tekrar düzenlenemeyecek ve dönüştürülemeyecek kadar kutsal sayılmadığı teknobilimle aynı yazgıyı sahipleniyoruz. Hiçbir şeyin kutsal olmadığını, hiçbir şeyin aşkınsal olmadığını veya bilme, kurcalama veya

> hackleme istencine karşı korunaklı olmadığını söylemek, hiçbir şeyin doğaüstü olmadığını söylemekle aynı kapıya çıkar.[32]

Tıpkı postmodernizm gibi, geride bıraktığını iddia ettiği terimi asla gözden kaçırmayan bir posthümanizmi olumlamalıyız. O halde, insan-sonrası failliğin merkezine neyi alacağız? Daha özgürleştirici geleceklerin vektörlerini bulmaya çalışırken, şu andaki insan anlayışlarının hangi niteliklerini korumayı dileriz? Ben, "sapiens+ihtimam" fikrinin muhtemel bir modeli nitelediğini savunuyorum – akıl melekesi olan yabancılaşmış varlıklar olarak konumumuzu ve bu yabancılaşmanın bize bahşettiği o benzersiz sorumluluk / karşılık verme yetisini kasteden bir formülleştirmedir bu bana göre.

sapiens + ihtimam

İnsanlık sonrasına farklı bir eleştirel bakış getirme girişiminde bulunurken sapiens'e (ve onunla birlikte aklın ve rasyonelliğin rolüne) kuvvetle vurgu yapmak aşırı derecede dar görüşlü bir yaklaşım olarak görülebilir, özellikle de bu türden bir istisnacılık, tarihinde çok sayıda varolan insanı türün algılanan eşiğinin ötesinde kalan insandan aşağı (*subhuman*) alana itmişken. Ancak ben bu türden niteliklerin, en geniş anlamıyla, gelecekteki özgürleştirici bir siyasal failliği anlamak için hayli kapsayıcı bir temel oluşturma potansiyeli taşıdığını savunuyorum. Lawrence C. Becker'ın da işaret ettiği üzere, "koşullu çıkarımlar, genelleştirme ve hata düzeltme rutinleri içeren türde" pratik akıl yürütme kapasitesinin olduğu haliyle türün üyeleri arasında yaygın olduğu düşünülmektedir:[33] "İnsani yeteneklerimiz veya koşullarımıza […] – failliği eksilten veya tamamen ortadan kaldıran türde– yıkıcı sınırlandırmalar getirilmemiş, bilinçdışı düzeyinde işleyen mantık devreleriyle donanmış halde geliriz dünyaya."[34] Bu devreler genelde, aklın kendi ilkelerini ve süreçlerini tanıyıp sürekli gözden geçirmesini mümkün kılan bir düşünümsellik geliştirir. Sapiens'in temel takviyeleri burada, beyaz ataerkil filozof uzmanların titizlikle savunup koruduğu seçkin bilgilerden çok, insan nüfusunun bütününe kapsamlı bir şekilde paylaştırılmış olan yaygın kabiliyetler olarak konumlandırılır.

Bir fail *olmak*, uygun eylem biçimleri konusunda karar vermek gibi asgari bir beceriyi gerektiriyorsa, akıl ve rasyonellik de kaçınılmaz olarak, burada

32 Laboria Cuboniks, *age.*, s. 337-338.
33 Becker, L.C., *A New Stoicism*, Princeton: Princeton UP, 1998, s. 54.
34 *Age*., s. 54-55.

geliştirdiğimizi insan sonrası kavramsallaştırması açısından merkeze oturacaktır – gerçekten de, bütün etik-siyasi topluluk kavrayışlarını takviye etmelidir bu ikisi. Sapiens, zenofeminist gelecek tartışmamıza başka ne katabilir? Onu siyasi failliğin kaçınılmaz koşulu veya referans hattı konumundan, insandan insan sonrasına geçişi kurguyu gerçek kılacak bir şekilde planlayıp düzenleme çabalarında merkezi bir ilke konumuna yükseltmek için gerekli olan nedir? Ben bu noktada, dostum ve Laboria Cuboniks'ten meslektaşım olan Diann Bauer'den ilham alıyorum. Bauer, biyolojik ihtiyaçları dışında da aklını kullanma becerisini geliştirdiği andan itibaren, türümüzün yabancılaşmış bir tür konumuna geçtiğini savunur.[35] Akıl bize içgüdü ve duygulanımların ani değişimlerine (sınırlı da olsa) eleştirel bir mesafe alma olanağı sağlamış ve bu da öz-düşünüm kapasitesi geliştirmemizi kolaylaştırmıştır – bu da gelişerek, demokratik projenin ayrılmaz bir parçası olarak kolektif anlama kapasitesinin artırılması arayışı anlamında, kendine egemen olmanın potansiyel bir temeline dönüşmüştür. Williams ve Srnicek'in deyişiyle, "kendi kendimize hükmedebilmemizin tek yolu, kendimizi ve dünyamızı (toplumsal, teknik, iktisadi ve psikolojik dünyamızı) daha iyi anlama kabiliyetimizi denetlemektir."[36] Bunu akılda tutarak, akıl yoluyla biyolojimize (kısmen ve zorunsuz olarak) yabancılaşmanın üretken bir kuvvet teşkil ettiğini görebiliriz.

Böyle bir yabancılaşma sapiens'le yakından bağlantılıdır ve olduğu haliyle insanın mevcut (ama büyük ölçüde gerçekleştirilmemiş) yetilerini temel alan bir insan sonrası vizyonu için öne süreceğim ilk koordinatı teşkil eder – genişletilerek "post/sonra"ya dahil edilmeye değer yetiler. Burada sapiens'in, şimdiye kadar türümüzü nitelendirmek için kullanılan özelliklerden biri olsa da, hiçbir surette sadece insana özgü bir mevki olmadığını vurgulayalım. Sapiens'in (maymunlardan yapay zekaya ve ötesine kadar) hem silikon hem karbon tabanlı aktörleri de kapsayacak şekilde genişleyerek Homo sapiens'in sınırlarını aştığını ve yüzyıllardır sürdürülen titiz sınırlama çalışmalarını boşa çıkardığını farz etmek zorunlu. Belki de sapiens'i sahip olunan veya halihazırda olunan bir şeyden çok yapılan bir şey olarak görmek daha verimli olacaktır çünkü bu insan olmayan sapiens'in varlığını tanıma veya takdir etme konusunda meydana çıkabilecek ihtilafları en aza indirgemeye yarar ve gelecekte

35 Bauer, D., "It's not you, it's me", We Need your Car Keys: The Horizons of Horror Symposium, 28–30 Ekim 2016.

36 Williams, A., ve N. Srnicek. "#Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics", *#Accelerate: The Accelerationist Reader*, ed. R. Mackay ve A. Avanessian. Falmouth: Urbanomic, 2014, s. 358

sapiens'e özgü davranışların beklenmedik bir tezahürü için kavramsal bir alan açar. Salt insana özgü olmasa da, sapiens yine de insan sonrasını siyasal bir fail olarak düşünme girişimlerinin bir parçası olarak verimli bir şekilde kullanılabilir. Sapiens bu bağlama oturtulmadığında, eylem "'bir şeyler yap yeter' anlamına indirgenir, kolektiflik hiçbir zaman yöntemselleşemez ya da müşterek bir vazifeyi öngörmek ve yerine getirmek için gerekli farklı becerilerin bir sentezi olarak ifade bulamaz ve eylemle anlayışı birbirine bağlayarak herhangi bir vaatte bulunmak savunulamaz hale gelir."[37]

İhtimamı sapiens'le iletişime sokma girişimim, tamamen farklı bir değerler alanına uzandığım izlenimine yol açabilir. Gerçekten de "sapiens+ihtimam" ilk bakışta iki zıt yordamın zorla şüpheli bir senteze sürüklenmesi gibi görülebilir – soğuk ve sert bir rasyonellikle sıcak ve yumuşak bir duygulanım, yabancılaştırıcı bir bilişsellikle yabancılaşmış bir bedenlenme yan yana getiriliyormuş gibi. Böyle bir karşı tutum yersizlikleri aşikar ikiliklerin desteğini ardına alır ama bir yandan da, bu formülleştirmedeki her iki kilit terimin de karmaşıklığını (ve çağrıştırdıkları talepleri) küçümsemekle aynı kapıya çıkar. Negarestani sapiens'in "belirleyici niteliği yetkiler ve bu yetkilerin beraberinde getirdiği sorumluluklar olan normatif bir tayin"[38] olarak anlaşılması gerektiğini iddia eder. Bu haliyle, sapiens ve ihtimam en başından beri birbirine dolaşıktır – karşılık verme *kapasitesinin* aynı zamanda etik bir *yükümlülük* olarak karşılık verme anlamına geldiği, birbirini karşılıklı kuran kabiliyetler ve mesuliyetler sahasıdır. Bir başka deyişle, soyut akıl yürütmenin karmaşık biçimleriyle iş görme kabiliyetine sahip olmak belirli –Aynı'nın dolaysız alanından zeno'ya uzanan– bir sorumluluğu / karşılık verme yetisini beraberinde getirir. Benim görüşümce, insan sonrası faillik, diğer sapiens varlıklara karşı bir vazifenin – Başka'nın sapiens'ini tanıma ve saygı duyma vazifesi de buna dahildir – ötesine geçmeli ve akıllı (*sapient*) olmayan yaşam formları kadar onları (ve/veya bizi) ayakta tutan çeşitli ekolojilere karşı mesuliyeti içermelidir.

Bu noktada, sapiens ile ihtimam arasındaki yakın ilişkiye yaptığım vurgunun yol gösterici bir nitelik kazanmasının bir nedeni de bizi tekrar karşılıklı bağımlılıklar ve öbekleşmeler tartışmalarına sokmasıdır. Sapiens, üzerinde düşünülmüş tercihler ve süregiden düşünümsel akıl yürütmeler aracılığıyla anlamlı eylemlerde bulunma kapasitesine sahip olmayı işaret eder – bunlar, etik-siyasal bir toplulukta karşılıklılığın tesis edilmesinin önşartıdır. Böyle bir

37 Negarestani, "The Labor of the Inhuman, Part II", *age*.
38 *Age*.

karşılıklılığın imkanı, bazen amansız bir hal alan, insan istisnacılığı[39] adına aklın devreye sokulmasıyla birleştirildiğinde, dar görüşlü bir bencillik etiği için gerekli koşulları yaratabilir. Böyle bir sözde etiğin "insan sonrası" yaftasını taşımasını haklı göstermek zordur. İhtimam ise, karşılık verecek konumda olması zorunlu olmayan aktörlere – örneğin, failliğe özgü bir akıl yürütme imkanını kısıtlayan "insana özgü yeteneklerimize ya da koşullarımıza getirilen yıkıcı sınırlandırmaları" tecrübe eden aktörlere – yönelik bir ilgiyi işaret eder.[40, 41] Puig de la Bellacasa'nın işaret ettiği üzere: canlı bir ihtimam ağı, her vermenin bir almayı ve her almanın bir vermeyi içerdiği bir ağ değildir. Bugün bana gösterilen ve beni ayakta tutan ihtimam (ben ya da başkaları tarafından) onu veren ve belki de benim ihtimamıma ihtiyacı bile olmayan ya da onu istemeyenlere gösterilemeyebilir. Buna karşılık, benim gösterdiğim ihtimam, bana onu asla (geri) vermeyecek varlıklara temas edecektir.[42]

Sapiens'i ihtimamla birlikte –ekseriyetle fazlasıyla şişirilmiş hak sahiplikleri karşısında ekseriyetle ihmal edilen sorumlulukları ön plana alma edimi olan– ihtimamla birlikte düşünme ısrarı, "Antroposen söyleminin çok büyük bölümüne özgü, insan istisnacılığı yapan, olağan bağlılıkları[43]" yerinden etmemize yardımcı olabilir. Gerçekten de, bu sarih terkip, tam da "hasarlı ekosistemleri paylaştığımız mahluklara ve biyotalara verilen hasarda dikkatini insanların suç ortaklığına yönelten bir karşılığın […] etik gerekliliğini" kuramlaştırmanın bir aracıdır.[44] Siyasal faillik kavrayışlarımızın merkezine sapiens'i yerleştirmek, o halde, akıl sahibi (*sapient*) olmayan Başkaları değersizleştirmek ya da insandan-başka olanları araçsallaştırmakla ilişkili değildir, bunun yerine sorumluluk/karşılık verme yetisinin hızla yayılması ve yaygın bir şekilde bölüştürülmesi için ayrılmıştır. Gayet önemli bir şekilde, böyle bir sorumluluk / karşılık verme yetisinin içerimlediği yetilerin büyük bölümünün, şu anda,

39 Örneğin, bkz. Peter Wolfendale'in et endüstrisi kompleksini, insan olmayan hayvanların akıl yetisi olmamasını öne sürerek gerekçelendirme çabaları. İnsanlar başka hayvanları katletme yetkisine sahiptir (ve "özel etik muamele" güvencesi verirler) çünkü bizler sanat yoluyla kendimiz için güzellikler yaratırız ve kişiler olarak, başlı başına kendi kendimize yarattığımız sanat eserleri olduğumuz söylenebilir. İnsan olmayan hayvanlar da güzel olabilir ama "Bu onları başkaları için de, kendileri için de bir sanat eseri kılmaz. Yaşam ucuzdur. Börek sanattır" (Wolfendale, P., "Not So Humble Pie", Academia.edu, https://www.academia.edu/27763005/Not_So_Humble_Pie

40 Becker, *age*., s. 54.

41 Bu noktada, bu meseleleri tartıştığım Dominic Fox'a çok şey borçluyum.

42 Puig de la Bellacasa, *age.*, s. 120–121.

43 Haraway, *Staying with the Trouble*, *age.*, s. 50.

44 Shotwell, *age.*, s. 100.

bariz biçimde türümüzün potansiyellerine bağlı olduğunu teslim etmekle de alakalıdır.

Sahiplenmek: failliği ve karşılıklı bağımlılığı müzakere etmek

Birbirine bağlı eyleyenlerin oluşturduğu geniş bir sistem içinde yerimizi ihmal etmemek ne kadar önemliyse, bir eşdeğerlikler ekolojisi ima etmemek de o kadar önemlidir. Homo sapiens'i (ve altsoyları olacağını hayal ettiklerimizi) bir *zoe* ağına tekrar sokmak yetersizdir çünkü kalıplaşmış bir istisnacılık-karşıtlığına karşı sorumluluk / karşılık verme yetisi anlayışını risk altına sokar. Belirli bir noktadan sonra, çoklutürlerde, aktörleri çaprazlayan bir karşılıklı bağımlılıkta ısrar etmek, ister bireysel olsun ister kolektif, failliği düşünme sürecini giderek daha da güçleştirir. Haraway'in çalışmasının merkezinde "herhangi bir mekan veya zaman ölçeğinde yer alan simbiyotik öbekleşmeler" bulunur.

> [Bu öbekleşmeler] ya rekabete dayalı ya işbirliğine dayalı etkileşimlerde bulunan, daha önce varolan birbirine bağlı birimlerden (genler, hücreler, organizmalar, vs.) oluşan bir biyolojinin antitelerinden çok, dinamik karmaşık sistemlerin eylem halindeki ilişki düğümlerine benzer.[45]

Gayet ikna edici bir çerçevedir bu ve Haraway'in insandan-daha-fazlası olan bir dünyaya yönelik karmaşık, çetrefil ve derinlemesine kapsayıcı bir feminizmi eklemlemesini sağlamıştır. Bununla birlikte, esas itibariyle bu terimler üzerinden düşünmenin tehlikesi, sorumluluk / karşılık verme yetisinin, tamamıyla ağlar arasında paylaştırılan bir şey olarak anlaşılması olasılığını içermesi ve böylece (sadece kibirli bir iyelik anlamında değil, üzerinde iddiada bulunma ve yükümlülükleri kabul etme anlamında da) iyeliği imkansızlaştırmasıdır.

Mevcut şartlarımızla orantılı bir kolektif siyasal failliği bu çerçeveyle ya da onun aracılığıyla nasıl üretebiliriz? Karşılıklı etkileşimin zorunlu olarak eylemsizlik anlamına gelmemesini güvence altına almak için bir şekilde yenden konumlandırılabilir mi? Alexis Shotwell'in çalışmalarında işaret ettiği üzere, insan sonrası failin hesap verebilirliğini, herhangi bir artırılmış koruyuculuk mirasına karşı, ihtimam ve önemsemenin "kişinin kendini ihtimam nesneleriyle aynı topluluğa yerleştirme"[46] süreci olarak kurmanın yolları olabilir. Shotwell bu noktada amatör doğalcılığı –örneğin, kuşların ötüşlerinin bazı

45 Haraway, *Staying with the Trouble*, *age.*, s. 60.
46 Shotwell, *age.*, s. 98.

biçimlerini ayırt etmeyi öğrenmek ya da ağaçların ayırt edici özelliklerini belirlemek– olası bir model olarak önerir ve "insanları çevrelerine karşı hiç olmadıkları kadar itinalı olmak üzere eğitmenin yöntemi"[47] olarak faydalarını yorumlar. Shotwell'e göre, bu süreçler "şeyleri, daha önce farkına varılmayan mahlukları ve floranın gerçekten farkına varma düzeyinde, şeylere kulak verme"[48] kabiliyetini keskinleştirir – başka bilimsel çabaları kapı dışı etme zorunluluğu getirmeyen bir süreçtir bu. Doğalcılığın bu biçimleri insanca olduğu açıkça görülen yakınlıklara, tarihlere ve ehliyetlere hitap eder ve bu halleriyle sorunsuz değillerdir.

Shotwell'in de işaret ettiği üzere, farkına varma ve adlandırma "erkek-insana Tanrı tarafından bahşedilmiş, yerdeki hayvanları ve gökteki kuşları adlandırma hakkı" olarak görülebilir, "doğal dünyaya tahakküm etme hakkı – rasyonel, sınıflandırıcı kipi egemenlik ve kullanım olarak elinde bulunduran nihai varlık."[49] Ancak Shotwell bu şovenist yöneticilik anlatısına karşı, bu "uyumlu hale gelme" biçiminin "insan istisnacılığına direnirken bir yandan da insanların sorumlulukları olduğunu düşünmek"[50] için bir taktik olarak okunabileceğini savunur. Bu tür argümanların, burada geliştirmeye çalıştığım faallik üzerinden işleyen fail olan insan sonrası imgelemle bariz yankılaşımları vardır. Kendimiz dışında herhangi bir şey üzerinde egemenlik veya yöneticilik yapmaya salahiyetimiz olmamasına rağmen, sapiens'imizin bizi belirli eylem olanaklarına götürdüğünü teslim etmekten alıkoyacak hiçbir şey yoktur. Karmaşık ve paylaştırılmış biliş kapasitesinin bir sonucu olarak, bizim türümüzden zuhur edenlerin, Homo sapiens'in yol açtığı çok sayıda negatif etkiyi hafifletmeye en uygun konumda olması olasıdır. Haraway'in ifadesiyle, "hepimiz, çoklu-türlerin dehşet dolu tarihlere rağmen, ama onlardan farklı şekillerde gelişip serpileceği koşulları şekillendirmekle mükellefiz. Fark önemlidir – ekolojilerde, ekonomilerde, türlerde ve yaşamlarda."[51] Buna sonuna kadar katılıyorum. Söz konusu en önemli farklardan birinin insanların istisnai yorumlama, anlama ve eyleme geçme kapasitesi olmasını çok çarpıcı buluyorum.

Burada elbette, bu vizyonun teori düzeyinde türde halihazırda mevcut olan niteliklere bağlı olduğunu, bununla birlikte henüz gelecek olan yeni bir varoluş kipinden bahsettiğimizi vurgulamalıyım: yani, insanın teşhis edilebilen ama

47 *Age*.
48 *Age*., s. 99.
49 *Age*., s. 98
50 *Age*.
51 Haraway, *Staying with the Trouble*, *age*., s. 116.

büyük ölçüde uykuda olan üretken niteliklerinden inşa edilmiş bir siyasal yönelim olarak insan sonrası. O halde, "insanlık tarihinden koptuğu ölçüde insanlık dışı ama mevcut olanaklarımızı harekete geçirdiği ölçüde insan olan" bir şeyi keşfediyoruz.[52] Modern *Homo* durumunda ise, bir yandan bir tür olarak eli kulağındaki iklim krizine dair edindiğimiz bilgiyi kolektif olarak kavramayı reddederken, herhangi bir ihtimam kapasitesi koruyuculuğa, şoven bir salahiyete, ihtimam gösterme yükünü ırklı ve toplumsal cinsiyetli başkalarına yükleme çaresizliğine ve artı değer arayışına gömülmeye meyletmiştir. Eldeki bütün kanıtlara rağmen sapiens+ihtimamın üretken bir biçiminin halihazırda insanlığın baskın bir niteliği olduğunu iddia etmeye çalışmadığım gibi, bunun, sadece bize münhasır kalacak bir türün kaçınılmaz istikameti olduğunu da ima etmiyorum. İnsana dair özgürleştirici bir vizyonun insan sonrası bir hal alması için yönlendirileceği kanalı işaret eden bir vektördür sapiens+ihtimam – yani, mevcut insan anlayışlarının ötesinde kalan siyasi özneyi yeniden tasarlamak için bir model sunar, bu da zenofeminist manifestonun tamamında görülebilen kalıcı, kalıntı bir hümanizmin merkeziliğini kısmen açıklayan bir modeldir.

Bu noktada insan sonrası "sapiens+ihtimam" vektörüne içkin buyruğun bir izahını elde etmeye çalışıyoruz. O halde, örneğin, ekolojilere dair soyut bir anlayış edinme yeteneği olan ve (çevresel, ekonomik, altyapısal ve sosyopolitik sistemler de dahil) karmaşık ve kesişen küresel sistemlere dair emsalsiz bir içgörüye sahip bir tür olarak insanlar, yerel durumlarımızın ötesindeki çevreye dikkat kesilme gibi görünürde eşsiz bir kapasiteye sahiptir. Bu, şu anda türün ayırt edici potansiyellerinden biridir. Duyu organlarımızla doğrudan algılayabildiğimiz mevzilerin ötesinde kalan dünyayı anlamamızı ve ona etki etmemizi sağlayacak kapasitelerimiz var, Bernard Stiegler'in "motivasyon üretme, birlikte yaşamak için sebep üretme, yani dünyayla ve onun üzerinde yaşayanlarla ilgilenmek için bir toplumsal rasyonellik" adını verdiği şeyi tesis etmemize yardımcı olabilecek kapasitelerimiz var.[53] Elbette, Puig de la Bellacasa'nın genişletilmiş bir ihtimam anlayışı olarak yeniden çerçevelendirdiği, kaçınılmaz karşılıklı bağımlılık ağlarına –insanların, yerlerin ve şeylerin dolaşıklığına– hâlihazırda dahiliz. Yine de, insan sonrası failliğin formülleştirmesinde kilit bir rol oynayan bu terim hakkında daha söylenecek

52 Pirici, A., ve R. Voinea. "Manifesto for the Gynecene – Sketch of a New Geological Era", Ocak 2015 http://ro.tranzit.org/file/MANIFESTO-for-the-Gynecene.pdf.

53 Stiegler, B. "Care", *Telemorphosis: Theory in the Era of Climate Change*, C. 1. ed. T. Cohen, çev. G. Collins, Ann Arbor: Open Humanities, 2012, s. 115.

çok şey var. Gördüğümüz üzere, gevşek, karşılıklı bağlılık öbekleşmelerinde yerleşik olduğumuz idrak etmek, kolektif sorumluluk / karşılık verme yetisi için gerekli koşulları yaratmak için yeterli değil. İhtimam pratiklerinin siyasal açıdan anlamlı olabilmesi için birlikte varoluş tesadüfünün ötesine geçmesi gerekir, değil mi?

İhtimamın sorunu

Ben şahsen, insan sonrası faillik anlayışımı –başka bağlamlarda hararetle reddettiğim bir gelecek vizyonu olan–ihtimam kavramına bağlamaya yönelmiş olmamı tuhaf buluyorum. Felsefeye daha mesafeli olan çalışmalarımda esas derdim, hem çalışma etiğinin (ve çalışmanın kendisinin) açıkça görülmeyen biçimlerde tekrar ortaya çıkmasına yol açması sebebiyle hem de bu (aşırı derecede toplumsal cinsiyetlendirilmiş) emeğin yol açtığı sayısız hayal kırıklığını ve bitkinliği önemsiz gibi göstermeye meyletmesi sebebiyle yeni ve daha iyi bir toplumun temeli olarak ihtimamı sorunsallaştırmaktır. Puig de la Bellacasa'nın çalışmalarının en kuvvetli yanlarından biri, ihtimamın faydalarını teslim etse bile onu kutsal saymaya asla yanaşmamasıdır kanımca. Yazar çalışmasının daha ilk sayfalarından itibaren ihtimamın "sadece ontolojik düzeyde değil, siyasal düzeyde de ikircikli"[54] olduğunu vurgular. "Sessiz isyanın bir biçimi olarak kayıtsızlığı beslemenin"[55] ilgi çekici bir yanı olduğunu belirtir ve şöyle yazar:

> "Fazla ihtimam tüketici olabilir. Özellikle kadınlar, ihtimamın yaşamlarını nasıl yiyip bitirdiğini, başka olası becerileri nasıl boğduğunu çok iyi bilir. İhtimam ayrıca, dikkatli bir ilişkisellik için elzem olan, bir 'başka'nın farklı ihtiyaçlarına yöneltilecek dikkatin inceliklerini de bastırabilir. İhtimam gösterilen varlığı da tükettiği, 'bizim' ihtimamızın alıcılılarıyla ilişki kurmak yerine onlara el koymaya yol açtığı da söylenebilir."[56]

O halde ihtimam mutlak veya sorgulanamaz bir etik norm veya ahlaki doğruluk olarak konumlandırılmayacak kadar çokanlamlı bir kavramdır ve her zaman, konumlanmış, bedenlenmiş pratiğin özgül biçimleri üzerinden anlaşılmalıdır.

Bu ihtimam anlayışı bizim bağlamımızda büyük önem taşır çünkü

54 Puig de la Bellacasa, *age.*, s. 7.
55 *Age.*, s. 5.
56 *Age.*, s. 85.

"sapiens+ihtimam"ın gerçekte "sapiens'in bazı pratik kolaylıkları artı ihtimamın bazı özgürleştirici biçimleri" olduğunu hatırlatır. Bu meselenin slogan benzeri bir formülleştirmeye indirgenmesi de kısmen, boşlukları doldurmaya davet gibi görülmelidir. Bu denklemdeki iki terim, kaynaştırılarak kuramlaştırıldıklarında birbirini nasıl etkiler? Akıl ve rasyonellik, ihtimam mefhumuna uygulandığında (ya da onunla birlikte anlaşıldığında) bize ne sağlayabilir? Hangi özgül eylem türlerini ihtimam olarak görmeyi dileriz ve hangi koşullarda, ihtimamı insan sonrasını merkeze alan düşüncemizin bir parçası olarak görmek isteriz? Bana göre, ihtimamın, türün özimgesini temel alan geleceğe yönelik siyasetin bir unsuru olduğunda ısrar etme süreci, bu kavramı açıkça doğallıktan çıkarır. Puig de la Bellacasa'nın, bu kavramı kasten yeni sahalara açma çabasında açıkça görürüz bunu. Onun ifadesiyle,

> ihtimam üzerine düşündüğümüz mevzileri ve destek gruplarını genişletmek yeni dikkat ve sorunsal kipleri katar. Öyleyse, esef edebileceğimiz maksatlara ulaşılmasını sağlayabileceği için ihtimamdan vazgeçmek yerine, anlamlarının tartışmaya açılmasını, didik didik edilmesini ve tekrar yürürlüğe sokulmasını sağlamalıyız.[57]

Siyasal faillik kavrayışlarına dahil edilen ihtimam yeni şekillerde tartışmaya açılabilir. O halde, onu ZF adına yönlendirme işi, mevcut ihtimam kültürlerini hoş karşılanacak kaçınılmazlıklar olarak geleceğe yansıtmak yerine, mevcut haliyle ihtimamın muğlaklıklarını derinleştirme ve ona yönelik meydan okumaları güçlendirme hamlesi olmalıdır.

İhtimamı bu tür bir spekülatif felsefe ve siyaset projesine dahil etmek bile onu yabancılaştırmaktır – ihtimamın dinamiklerini veya işleyişlerini tartışmasız olmaktan (yani apolitik olmaktan) çıkarmaktır. "Sapiens+ihtimam" sorumluluk / karşılık verme yetisini, türümüzün dönüşebileceklerine (ve dönüşmesi gerekenlere) dair kavrayışlarımıza dahil etmek ve bu süreçte ihtimamın yeni yorumunu ve yeni dağılımını ortaya çıkmakta olan siyasal gündemlerin merkezine almaktır. Puig de la Bellacasa'nın izinden giderek, ZF "ihtimamın, bir ilişkinin varı yoğu olduğunu değil, […] varlıkları ve faillikleri boydan boya kateden bir şey olduğunu, insan ilişkilerinden daha fazlası olan ilişkiler açısından da elzem bir şey olduğunu"[58] teslim etmeye çabalamalıdır. "Var-

57 *Age*., s. 10.
58 *Age*., s. 163.

lıkların birbirine nasıl bağımlı olduğuna dair farkındalığı"[59] salt artırmaktan çok, yükümlülüklerin ve fırsatların, özgürlüklerin ve kısıtlamaların didik didik edilmesi ve tekrar dokunmasında kullanılacak bir kumaş işlevi görür. İnsan sonrası siyasal faillik modelimizin zenofeminist bir potansiyele sahip olabilmesi için, yeniden yapılması imkansız (ve özellikle doğallaştırılmış toplumsal cinsiyetli kişilikle ilişkilendirilen) bir verili unsur olarak ihtimamı reddetmesi, azami seviyede tartışmaya açmakta ısrar etmesi zorunludur. İhtimam için özgürleştirici bir gelecek hayal etmenin tek yolu budur.

Günümüzde üreme emeğiyle bağlantılandırılan toplumsal cinsiyet ilişkilerini aşmak ve böylece alternatif bir ihtimam muhayyelini güvenceye almak için, posthümanist formülleştirmemizin diğer kilit teriminin kolektif uygulamasına bakmak gerekiyor. Yani, böyle bir aşma süreci sapiens'in paylaştırılmış işlemlerine bağlıdır – yerel koşulların ve ham duyusal verilerin ötesinde düşünebilme kabiliyetinden kaynaklanan ve özdüşünüm ve "iyileştirici değerlendirme"[60] angajmanının bir parçası olan üretken yabancılaşma. İhmal edilmiş perspektifler ve alternatif bilgiler için eleştirel bir alan açma sürecinin, özgül, konumlanmış bilincin dolaysız koşulları ötesinde bulunan şeyleri de idrak etme kabiliyetine sahip, kendini aşan bir aklın işlemleri olmadan mümkün olmadığını hatırlamak önemli. Peter Wolfendale'in de belirttiği üzere, ZF de dahil olmak üzere hızlandırmacı sol pozisyonlar "sadece kendimizi ve içinde yaşadığımız dünyayı bilme konusunda değil, failliğimizi ilerletmek ve dünyanın sorunlarıyla yakından ilgilenmek için bu bilgiyi etkin bir biçimde kullanma konusunda da müşterek bir yükümlülüğü"[61] paylaşır. Bu tür yorumlar sapiens'le sorumluluk / karşılık verme yetisi, yabancılaşma ve faillik arasındaki bağlantıyı ön plana almaya ve dayanışma kurmak açısından kilit önemde olan temele işaret ederler. Gerçekten de, sapiens ve ihtimamın birbirini zorunlu olarak içerimlediğini bir kez daha vurgulamalıyız; ihtimam "ihmal edilmiş algının potansiyelleri içinde ikamet etme hedefli bir (bilgi) siyaseti" olarak anlaşılabilir.[62] Mevcut haliyle ihtimam eleştirisi de tam da böyle bir siyasete gereksinim duymaktadır ve bu haliyle, sapiens+ihtimamın uygulanmasının bir örneği olarak anlaşılmalıdır. Kendimizi değiştirebilmek için kendimizi bilmeliyiz.

59 *Age*.
60 Becker, *age.*, s. 50.
61 Wolfendale, P., "Interview with Laureano Ralón", *Figure/Ground*, 11 Eylül 2016,.
62 Puig de la Bellacasa, *age.*, s. 118.

Sonuç

Biz neye dönüşeceğiz? Burada sunduğum insan sonrası siyasal faillik vizyonunun öncülü, faillerin kendi değişken, gelişmekte olan ve ayrımcı bir şekilde paylaştırılmış kapasitelerine uygun bir şekilde sorumluluk / karşılık verme yetisini geliştirmesini öngören bir normatif standarttır; bu da, kendileri de ihtimam-dolu olan biçimlerde ihtimam göreceğimiz (kaçınılmaz) süreçlere girmeye doğru genişler – bu süreçler, bu özgül sorumluluk / karşılık verme yetisi zincirlerindeki başka eyleyenlerin varlığına, gereksinimlerine ve bazen de birbiriyle rekabet eden taleplerine (mümkün olduğunca) duyarlıdır. Sapiens+ihtimam –akıl ve düşünümselliğin ateşlediği dikkat dolu bir yönelim– modeli, türümüzün birlikte varolduğu varlıklar (ve elbette kendisi) üzerindeki negatif etkilerinin bazılarını hafifletmek amacıyla, her birimizin kendi özgül koordinatlarından ve kendi özel kapasitelerine uygun bir biçimde katılarak kolektif olarak emek verdiğimiz bir ekoloji yaklaşımına ilerletilebilir. Bu gözden geçirilmiş ya da genişletilmiş hümanizm vizyonu, insanlık sonrasının, kendisinin, başkayı-tanıyan ihtimam edimi konusundaki ayrımcı bir şekilde paylaştırılmış başarısının etkisini asgari düzeye indirdiğini görecektir.

Hepimizin bir parçası olduğu terkipleri ihmal etmeden de insanın safında yer alabilmenin tek şartı insanlığı bu şekilde kavramaktır – oluşmakta olan sapiens+ihtimam potansiyelinin bulunduğu, karmaşık bir dünyaya dair yabancılaşmış bir bilgiyle, o dünyaya dikkatle eğilen onarıcı süreçlerle meşgul olma iradesinin kaynaştığı bir yer olarak. Gezegene çevre ölçeğinde veya bireysel olarak gerçekten ihtimam göstermekten çok, o ihtimamın soyut gereksinimlerini anlama konusunda kabiliyetli olabiliriz ama, zenofeminist bir insan sonrası feminizmin merkezine yerleştirmemiz gereken de budur; insanın soyutlama kapasitesini genişletme istencini başka aktörlere ve çevremize ihtimam göstermenin talepleri için uygulamak. Bu açıdan, benim insan sonrası çağrım, manifestoda "özgeci dayanışmanın ve kolektif öz-denetimin yeni biçimlerinin payanda verdiği özgürleştirici ve eşitlikçi bir komünite organize eden bir semiyotik parazit"[63] olarak tarif ettiğimiz şey için kurguyu gerçek kılacak bir arzu jestidir. Böyle bir pozisyon, insanlığın tarafında olan posthümanistler olmamıza olanak tanıyabilir.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

63 Laboria Cuboniks, age, s. 341.

Kaynakça

Bauer, D., "It's not you, it's me", We Need your Car Keys: The Horizons of Horror Symposium, 28–30 Ekim 2016, Künstlerhäuser, Worpswede. https://www.youtube.com/watch?v=yACPfeMMviE (Erişim tarihi: 12 Aralık 2017.)

Becker, L.C., *A New Stoicism*, Princeton: Princeton UP, 1998.

Braidotti, R., *The Posthuman*. Cambridge: Polity, 2013.

Braidotti, R., "Posthuman, All Too Human? A Cultural Political Cartography." Inhuman Symposium, 25 Mayıs 2015, Fridericianum, Kassel. https://www.youtube.com/ watch?v=gNJPR78DptA (Erişim tarihi: 12 Aralık 2017).

Colebrook, C., *Death of the PostHuman: Essays on Extinction*, C. 1. Ann Arbor: Open Humanities, 2014.

Cornell, D., ve S.D. Seely, *The Spirit of Revolution: Beyond the Dead Ends of Man*, Cambridge: Polity, 2016.

Haraway, D., "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century", *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991, s. 149–182.

Haraway, D., *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, NC: Duke UP, 2016.

Haraway, D., *When Species Meet*, Minneapolis: U of Minnesota P, 2008.

Hester, H. *Xenofeminism*, Cambridge: Polity, 2018.

Laboria Cuboniks, "Xenofeminism: A Politics for Alienation", http://www.laboriacuboniks.net

Levitas, R., *The Concept of Utopia*, Hemel Hempstead: Allan, 1990.

Negarestani, R., "The Labor of the Inhuman, Part I: Human", e-flux 52 (Şubat, 2014 http://www.e-flux.com/journal/52/59920/thelabor- of-the-inhuman-part-i-human/ (Erişim tarihi: 12 Aralık 2017).

Negarestani, R. "The Labor of the Inhuman, Part II: The Inhuman", e-flux 53 (Mart 2014) http://www.e-flux.com/journal/53/59893/the-labor-of-the-inhuman-part-ii-the-inhuman/ (Erişim tarihi: 12 Aralık 2017).

Pirici, A., ve R. Voinea. "Manifesto for the Gynecene – Sketch of a New Geological Era", Ocak 2015 http://ro.tranzit.org/file/MANIFESTO-for-the-Gynecene.pdf (Erişim tarihi: 23 Kasım 2015).

Puig de la Bellacasa, *M. Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*, Minneapolis: U of Minnesota P, 2017.

Roden, D., *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human*, Abingdon: Routledge, 2015.

Shotwell, A., *Against Purity: Living Ethically in Compromising Times*, Minneapolis: U of Minnesota P, 2016.

Steyerl, H., "A Thing Like You and Me", e-flux 15 (Nisan 2010) http://www.eflux.com/journal/15/61298/a-thing-like-you-and-me/ (Erişim tarihi: 23 Kasım 2015).

Stiegler, B. "Care", *Telemorphosis: Theory in the Era of Climate Change*, C. 1. ed. T. Cohen, çev. G. Collins, Ann Arbor: Open Humanities, 2012, s. 104–20.

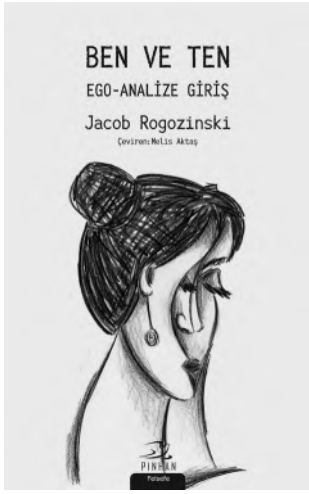
Williams, A., ve N. Srnicek. "#Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics", *#Accelerate: The Accelerationist Reader*, ed. R. Mackay ve A. Avanessian, Falmouth: Urbanomic, 2014, s. 347–62.

Wolfendale, P., "Interview with Laureano Ralón", *Figure/Ground*, 11 Eylül 2016 http://figureground.org/interview-with-peterwolfendale/ (Erişim tarihi: 12 Aralık 2017).

Wolfendale, P., "Not So Humble Pie", Academia.edu, https://www.academia.edu/27763005/Not_So_Humble_Pie (Erişim tarihi: 12 Aralık 2017).

Ben ve Ten'de Direniş Etiği

MURAT ERŞEN



Jacob Rogozinski, *Ben ve Ten: Ego-Analize Giriş*, çev. Melis Aktaş, Pinhan Yayıncılık, 2018.

İçimde dışarı çıkmak isteyen bir şey vardı,
ben onu yaşamaya çalışıyordum yalnızca.
Neden böylesine güçtü bu?
Demian, Hermann Hesse

Son dönem Fransız felsefesinin önemli isimlerinden Jacob Rogozinski, Kant, Derrida ve Artaud üzerine yazdığı etkileyici kitaplardan sonra, geçen yüzyılın felsefi düşüncesini belirlemiş otoritelere (kendi üstadlarına) tam bir Kartezyen jestle isyan bayrağı açtığı *Ben ve Ten* başlıklı güçlü çalışmasında, Heidegger, Foucault, Lacan gibi isimlerin yıkıcı eleştirilerinden sonra artık naif görünen bir soruyu, "ben" sorusunu tüm gücüyle tekrar felsefe sahnesine çıkarır: "Bugün düşünülmesi gereken bendir".

Kitap genel hatlarıyla dört bölüme ayrılır. İlk bölümde Rogozinski bir kez daha temalaştırdığı "ben" ile neyi kastettiğini ve bu sorunun neden kendini dayattığını hayali bir diyalogla (kökensel felsefi bir jestle) açıklığa kavuşturduğu bir girizgâh yapar ve ben'i cansiparane bertaraf etmeye çalışmış yaygın felsefi argümanların neden başarısız olduklarını ortaya koyar. Benzer bir jest, daha önce Žižek'in Kartezyen öznenin savunmasını üstlendiği *Gıdıklanan Özne*'de de görülür. Kartezyen öznenin hayaleti, onu geniş bir mutabakatla reddeden tüm akademinin üzerinde gezinmektedir hâlâ. Her şeyden önce benin savu-

nulması etik bir görev ve siyasi bir müdahaledir[1]. Rogozinski burada, çağdaş düşüncenin tamamıyla hesaplaşma tasarısını, Heidegger ontolojisi ve Lacancı psikanalizle sınırlar. Bu iki isim, "ben cinayeti" işleyen en etkin felsefi girişimlerin sahibidir. İkisi de benin daha kökensel bir ben olmayandan nasıl türediğini hakkıyla gösteremediği gibi, ben'i salt bir serap derekesine düşürmekle, adaletsizliklerin arşa değdiği bir zamanda tüm direniş imkânını yok etmiştir. Böylece birinci ve ikinci bölümler, ölüm felsefesinin batağına saplanmış bu iki düşünürü hedef tahtasına koyar. Kitabın ana yapısını oluşturan bu ilk bölümün son kısmı Descartes'a dönüşün anlamına ve sınırlarına yoğunlaşır. Acaba ilk ego katlini benin büyük savunucusu Descartes mı gerçekleştirmiştir? Son bölüm ise Ego analizine giriştir ve bir içkinlik felsefesinin peşine düşer. Rogozinki bir yandan tutuştuğu felsefi bahsi başarıyla sonuna kadar götürürken, öte yandan, bu girişimin devamını, Hume, Nietzsche, Sartre, Merleau-Ponty, Deleuze ve Wittgenstein'la getirmek için çağrıda bulunur. Kısacası eser, ele aldıklarıyla olduğu kadar, döşediği yolla da güçlü ve ufuk açıcıdır.

Öncelikle "ben" dediğinde söz konusu olan, ne modası geçmiş bir hümanizm ne de ağza sakız olmuş bir özne felsefesidir. Çünkü ben, ikâme edilebilecek, evrensel, dolayısıyla boş, ölü bir formdan ibaret bir insan ya da özne değildir. Dahası, herkesin kendini bir ben olarak deneyimlemesinin apaçıklığının yarattığı göz kamaşması, ben sorusunu ciddi biçimde ele almanın önündeki en büyük engellerdendir. Zaten benin mezarında bir türlü huzurla yatmayıp, tekrar tekrar dirilmesinin sebebi de ona dair meselenin hakkıyla çözüme kavuşturulamamış, layıkıyla yanıtlanamamış olmasından başka ne olabilir ki? Heidegger'in varlığından mülhem diyebiliriz ki, ben sorusu unutulmuştur. Bu unutuş, ben'in dünya ve başkaları tarafından ele geçirilmesiyle sonuçlanarak bir kısır döngünün kapısını açar. Liberal benmerkezciliğin eleştirisi hedefinden saparak ya da kendi içerimlerini görmekten aciz kalarak, kapitalizmin yarattığı dünyaya ve adaletsizliklere direnecek ben'in ayağını kaydırmış ve aslında kendi kuyusunu kazmıştır. Hep ben diyen tüketim öznesinin ya da başkasını yok sayan faşizmin ben'iyle, Descartes'ın beninin alakası yoktur. Öte yandan direnişin bir halk, bir sınıf ya da bir çokluk tarafından örgütleneceği

1 "Her ne kadar bu kitabın temel tonu gayet felsefi ise de, öncelikli olarak kati bir bağlanımı olan siyasi bir müdahaledir ve günümüz kültürel kapitalizminin ve ideolojik eklentisi liberal-demokratik çokkültürcülüğün hükmü altındaki bu çağda, solcu, anti-kapitalist bir siyasal tasarının nasıl yeniden formüle edilebileceğine dair o yakıcı soruya bir cevap arar." (Slavoj Zizek, *Gıdıklanan Özne*, Epos, 2003, çev. Şamil Can, s. 10.

doğru olmakla birlikte, bunları kuranın, bizzat ben muammasıyla karşı karşıya bulunan tekil benlerden oluştuğu da bir o kadar açıktır: "Her biri hayatını doğrudan ben olarak yaşayan, bedeniyle, dünyayla ve başkalarıyla tekil bir ilişkiye angaje olan bireylerden meydana gelmiş bir çokluğun işidir. Bu ben kendi acısını, neşesini, arzusunu ya da nefretini, kaygısını ya da ümitsizliğini tecrübe eder. Bu şekilde etkilenmiyor olsaydı, o zaman baskının, adaletsizliğin getirdiği dayanılmaz ıstırabı nasıl tecrübe edebilirdi? Bu duygulanımları teninde, yaşamında tecrübe ettiği içindir ki, bir topluluğun içerisinde direnmeye, başkalarına katılmaya karar verebilir ve bu karar da her zaman, başka hiç kimsenin yerini alamadığı, kendi kararı olarak kalır."[2]

Böylece tartışmanın ben ve başka, otantiklik ve yabancılaşma (yabancılaşmış ben ve hakiki ben) temel ekseninde ilerleyeceği açığa çıkar. Giriş bölümünde eleştiriden nasibini alan bir başka filozof da Lévinas'tır. Şiddetin ana kaynağı acaba benin sözde egoizmi, benin başkaya, yabancıya kayıtsızlığı mıdır? Yoksa ben art arda Başka'nın farklı figürleriyle özdeşleşerek meydana gelirken fazlasıyla Başka'nın etkisi, esareti, tahakkümü altında mıdır? Özdeşleşme ben'in karşısına kendinden daha ben gibi görünen bir rakip çıkarır, bu rakip giderek nefret edilen, inkâr etmeye çalıştığım bir düşman haline gelir. Oysa başkasını işkencecisi olarak gören, onu suçlayan ve kıskanan ya da ondan nefret eden ben, kendini yeterince olumlamamış, başkayla, farklı olanla sağlıklı biçimde ilişkilenemeyen bir bendir. O halde yabancılaşmanın kökensel olduğu iddiasını bir kenara bırakıp, özdeşlemeden önce, "kendini kendisine veren kökensel bir ego, (anonim bir "kendi"den ziyade) tekil bir benin" peşine düşmek gerekir.

Ego katlinin ilk adresi, kaynağını güya Descartes'tan alan moden özneyi, zincirinden boşanmış egemen nihilist istenciyle yeryüzünün mutlak efendisi olmaya kalkışmakla suçlayan Heidegger'dir. Peki, Ego cogitoyu yeryüzünün imhasının müsebbibi metafizik bir özne olarak düşünen Alman filozof meseleye nasıl yaklaşmaktadır? Heidegger, Dasein tanımlamasından daha uygun, ne töz ne de ne de bir özne olacak bir egonun imkânını düşünmemekle kalmaz, Varlık ve Zaman'da başkalarının arasında dağılıp kaybolmuş hergünkü olanın kim olduğu sorusunun peşine düşer. Sonuç, kendi'nin (Selbst) lehine beni saf dışı bırakmaktır. "Aslına bakılırsa, bu Kendi artık ne benimdir, ne de başka bir bireyin; daha ziyade başkalarıyla olan bütün ilişkilerimi yönetir. Ben ve başkaları arasındaki her türlü farkı etkisizleştiren böyle anonim bir

2 Jacob Rogozinski, *Ben ve Ten*, Pinhan, 2018, çev. Melis Aktaş, s. 11.

Kendi Onlar'ın tüm özelliklerini taşımaktadır. Sahici varoluşu tanımlaması gereken şey garip bir şekilde düşüş ve sahici olmayan varoluş ilkesine benzemektedir." Böylece Heidegger, tekillikleri ve egolojik farkları silindir gibi ezip geçer. Ona göre sahici bir varoluş imkânı, bir hakikat kararını varsayar, zira kararı veren ve seçen her defasında benimdir (tabii çok geçmeden Heidegger, hakikati varlığın himayesine verecek ve olan ile hakikat arasına kalın bir çizgi çekecektir). Peki, bu karar, bu kapalılığı-açma kararı (Entschlossenheit) neden oluşur? Herhangi bir seçim ya da varoluş imkânı aynı değerde midir? Karanlık kırılma noktası işte buradadır. Ona göre kararlılık "en uçtaki imkâna", yani ölebilme imkânına doğru atıldığı zaman sahici hale gelir. Böylece Varlık ve Zaman'ın üstüne ölümün gölgesi düşer, onun felsefesi bir tanatolojidir. Sein-zum-Todes (ölüme-doğru-varlık), egoyu bertaraf eden Dasein, ego sum moribundus'tur, can çekişmektedir. Sadece ben ölebilirim ve kimse benim yerime ölemez. Ama aslında ölebilme, şahsiliğin alametifarikası olacakken, en gayrişahsi olana dönüşür, tüm egolojik farkların ortadan kalktığı, tüm bireyselliğin silindiği bir anonimlikte biri ölür. Bu noktadan sonra iş iyice sarpa sarmaya başlar. Kararlılığa ve sahiciliğe somut bir anlam verme teşebbüsü, feda kavramıyla içerik kazanır. Gerçek feda(kârlığı) intihardan ayıran şey, başka bir insan, bir halk, bir vatan, bir fikir için ölmektir. Ama Dasein "başkası için ölmeyi kabul ettiğinde, aynı zamanda bu başkası için öldürmeyi de kabul ediyor olmaz mı? (Burada Heidegger'in Nazizimle ilişkisini düşünmemek mümkün mü?).

Ego katlinin ve ölüm felsefesinin ikinci uğrağı büyük Fransız psikanalist Lacan ve onun Ayna Evresi teorisidir—Rogozinski'nin deyimiyle "Ben kendini aynada gören bir ölüyüm". Lacan'da "Ben'in Doğuşu", ben'in öteki imgesiyle imgesel özdeşimiyle gerçekleşir. Lacan tarafından "ayna evresi" olarak nitelendirilen bu oluşturucu sürecin açılış anında, kendini aynada gören bebek, ilk taslak-bendir ve imgesel ben'i oluşturan, arka arkaya algılanan tüm imgeleri içeren sembolik çerçeve olarak kalır. Yani ben ancak özdeşleşmeyle, dolayısıyla daha baştan yabancılaşarak (dışarıdan) ortaya çıkar ve böylece bu kökensel, toptan ve aşılamaz yabanacılaşmadan kurtulmanın imkânı da ortadan kalkar. Kültürel belirlenimlerin bizi bu kadar kolayca etkisi almasının sebebi de budur: "Yabancılaşma öznenin gerçeğidir." Ben daha ortaya çıkışı anında kendinde bölündüğünden, bu ikiz beni benden ebediyen ayırır. Ben böylece, bir varoluş boyunca, sevilen, arzulanan, kaybedilen nesnelerin ardışıklığında durmaksızın

yinelenen bu niteliğe dönüşür (Çeşitli özdeşim biçimleri Melankoli, Histeri vs. vakalarını verecektir.) Tek cümleyle, bir yandan tüm kötülüklerin müsebbibi olarak gösterilen bir yandan da özerkliği göklere çıkarılan ben, etki altında, yabancılaşmış bir bendir. Öyleyse arzulamak da başkasını arzulamak değil, başkasının arzusunu arzulamaktır. Ayna Evresi ile Hegelci Tanınma Diyalektiği'nin iç içe geçtiği Lacancı ben katli de işte burada başlar (hatırlayalım ki Hegel için de hiçbir şey olmayan benin kendinin-bilincine erişmesi savaş ve cinayetten geçer). Lacan'ın tanımıyla "başsız özne", artık egosu olmayan bir özne, kimse olmayan, boş bir yer olan özne, "öznesiz özneleşme"nin yolu Heidegger'in teşebbüsüyle kesişir. Kendi adıma konuştuğumda, seçtiğimde, istediğimde vs. "ben" başkası adına konuşmuş, seçmiş, istemiş olurum. Aynı şekilde "aynada narsistçe seyrine dalınmış ya da imleyenle simgesel olarak yapılandırılmış Lacancı beden de, her zaman hareketsizdir, sanki bir ölüm fermanıyla kaskatı, buz kesilmiş haldedir."

Öyleyse yapılması gereken, benin oluşumunu başkasında değil benin kendisinde aramak, benin kim olduğunu, başkasının kim olduğunu anlamak, bende (*en moi*) benden bir başkanın olmasının anlamını nasıl tesis ettiğimi göstermek gerekecektir.

Rogozinski bunun için yüzünü tıpkı Husserl gibi tekrar Descartes'a döner ve onun meşhur Kötü Cin ya da Aldatıcı Tanrı hipotezini analiz eder. Burada bu analizden sadece iki önemli hususu vermekle yetinelim. Eğer Kartezyen ego sadece solipsist bir ben olsaydı bile, Rogozinski'nin ısrarla üzerinde durduğu "egolojik farkı" korumak gibi bir üstünlüğü olurdu; yani onu yabancılaştıran ve kendisini inkâr etsin diye baskı yapan güçlere karşı kendi tekilliğini savunma, onu başkasından ayırt eden indirgenemez ayrıma (*demarcation*) saygı duymak gibi bir meziyeti olurdu. İkinci olarak, benin kökensel karakteri hiperbolik aldatıcının aldatışında, benin kendini olumlamasında yatar. Eğer biri –ne kadar kudretli olursa olsun– beni aldatıyorsa, beni aldatabilmesi için var olmam gerekir. "Ego sum'un kendini-açığa-vurması, bu şekilde, her defasında tekil, biricik bir tecrübede, yaşamla hakikatin kökensel birliğini ortaya serer; ben'in (*moi*) özgürlüğü bu ilk-olaya (*archi-événement*), Aldatıcı Tanrı'nın oyununu bozmayı başardığım kökensel direnişe dayanmaktadır." Zira bu tehdit savuşturulamazsa ucu ölüme, yok oluşa varır. Demek ki bu "direniş etiği" her seferinde beni ve yaşamı olumlayan, hep yeniden başlayan devamlı bir yaratımdır. Ne bir tanrı ne bir hiç olan bu ben, başkasıyla düşmanlığa dayanmayan

başka bir ilişkilenmenin yolunu açar. İşte bu yüzden "Ego sum" olumlaması hem etik hem de politik bir anlama sahiptir.

Esere asıl özgünlüğünü veren son ana bölümü Rogozinski "ego-analize" hasreder. Bu Husserlci yol kartezyen bir jestle, benin apaçıklığına ulaşmak için dünyanın varoluşunun paranteze alınmasıyla başlar. Ama bu ne çok kısıtlı ne çok radikal epoke deneyimle temasını sürekli koruyarak bir "içkinlik alanı"na, tene/ete (*chair, flesh*) ulaşır. Fakat bu ten Merleau-Ponty'deki anonim dünyanın teni kavramsallaştırmasındaki gibi değil, "benim" tenimdir. Tenim bedene bürünmeli, benim dünyama ait olmalıdır. Rogozinski'nin buna verdiği cevap: ilksel dokunsal kesişmedir. Tenimin dokunan ve dokunulan karakteri, onun benim tenim haline gelmesine olanak tanır, bana bir kimlik/aynılık sağlar. Bu zengin analizin sonunu getirmeyi okura bırakıyorum.

Rogozinski, felsefe tarihinde gardıroba kaldırılmaya çalışılan bir kavramı, dünyanın felaketlerle karşı karşıya olduğu yeni bir "bahar"da (bunun bir sonbahar mı yoksa ilkbahar mı olacağına biz karar vereceğiz) tekrar tüm tazeliğiyle havalandırıyor. Eskinin kuvvetli eleştirilerinin yıkıcı dinamiklerinin sebep olduğu musibetlerin bir bilançosunu yaparken, onların kaçırdığı içerimlerimlerle yeni bir muhasebe defteri açıyor, yeni bir hesaplaşma çağrısında bulunuyor. Ezilenlerin sayısının arttığı ve giderek daha çok ezildiği bir dönemde, bundan daha önemli bir çağrı da olamaz. Dolayısıyla, Pinhan Yayınlarından kısa bir süre önce Melis Aktaş çevirisiyle çıkan ve her bakımdan çok bereketli ve güçlü bir okuma sunan bu ufuk açıcı kitabı herhalde şöyle özetlemek yanlış olmaz: Evet, kimse benim yerime ölemez, ama aynı zamanda kimse benim yerime âşık da olamaz, kimse benim yerine ahlaki sorumluluklarımı yerine getirmez ve her şeyden önemlisi, kimse benim yerime direnemez.

Robinson Crusoe 300 Yaşında

FERİT BURAK AYDAR



Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, çev. Ferit Burak Aydar, Turkuvaz, 2019.

Daniel Defoe'nun klasik romanı *Robinson Crusoe* 300 yaşında! Yayımlandığı günden beri büyük ilgi gören *Robinson Crusoe* başlı başına bir edebi tür olarak romanın da ilk örnekleri arasında kabul ediliyor.[1]

Defoe romanını on sekizinci yüzyılın başında, modern (kapitalist) toplumun temelinin döşendiği büyük dönüşümler ve yenilikler çağında kaleme almıştı. Yaşadığımız dünyayı nitelendiren birçok değer tam da bu dönemde ortaya çıkmış ve bilahare toplumda norm haline gelmiştir. Defoe'nun romanı edebi değerinin yanı sıra, burjuva toplumunun birçok temel özelliğini rüşeym halinde ve kimi zaman da billurlaşmış biçimiyle önümüze sererek bizi romanına çeker. Bu bağlamda, bize roman türü ile erken dönem burjuva toplumu arasındaki genel ilişkiye, başka bir deyişle romanın yükselişine[2] dair de önemli ipuçları sunar.

***

Robinson Crusoe'nun Ian Watt ya da Maximilian E. Novak gibi birçok eleştirmen için en çekici izleklerinden biri romanın kahramanı Robinson Crusoe

1 Ben de bu vesileyle romanın yeni bir çevirisini yaptım, bkz. Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Turkuvaz Kitap, Mayıs 2019.

2 Özellikle bkz. Ian Watt, *Romanın Yükselişi. Defoe, Richardson ve Fielding Üzerine İncelemeler*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis, 2008.

("*Robinson Kreutznaer* adı verilmiş; ama *İngiltere*'deki kelimeleri bozma huyundan ötürü, herkes[in] *Crusoe*" dediği başkahraman) ile babası arasındaki açılış sahnesidir. Romanın hemen ikinci sayfasında, Crusoe'nun babası "beni denize açılmak dışında hiçbir şey kesmiyordu" diyen oğlunun niyetini önceden fark ederek kendisini uyarır ve "dünyadaki en iyi, insan mutluluğuna en uygun" hayat tarzı olarak "orta halli hayata" tutunmasını tembih eder; zira bu hayat tarzı, "bir yandan habis yaşam, lüks ve sefahat, har vurup harman savurma, diğer yandan ağır işlerde çalışma, en temel gereksinimlerden yoksunluk ve kötü veya yetersiz beslenmenin damga vurduğu hayat tarzlarının doğal sonucu olarak başları beladan kurtulmayanların bedenen ya da zihnen yaşadıkları sayısız hastalıktan ve rahatsızlıktan uzak"tır. Fakat Crusoe birkaç gün tereddüt ettikten sonra, babasının nasihatlerini kulak arkası etmeye ve evden kaçmaya karar verir. Gitme kararı almasının nedenleri ve bu kararını açıklama tarzı fevkalade ilginçtir:

> Fakat o ilk ânın ateşiyle aldığım karara uygun hızda hareket etmedim, aksine annemi gerçekten eşref saati olduğunu düşündüğüm bir anda yakaladım ve *dünyayı gezip görmekten başka bir şey düşünemez olduğumu*, kafamda bu düşünceler oldukça kendimi asla bir işe tam olarak veremeyeceğimi ve *babamın* beni rızası olmadan gitmek zorunda bırakmaktansa *rızasıyla göndermesinin daha iyi olacağını* ... söyledim. (vurgular bana ait)

Burjuva toplumunun aksine, feodal toplum durağan, bir nevi önceden düzenlemiş bir toplumsal sistemdi. Lordun malikanesinin sınırları dâhilinde, topluluğun geçimini sağlayacak bütün ya da hemen hemen bütün ürünler üretilebiliyordu. Farklı lordların malikâneleri arasında uzanan devasa boşluklar ve boş topraklardaki güvenlik ve istikrar sorunu onları kendi yağlarında kavrulmaya zorlamış, iletişimi ve ticareti tali bir öğe haline getirmişti. Bu birbirinden yalıtık topluluklarda, otorite mercii son tahlilde modern anlamıyla devlet değil, lord ve kiliseydi, dolayısıyla otorite parçalı bir yapıya sahipti. Ortaçağların karanlığı ve istikrarsızlığından ötürü, karşılıklı bağımlı ilişkilerin güçlü bir nesnel zemini vardı. Üretim araçlarının düşük gelişim düzeyi ve buna bağlı ekonomik istikrarsızlık, güçlü siyasi ya da dinî kurumlarla tazmin edilmeye çalışılıyordu. Bu kurumlardan kilise ya da kilise bölgesi ile ataerkil aile en önemlileriydi. Bu durum bireyi ya da bireyselliği, haliyle, geri plana itiyordu, zira birey onu isteyerek değil, zorla kendisine bağlayan bir bütünün parçasıydı.

Bu bağlamda, yukarıdaki sahneye dair kendi yorumumu sunmadan önce, Novak ile Watt'ın birbirinden çok farklı yorumlarını aktarmak istiyorum. Maximilian Novak *Economics and the Fiction of Daniel Defoe* kitabında şöyle der: "Crusoe anne-babasına serbest teşebbüs ya da ekonomik özgürlük adına değil, tuhaf şekilde maceraperest, romantik ve kâr getirmeyecek bir arzudan ötürü karşı gelir: Yabancı diyarları görme arzusu."[3]

Diğer yandan, Watt'ın yorumu Novak'ınkinden bir hayli farklıdır:

> "Yaradılışındaki iflah olmaz bir dürtü" onu denize ve serüvene davet etmekte, doğup büyüdüğü toplumsal durumda —" orta halli hayat, başka bir deyişle *alt seviye hayatın* üst basamağı"— "iş alanına atılma"sını engellemektedir. Üstelik babası bu toplumsal konumdan sitayişle bahsetmiş olmasına rağmen. Sonrasında içindeki bu "dizginleyemediği tutkuları" ve "Tanrının ve doğanın onu layık gördüğü konum"dan duyduğu memnuniyetsizliği "ilk günah"ı olarak görür. Ancak, o dönemde ebeveynleri ile arasındaki tartışmanın konusu aileye karşı görevler ya da din değil, gitmesinin mi yoksa kalmasının mı maddi açıdan yeğ olduğudur: iki taraf için de ekonomik argüman ilk sırada gelir. Ve elbette Crusoe edimsel olarak "ilk günah"ı sayesinde kazanır ve babasından daha zengin olur.[4]

Öncelikle bireycilik vurgusuna odaklanmakta yarar var. Eski toplumun kendi kendine yeterli yapısından ötürü, genç bir erkeğin önünde babasının zanaatını sürdürmek ve bir süre sonra onun yerini almak dışında çok az seçenek vardı. Dahası bununla bağlantılı ahlak anlayışı (büyük sözünden çıkmama ve oğlun babaya karşı görevleri) bireyin kaderini kendi eline almasına engel oluyordu.

Burada bir orta sınıf olarak palazlanmış bir ihtiyar adam oğluna ılımlılık tavsiyesinde bulunuyor, sınırlarını ve kanaat etmeyi bilmesini tembihler. Gelgelelim Crusoe kendisine sunulanlarla yetinmek istemez. Bu noktada babasının önerdiği yol mu yoksa kendi tuttuğu yol mu daha kârlıydı sorusunun peşine düşmek kanımca meselenin özünü kaçırmak olur, zira Robinson Crusoe bu sahnede henüz para hesabı yapacak bilgiden mahrumdur. Dahası bunu umursamadığını söyleyebiliriz. Kanaatimce kararının arkasında babasının tavsiyelerine karşı kendi sınırlarını aşma saikinin olduğunu, yetinmek yerine hep daha fazlasını isteme, yerinde duramama, tehlikeyi göze alıp atılgan olma

3 Maximilian Novak *Economics and the Fiction of Daniel Defoe*, University of California Press, 1962, s. 70.

4 Ian Watt, *Romanın Yükselişi*, s. 65.

hissiyatının yattığını söyleyebiliriz ki, burjuva müteşebbis ruhunun temelini de genel olarak bu *ethos* oluşturur.

Bu açıdan, Watt'ın savıma katılmamak elde değil:

> "Crusoe'nin "ilk günah"ı, gerçekten de, amacı hiçbir zaman salt statükonun devam ettirilmesi değil, aksine sürekli dönüştürülmesi olan kapitalizmin dinamik eğilimidir. Evi terk etmek, doğuştan sahip olduklarının üstüne yenilerini eklemek bireyci yaşam örüntüsünün temel özelliklerinden birisidir. Bu, Locke'nin güdülenme sisteminin merkezine koyduğu "huzursuzluk"un [ya da "arzu"nun] ekonomik ve toplumsal alanda cisimleşmiş hali olarak görülebilir. (a.g.e)

Kuşkusuz, insanın uzak diyarlara açılma arzusu kapitalizmle birlikte başlamadı, ama Defoe'nun metnindeki bu pasajda ve devamında burjuva toplumuyla bağları kurmamızı sağlayan öğeler göze çarpmaktadır.

Hikâyenin özünü oluşturan denizci bir adamın maceraları ve deniz yolculuklarına eşlik eden zorluklar ve tehlikeler erken dönem burjuva toplumunun okur kitlesine fazlasıyla hitap eder. Öncelikle, uzun mesafe ticareti ve uzun kara ya da deniz seyahatleri, ister kişisel ister ticari amaçlarla olsun, ilk feodal dönemde nadiren görülüyordu. Fransız tarihçi Marc Bloch, şaheseri *Feodal Toplum*'da "bu dağınık insan grupları arasında ulaşım ve iletişimin önündeki engeller bir hayli fazlaydı. ... buna bir de nüfusun azalmasının artırdığı genel güvensizlik durumunu eklemek gerekir" diye yazar.[5] Ticaretin ve ulaşımın ilerlemesi, yerelciliğin ve dışa kapalılığının tedricen ortadan kalkması genel itibariyle feodalizmden kapitalizme geçiş dönemine denk düşer. Marx ve Engels bunu *Komünist Manifesto*'da özlü bir şekilde ifade ederler: "Ürünleri için sürekli genişleyen bir pazar ihtiyacı burjuvaziyi dünyanın dört bir tarafına savurur. Burjuvazi her deliğe girmek, her yere yerleşmek, her yerde bağlantılar kurmak zorundadır."[6]

Gelgelelim Crusoe'nun yolculukları başka bir anlamda da kapitalizmin doğuş çağına aittir. Birçok tehlikelerle, kazalarla ve kayıplarla dolu olan ve sonunda kimsenin olmadığı meçhul bir adada sonlanan bir yolculuk teknolojinin düşük seviyede olduğuna ve bir ulus-devlete ait olmayan bir toprak parçasının bulunabileceği bir coğrafi duruma işaret eder. Bu, emperyalizm

5 Marc Bloch, *Feudal Society*, İng. çev. L. A. Manyon, The University of Chicago Press, 1964, s. 61.

6 K. Marx-F. Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yay., Kasım 1993, s. 123

öncesi dönemdir: Lenin'in dünyanın zaten paylaşıldığı, yani burjuvazinin her yere el atarak girmedik delik bırakmadığı ve dolayısıyla bir paylaşımın değil yeniden paylaşımın görüleceğini söylediği emperyalizm çağından önceki bir çağdır. Defoe sanayi öncesi çağda seyahat eder, piyasanın ihtiyaçlarının ticarete itki verdiği, kara ve deniz ulaşımını geliştirdiği ama yine de ulaşımın ve iletişimin günümüze kıyasla çok geride olduğu bir dönemdir. Bu bağlamda, ulus-devletlerin de yokluğunda, korsanların ve her türlü mücrimin denize açılanların üzerine çullanıp para ve mallarına el koydukları ya da uzatmadan öldürdükleri bir güvensizlik ortamıdır.

Diğer yandan, hikâyenin bu bağlamı ortaçağ romanslarının doğaüstü hikâyelerini hatırlatan kendi anlatısal biçimini de bulur. Tarihsel evriminde insanı hayvandan ayıran özellik doğa üzerinde kurduğu hegemonya olmuştur ve kapitalizm çağı bu açıdan büyük bir sıçramayı temsil eder. Oysa Defoe'nun tasvir ettiği doğa, yani Crusoe'yu rüzgar etkisini artırdıkça, korkunç bir fırtına patlak verdikçe, "deniz her üç-dört dakikada bir dağ gibi yükselip" tepelerine indikçe uzak diyarlara açılma kararını sorgulamaya iten doğa hiç de insanlığın egemenlik altına aldığı ya da üstünlük kurabildiği bir doğa diye adlandırılamaz.

Doğa alt edilemedikçe abartılı bir nitelik kazanır. Doğa romanda neredeyse organik bir kimliğe bürünür ve doğaüstü anlatıları hatırlatan tasvirlerle anlatılır: Sözgelimi Crusoe ve Xury korsanlardan kaçtıktan sonra, "iki-üç saat içinde envaiçeşit büyük, kocaman mahlûkun (bunlara ne ad vereceğimizi bilmiyorduk) deniz kıyısına indiğini ve serinlemek, yatıp yuvarlanmak için suya daldığını gördük" der.[7] Korkutmayı amaçlayan ama pek de beceremeyen bu satırlar için, Frederick Karl'ın roman türü üzerine genel görüşlerine başvurabiliriz; Defoe üzerine makalesinde şöyle der: "Romanda endişe ve korku çatışma hissi için zorunludur ve gerçektir. Romanstaysa korku asla organik bir öğe değildir; abartılıdır, alegoriktir ve bir his olarak değil simge olarak vardır."[8] Bu anlamda, bu satırlar yeni anlatıda eski edebi türün özelliklerinin muhafazası olarak, Michael McKeon'un[9] "naif ampirist anlatı" ile "epistemo-

7 Veya on-on iki darı tanesinin (geri kalan hepsini fareler yemişken) bozulmadan kalmasını gerçekten de Tanrı'nın adeta göklerden gelen bir hikmeti olarak yorumladığı sahne. Bu taneleri "yüksek bir kayanın gölgesinde hemen baş verebileceği o yere silkelemiş" olması Crusoe'nun kurtuluşu olur. Zira bu sahneden sonra Crusoe darıların başaklarını toplar ve zamanı geldiğinde ekmek verecek kadar çoğalacağı umuduyla hepsini yeniden ekmeye karar verir ve böylece Neolitik Devrim'in başlangıcına imza atar – ya da dilerseniz, diğer insanlardan kabaca on bin yıl sonra, bu devrimi tekrarlar.

8 Age, s. 80.

9 Michael McKeon, *Theory of the Novel: A Historical Approach*, Johns Hopkins University Press, 2000, s. xviii.

lojik idealizm" öğelerinin yan yana getirilmesi diye teorikleştirdiği yapının bir örneği olarak alınabilir.

Dolayısıyla bu sahneye dair bütün farklı yorumlara karşın, bireycilik ön plandadır. Bu bireycilik vurgusu sadece Defoe'nun *Robinson Crusoe*'sunun değil, genel olarak ilk romanların temel bir özelliğidir. Bunun tarihsel nedenleri vardır. Evvela, bireysel girişimciliğin bayraktarlığını yapan bir topluma pekâlâ uyan bir ideolojidir. Dinî ve siyasi baskının maskelediği eski ekonomik ilişkileri parçalayan kapitalizm, Marx'ın tabiriyle, "çıplak, hayâsız, doğrudan, vahşi bir sömürü"nün önünü açtı. Tarih sahnesine siyasi açıdan ayrıcalıksız bir sınıf olarak çıkıp ayrıcalıklı sınıf olan aristokrasiye karşı mücadeleye girişen burjuvazi, tam da "eşitlik" düsturuyla üstünlüğü ele geçirdi ama bunu yaparken de bireyi salt bir emek-gücü derekesine düşürdü. Genelleşmiş mübadele değerleri, yani meta üretimine dayalı bir toplumda, "değerin özünü oluşturan emek türdeş insan emeğidir, tekbiçim emek-gücünün harcanmasıdır" der Marx.[10] Hangi yararı sağladığından bağımsız olarak soyut, türdeş insan emeğinin üretim ilişkilerindeki esas değer statüsüne yükselişi toplumsal ilişkilerde bir eşitlenme ya da tesviye sürecine yol açar. Bu süreç tarihsel açıdan kırsalda bir tasfiye sürecine de tekabül ettiğinden, modern şehirlerin ve onların çılgın kalabalıklarının da yükselişine denk düşer. Bireycilik bu modern burjuva toplumun bir ürünüdür.

Ian Watt bir diğer klasik çalışması olan *Modern Bireyciliğin Mitleri*'nde şu hususun altını çizer: "Fakat Crusoe'nun evi terk etmesini ciddi bir ihlal olarak değerlendiren fazla bir okur çıkmaz; zira bireycilik artık herkesin kendi tercih ettiği kariyeri seçmesini koşullarından biri olarak yerleştirmiştir; günümüzde baba ocağını terk etmek bireyin ekonomik, ahlaki ve psikolojik ilerleyişi için normal koşullarından biri olarak kabul edilmektedir."[11] Defoe'nun romanının yaslandığı örüntü budur. Olay örgüsünün merkezî öğesi Crusoe'nun yolculuğu ve bireyselliğinin bir ifadesi olarak kişisel "dolaşma" tercihinde ısrarcı olmasıdır. Crusoe ne pahasına olursa olsun kendi tercihinin peşinden gider.

***

10 Karl Marx, *Kapital*, Cilt I, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yay., Altıncı Baskı, 2000, s. 111.
11 Ian Watt, *Modern Bireyciliğin Mitleri*, çev. Mehmet Doğar, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay., 2013, s. 165.

Robinson Crusoe'nun adasına adım attığımızda, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda birçok düşünürü cezbeden izleklerden biri tek başına çalışıyor olmasıydı: Yalnız emek. Diğer bireylerden yalıtılmış ve enkazdan kurtardıkları haricinde çok az sermayesi olan Crusoe daha sıkı çalışmak zorunda kalır. Aletler yapar (sözgelimi bir kazma yapmak için en az bir hafta uğraşır), toprağı sürer, keçileri evcilleştirir, kendi ekmeğini yapar. Marx'ın *Kapital*'deki sözleriyle:

> Robinson farklı işlerde çalışmasına rağmen, emeğinin, biçimi ne olursa olsun, aynı Robinson'un faaliyetinden başka bir şey olmadığını, dolayısıyla da emeğinin, insan emeğinin farklı tarzlarından ibaret olduğunu bilir. Zorunluluk, onu, zamanını, değişik türden işlerine kusursuz olarak bölmeye zorlar. Genel faaliyeti içinde, eğer bir iş ötekisinden daha fazla yer tutuyorsa, bu, amaç edinilen yarara ulaşmak için yenilmesi gerekli güçlüğün az ya da çok olmasına dayanır.[12]

Marx'ın burada tarif ettiği şey, adada bir toplumsal işbölümünün olmamasıdır ve dolayısıyla bir açıdan, sınıfsız toplumda, yani sosyalizmde emeğin biçiminin çarpık bir ön temsili olarak da görülebilir.

Marx'ın tarihsel materyalizm teorisine göre, toplumsal sınıflar toplumsal işbölümünün yan ürünüdür. İlkel komün toplumları diye adlandırılan eskinin kabile toplulukları avcılık-toplayıcılıkla (ve çöp karıştırıcılığıyla) geçiniyorlardı ve dolayısıyla ne bizim bugün anladığımız anlamıyla toplumsal işbölümünü biliyorlardı ne de sınıfları. Bu topluluklarda üretim esasen doğanın bahşettikleriyle sınırlıydı ve işbölümü akraba ilişkilerinin ötesine geçmiyordu. Ancak tarımsal üretime ve hayvancılığa geçilmesiyle birlikte, ortaya düzenli bir artı çıkmaya başladı ve bu da bir toplumsal işbölümünü zaman içinde tetikledi. İşbölümü üretime büyük bir itki verirken, aynı zamanda her bireyi belli bir görevle sınırlandırdı.

Gelgelelim Robinson Crusoe insanlıktan çıkartıcı toplumsal işbölümüyle kısıtlanmış değildir. O bütün işleri kendi başına yapar. Farklı emek tarzları Robinson'da cisimleşir. Toplumsal işbölümünün yokluğu emeğe yapılan aşırı vurguyla kol kola gider. Ian Watt şöyle yazar:

> Crusoe mitinin gördüğü rağbetin kısmen, onurlu emek fikrini desteklemesine dayandığı bile iddia edilebilir. Ekonomik faaliyetler öyle bir betimlenir ki, gün-

12 *Age*., s. 395.

> delik hayatın sıradan meşgalelerinin bizi büyülediğini fark ederiz. ... Esasen Crusoe, kısa yoldan zengin olmak istediği için kendisinin ıssız bir adada bulur. ancak orada daha zorlu bir ders öğrenmek zorunda kalır: emeğin değeri.[13]

Watt daha önceki çalışması *Romanın Yükselişi*'nde de ermeğin saygınlığı kültüne dikkat çekmiş, ama bunu Defoe'nun romanını modern topluma ya da modern toplumun doğuşuna bağlamak için yapmıştı. Bunu, doğru bir şekilde, gelişmiş toplumsal işbölümünün doğal sonucu olarak göstermiş ve köklerinin antikçağa kadar dayandırmak mümkün olsa da ancak kapitalizmde egemen hale geldiğini vurgulamıştı.

Ne var ki Watt genel itibariyle meselenin dinî veçheleriyle sınırlı kalır ve Kalvencilik ile Protestanlığın etkilerine işaret eder. Ama her halükarda önemli bir tespittir yaptığı. Emeğin saygınlığı ya da soyut emek kültü modern insan ilişkilerini anlamak için önemli bir mikyastır. Marx *Kapital*'in "Meta Fetişizmi" başlıklı önemli bir altbölümünde bu mefhumu ekonomik ilişkilerdeki değişikliğe atıfla izah eder. Marx kapitalizmde bireysel emeğin özgül toplumsal niteliğini (metalarda cisimleşmek suretiyle dolaylı bir niteliğe sahiptir) izah ettikten sonra, soyut emek kültünün temellerini ortaya serer.

> Üreticiler ürünlerini mübadele edinceye kadar, birbirleriyle toplumsal temasta bulunmadıkları için, her üreticinin emeğinin özgül toplumsal niteliği, kendisini ancak mübadele içinde ortaya koyar. ... Ancak mübadele edilmeleri sayesindedir ki, emeğin ürünleri, yararlanılan nesneler olarak, değişik varoluş biçimlerinden ayrı olarak bir tekbiçim toplumsal biçimde değer alırlar. Bu andan itibaren üreticilerin kişisel emeği, iki yönlü toplumsal bir niteliğe bürünür. Bir yandan, emeğin belirli bir yararlı türü olarak, belirli bir toplumsal gereği karşılamak ve böylece kolektif emeğin ayrılmaz bir parçası, kendiliğinden oluşan toplumsal işbölümünün bir kolu olmak durumundadır. Öte yandan, üretici bireyin çeşitli ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için, her türden yararlı bireysel emeğin karşılıklı olarak mübadele edilebilirliğinin yerleşmiş bir toplumsal olgu olması ve bunun için de, her üreticinin özel yararlı emeğinin bütün ötekilerin yararlı emekleriyle eşit sayılması gerekir. En farklı türden emeklerin eşitlenmesi, ancak, bunların eşitsizliklerinden soyutlanması ya da bunların ortak bir paydaya, yani insan emek-gücü harcaması ya da soyut insan emeğine indirgenmesi sonucu olabilir. Bireyin emeğinin iki yön-

13 *Age*., s. 213.

> lü toplumsal niteliği, ona, ancak ürünlerin mübadelesiyle günlük pratik içindeki emeği etkileyen biçimler altında beyninde yansıdığı zaman görünür.[14]

Sömürgecilik

Yukarıda belirtildiği üzere, *Robinson Crusoe* Britanya kapitalizmi için bir yükseliş döneminde, daha genel itibariyle ticari kapitalizm döneminde yazılmıştı. Roman türü ile erken dönem burjuva toplumu arasındaki genel ilişki malum. *Robinson Crusoe*'dan kabaca yarım yüzyıl sonra başlamış olan sanayi devriminden önce kapitalizmin temel niteliği ticaretti ve burjuva devletler uluslararası alanda dış ticareti geliştirmek için sömürgeci bir hat izliyorlardı.

Emperyalizm finans sermayesinin egemenliğidir, yani banka sermayesi ile sanayi sermayesinin iç içe geçtiği, çokuluslu tekellerin ve tröstlerin tam da siyasi ilhaklardan ziyade nüfuz alanları kurarak egemenliklerini sürdürdükleri çağdır. Oysa emperyalizmden önceki dönem olan sömürgeciliğe (kolonyalizme), bir ülkenin (yani bağımlı toprakların) siyasi ve/veya hukuki olarak metropol güce bağımlılığı, başka bir deyişle ilhakı damga vurmuştur. Bu demektir ki, mücadele öncelikle toprak parçaları üzerinde yürüyordu. Aslında bu durum üretici güçlerin gelişim düzeyiyle doğrudan bağlantılıydı; üretici güçlerin henüz yeterince gelişmemiş olması salt şiddete, kaba kuvvete başvurulmasını gerekli kılıyordu. Marx'ın "ilkel birikim" adını verdiği bu çağda, toprak ilhakları yoluyla hammaddelerin, malların ya da ürünlerin kontrolü türedi burjuvazinin sermaye birikimini ister istemez artıracaktı. Çağ ithalat çağıydı ve ithalat sömürgeci egemenliği zorunlu kılıyordu. Bu çağda sınai üstünlüğü getiren ticari üstünlüktü.

Bu açıklamayı Defoe'nun romanına bağlamak için bir adım daha gerekiyor. Bu meyanda, Engels'in 1890'da yazdığı bir mektuptan alıntı yapacağım:

> On altıncı yüzyıl ile on dokuzuncu yüzyıl arasında Hindistan'ın Portekiz, Hollanda ve İngiltere tarafından fethinin amacı Hindistan'dan *ithalattı*; kimsenin oraya bir şeyler ihraç etme derdi yoktu. Ama salt ticari çıkarların koşullandırdığı bu keşifler ve fetihler sanayiye muazzam bir etkisi olmuştu: Öncelikle bu ülkelere *ithalat* ihtiyacını yaratmış ve büyük ölçekli sanayiyi geliştirmişti.

Defoe'nun romanına geri dönmek gerekirse, Crusoe belirtildiği üzere on beş yılı aşkın süre boyunca adada tek başına yaşar. Fakat yaklaşık yirmi yılın

14 *Age*., s. 88.

sonunda Crusoe çıplak bir adamın ayak izlerini görür, sonra sahilde kafatasları, eller, ayaklar ve kemiklere rastlar: bazı vahşiler "kendileri gibi insanların etini yedikleri insanlık dışı ziyafet sofralarına burada kuruluyorlardı." burjuva müteşebbise özgü kafa yapısına sahip, medeni dünyanın bir üyesi olarak bu korkunç sahneye hiç tereddütsüz müdahale etme gereği duyar, tıpkı diğer vahşi, Avrupalı olmayan ulusları özgürleştirmeyi, demokratikleştirmeyi ve modernleştirmeyi misyon edinmiş olan kapitalist halefleri gibi. Sayısız eleştirmenin irdelediği bu konuya dalmak yerine, ben Crusoe'nun bu katliamcı insanlarla ne yapacağına dair nihai kararını verme sürecindeki düşüncelerine odaklanacağım.

Crusoe bir İngiliz olarak bu somut toprak parçasına yerleşmiş, sömürgeleştirmiş bir yabancıdır. Onun yaşadığı yerin ya da genel olarak bu bölgenin kendi kuralları, gelenekleri ve uzlaşımları vardır. Crusoe'nun ise son tahlilde İngiliz kapitalizminin ideolojisi yansıtan kendi yaşam tarzı, inançları ve ahlakı vardır. Bir defa, kendisini mütedeyyin bir Hıristiyan, emperyal misyoner olarak gördüğünden bu ayrıntılara hiç kafa yormaz. Ama, kendi sözleriyle söylersek,

> Biz bir öküzü öldürmeyi ne kadar suç görüyorsak, onlar da savaşta esir alınan bir adamı öldürmeyi o kadar suç görüyorlar, keza biz kuzu eti yemeyi ne kadar suç görüyorsak, onlar da insan eti yemeyi o kadar suç görüyorlar.
>
> Bunu birazcık düşündüğümde, kesinlikle yanlış yaptığımı anladım, öncesinde kafamda onları mahkûm etmiş olmama karşın, bu insanlar, savaşta ele geçirdikleri tutsakları çoğu zaman ölüme mahkûm eden, hatta birçok durumda silahlarını bırakıp teslim olan bütün bir orduyu aman dilemesine karşın yine de kılıçtan geçiren Hıristiyanlar ne kadar katilse o kadar katildi.

Ardından toprak üzerindeki haklardan doğan karmaşık ilişkileri düşünür: Toprağın gerçek sahibi kimdir, bir yerli halkı kendi topraklarından kovmanın anlamı nedir, bu görevi yerine getirmenin yolları ve bahaneleri nelerdir vb. Bu mülahazaların ardından, öldürme planını rafa kaldırır. Müdahale edip katletme fikrinden vazgeçer. Asıl ilginç olanı, nihai kararı sonraki üç yüzyılın emperyalist savaşlarının ve genel olarak kapitalizmin tarihinin bir ön temsili olarak alınabilir. Adadaki kendi kişisel statüsünü zerrece düşünmeden ve dolayısıyla oradaki varoluşunun meşruiyetini bir ön kabul olarak alarak, şöyle der:

> [V]ahşilere saldırma kararı almakla yanlış yapmıştım, ilk önce onlar bana saldırmadıkça işlerine burnumu sokmamam gerekiyordu ve bana düşen görev mümkünse bunu engellemekti, ama olur da keşfedilirsem ve saldırıya uğrarsam, o zaman ne yapmam gerektiğini zaten biliyordum.

Vazifeşinas Crusoe mütalaasıyla emperyalist devletleri hatırlatır, bizatihi işgalci oldukları topraklarda kendilerine saldıran "terörist"leri tam da onlar ilk önce saldırdıkları için yok etme hakkını kendisinde bulan emperyalist devletleri. Gerek Defoe'nun romanında gerek gerçek dünyada o toprakların gerçek sahibi olup olmadığınızın önemi yoktur; aslolan güce sahip olup olmadığınız, o toprakları isteyip istemediğinizdir. Crusoe potansiyel cinayetini ya da katliamını saldırıya uğradığı iddiası temelinde meşrulaştırır, kendisini savunma pozisyonunda zanneder.

Crusoe ve Cuma

Crusoe'nun bu kerameti kendinden menkul özgürleştirici misyonunun emareleri *adamı Cuma*'yla ilişkilerinde görülebilir.

Crusoe kendisini değişen koşullara uydurabilen bir pragmatist olarak farklı üretim tarzlarının tipik davranış örüntülerini işine geldiği şekilde tercih eder. Asında modernliği burjuva egemenliğinin yükselişine ve egemenliğini sağlamlaştırmasına eşlik eden değerler, kültür ve genel olarak yaşam tarzı olarak alırsak, modernliğin burjuva demokrasisiyle kol kola gitmesi gerektiği açıktır. Metalar arasında bir mübadelenin olabilmesi için, malların "muhafızlar"ı arasında diğeriyle eşit olduğunu kabul eden bir karşılıklı rıza zorunludur. Piyasa ekonomisinde eşit değerlerin mübadelesi eşitleri gerektirir. Fransız Devrimi'nin üç düsturundan birinde cisimleştiği üzere, *eşitlik* farklı sınıflardan insanlara eşit muamelesi yapmak demek olup, bir burjuva ilişkiler ağır, yani modern ve eşit ilişkiler kurmak için genel olarak bir ön koşuldu.

Ticari Britanya toplumunun temsilcisi olan ve kişisel olarak da denizötesi seyyah sıfatıyla Robinson Crusoe'nun gerek yurtiçinde gerek yabancı diyarlarda eşit muameleden yana olmasını ve kazananın kim olduğuna piyasanın karar vermesini talep etmesini bekleriz. Nihayetinde bütün Avrupa ülkelerinde (cumhuriyetçi, kralcı ya dam meşrutiyetçi biçimde mi olduğundan bağımsız olarak) burjuvazinin siyasal talebi buydu; deniz yolculuklarına açılan Crusoe'ların siyasi talebi buydu.

Gelgelelim Crusoe'nun eşitlik mefhumu en düz anlamıyla kendisiyle sınırlıdır. Başka koşullarda burjuva değerlerin savunucusu olmasına karşın, Cuma'yla olan ilişkisinde başka bir üretim tarzının ilişkilerine seslenir: Antikçağ köleliği. Crusoe tam da kendisine yakışan bir siniklikle tanışma sahnelerini kendisini tamamen masum olarak gösteren sözcüklerle tasvir ederek okuru manipüle etmeye çalışır:

> [E]n sonunda yamacıma geldi ve sonra yeniden diz çöküp yeri öptü, alnını yere değdirdi ve ayağımı tutup alnına götürdü; bu, görünen o ki, ömür boyu benim kölem olacağına and içtiğinin bir işaretiydi; onu tutup kaldırdım...

Demek ki Crusoe köleleştirmiyor, sadece köle olmak isteyenin ricasını yerine getiriyor!

Bunun da son üç yüzyılın tipik burjuva davranışı olduğunu söyleyebiliriz. Avrupa burjuvazisi uzun bir dönem boyunca köle emeğinden yararlandı, hattâ bugün bile kölelik farklı adlar altında hâlâ ciddi boyutlarda devam ediyor. Tıpkı burjuvazi gibi Crusoe da işine geldiğinde burjuva demokratik mefhumları terk eder, ama bir yandan da Cuma'yı medeni kapitalist dünyaya tamamen ters düşen "vahşi", "tıyneti bakımından hâlâ yamyam" gibi sıfatlarla anmaktan geri durmaz.

Uyudukları yerlere gelince, Crusoe yirmi yılı aşkın süre boyunca medeniyetten kopuk tek başına bir hayat sürdükten sonra bile, kentlilik bilincinin unutmadığını gösterir. Yaptığı hazırlıklar sadece korunma amaçlı değildir, aksi takdirde başka önlemler de yeterli olurdu. Crusoe çadırını Cuma'nın çadırından bir kapıyla ve görece uzun –deyim yerindeyse– bir "bekleme odası"yla ayırır. Ve bu hamleyle, *adamı* Cuma ile eşit temelde olmadığı mesajını vermiş olur.

İşin ilginci ve Crusoe'nun sinikliğini gösteren bir başka öğeyse, Cruose'nun bir Protestan papazı gibi "bizim" ile "ötekiler" arasında eşitlik vaazları vermesidir. Fırsat eşitsizliklerini saymazsak aralarında hiçbir fark olmadığını söyler, kendi sözleriyle,

> Mukadderatı ve sahip olduğu iradeyle, yarattıklarının büyük bir çoğunluğunu meleke ve güçlerinin en uygun olduğu işlerden mahrum kılmak Tanrı'yı memnun etse de, onlara da bize bahşettiği güçleri [...] bahşetmişti ve bunları hayata geçirmeleri için fırsat sunmak istediğinde, onları bahşedilen bu yetileri doğru

> şekilde kullanmaya bizim kadar, hatta bizden daha muktedir kılmıştı; bunu görmek hayretler içinde bırakıyordu beni.

Fakat benzerliklere karşın, aynı doğa durumunda olmalarına karşın, Cuma'yı kölesi olarak tutmayı tercih eder. Onunla asla eşit ilişki kurmaz.

***

Tarihte belli dönemlerde belli bireyler ve elbette herkesten önce de sanatçılar yaşadıkları çağın en yoğunlaşmış ifadeleri olurlar; onları doğuran nesnelliğin üzerine çıkıyor görünürler ve ürettikleri eserlerle sadece ayna tutmaz, aynı zamanda dönüştürücü ya da muştulayıcı rol oynarlar. Sanatçı, öznelliğin kendisi olarak, nesnel koşulları arka plana iter ve geleceği haber verir. Yeni toplumun bütün öğelerinin dört başı mamur şekilde henüz gelişmediği koşullarda sanatçı onun tam teşekküllü biçimini öngörür ve yoğunlaşmış bir biçimde ortaya serer. Daniel Defoe ve onun şaheseri *Robinson Crusoe* rüşeym halindeki burjuva dünyasını ve burjuva ilişkileri tam da böyle yoğunlaşmış bir biçimde gözler önüne serer.

geçen sayıdakiler

Laiklikten Sonra

Cogito / Sayı: 94

Cogito'dan / Laiklik'ten Sonra • Charles Taylor: Sekülarizmin Biçimleri • Cemil Aydın: Osmanlı Hilafetinin Uluslararası Siyasetinde Kutsal ve Sekülerin Müphemliği • Baki Tezcan: Laikliğin "Yerli ve Milli" Tarihine Medhal: İslam Kültürel ve Siyasi Tarihi Çerçevesinde Din ve Dünyevilik Üzerine Düşünceler • Cemil Boyraz: Türkiye'de Sekülarizmin Ekonomi-Politiği: Tarihsel ve Eleştirel Bir Analiz • Abdulhamit Kırmızı: 19. Yüzyılı Laiksizleştirmek: Osmanlı-Türk Laikleşme Anlatısının Sorunları • İsmail Kara - İştar Gözaydın - Ayhan Aktar: Türk Usulü Laiklikte Din ve Sekülerlik Nerede Duruyor? • Daniel Steinmetz-Jenkins: Jan Assmann ve Politik Olanın Teolojikleştirilmesi • İştar Gözaydın: 2+2=4? Seküler, Sekülerleşme, Sekülarizm ve Laiklik • Besim F. Dellaloğlu: Türkiye Modernleşmesinin Politik Teolojisi • Ferhat Kentel: Türk Milliyetçiliğinin Daimi Kurucuları Olarak Din ve Sekülarizm • Charles Turner: Sekülerleşme: Devingen Bir Şenlik • Agata Bielik-Robson: Post-Seküler Dönüş: Aydınlanma, Gelenek, Devrim • Jeffrey Haynes: Din Demokrasi ve Kişisel Özgürlükler: Teorik Perspektifler ve Ampirik Sonuçlar **Geçen Sayıdakiler /** Yerküre Krizi, Dönüşen İnsan • Yazarlar Hakkında

Yazarlar Hakkında

Ferit Burak Aydar: İstanbul Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı mezunu yazar, çevirmen-editör. William Shakespeare, Terry Eagleton, Fredric Jameson, Charles Dickens, Edward Said, György Lukács, David Hume, V.İ. Lenin, Daniel Defoe gibi yazarların kitapları başta olmak üzere yayımlanmış 80'den fazla çevirisi vardır. Ayrıca *Toplumsal Tarih*, *Birikim*, *Cogito*, *Kitap-lık* gibi dergilerde, *BirGün* ve *Agos* gazetelerinde ve Eurosport ile K24 platformlarında yazıları yayımlanmıştır. *İspanya İç Savaşı'nın İzinde* (2017) ve *1917: Devrimin Rapsodisi* (2017) adlı iki eseri vardır. *Hamlet'in Bağlanan Basireti Üzerine Bir İnceleme* başlıklı son kitabı 2020'de yayımlanacak.

Karen Barad: 1956'da doğdu. SUNY, Stony Brook'tan teorik parçacık fiziği dalında doktora derecesini aldı. Santa Cruz, University of California'da feminist çalışmalar, felsefe ve bilinç tarihi dersleri veriyor. Postyapısalcı feminist teori ve spekülatif gerçekçilik çalışıyor. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Duke University Press, 2007) kitabının ve fizik, felsefe, postyapısalcı teori ve feminist teori üzerine çok sayıda makalenin yazarı.

Rosi Braidotti: 1954'te doğdu. Utrecht Üniversitesi Beşeri Bilimler Merkezi'nin (Center for the Humanities) kurucu başkanı. Feminist felsefe, epistemoloji, postyapısalcılık ve psikanaliz çalışan yazar *Signs*, *differences* ve *The European Journal of Women's Studies* dergilerinin danışma kurulu üyesi. Makaleleri ve kitapları çok sayıda dile çevrilen Braidotti'nin kitaplarından bazıları: *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (Columbia University Press, 1994: Türkçesi: *Göçebe Özneler*, çev. Öznur Karakaş, Kolektif, 2017); *Metamorphoses: Towards a Materialtst Theory of Becoming* (Polity Press,

Cambridge 2002); *Transpositions: on Nomadic Ethics* (Cambridge, 2006), *The Posthuman* (Polity, 2013; Türkçesi: *İnsan Sonrası*, çev. Öznur Karakaş, Kolektif, 2014).

Laboria Cuboniks: 2014 yılında kurulmuş uluslararası feminist çalışma grubu. Kendini tekno-materyalist ve anti-natüralist olarak tanımlayan grubun 6 üyesinin ortaklaşa kaleme aldığı Zenofeminist Manifesto çok sayıda dile tercüme edildi. Lucca Fraser, Katrina Burch, Patricia Reed, Diann Bauer, Helen Hester ve Amy Ireland'dan oluşan kolektifin adı, Fransız matematikçiler kolektifi Nicolas Bourbaki'nin anagramı.

Murat Erşen: Strasbourg Marc Bloch ve Galatasaray'da felsefe okudu. Çevirmenlik ve editörlük yapıyor. Halen Lyon 3'te doktora çalışmalarına devam ediyor.

Ezgi Hamzaçebi: Lisansını Boğaziçi Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatında tamamlayan Ezgi Hamzaçebi, yüksek lisans ve doktora çalışmalarına Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde devam etmiştir. Araştırma alanları ekoeleştiri, hayvan çalışmaları ve posthümanist yaklaşımlar olup, "İnsan Olmayanların Edebi Temsili: Yere Düşen Dualar ve Yeryüzü Halleri'ne Ekoeleştirel Bir Yaklaşım" (2017) başlıklı yüksek lisans tezini 2017'de tamamlamıştır. Bu doğrultuda, 2017'den bu yana Boğaziçi Üniversitesi'nde gerçekleşen Disiplinlerarası Ekolojik-Etik Karşılaşmalar'ın organizasyonunda yer alır. Doktora çalışmaları kapsamında, feminist spekülatif kurmaca metinlerde insan olmayanların etik temsilinin yanı sıra, bilim sorusu ve bilgi üretimi meseleleriyle ilgilenir. Ayrıca, Özyeğin Üniversitesi'nde öğretim görevlisidir.

Helen Hester: Batı Londra Üniversitesi Medya ve İletişim Fakültesinde ders veriyor. Teknoloji, toplumsal üretim ve emek konularında çalışıyor. Uluslararası feminist çalışma grubu Laboria Cuboniks'in üyesi. Kitaplarından bazıları: *Beyond Explicit: Pornography and the Displacement of Sex* (SUNY Press, 2014), *Xenofeminism* (Polity, 2018), *After Work: The Politics of Free Time* (Verso, 2018, Nick Srnicek ile birlikte).

Lal Hitay: 1983, İzmir'de doğdu. İstanbul Bilgi Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. Yine aynı üniversitenin İnsan Hakları Yüksek Lisans Programına katıldı. Kurgu ve kurgu dışı çesitli yazılar yazdı. Yazıları Çevrimdışı, PostDergi, Artcivic, Kitap-lık, K24 gibi mecralarda yayınlanmıştır.

Deniz Gündoğan İbrişim: 2014 yılından itibaren Fulbright bursuyla gittiği Washington Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde doktora çalışmalarını sürdürmekte ve çağdaş edebiyatta kriz ve felaket temsilleri üzerine dersler vermektedir. Lisansını İstanbul Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde tamamladı. İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları ile Central European Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları bölümlerinden Latife Tekin romanlarında dişil büyülü gerçekçilik ve özneleşme üzerine yazdığı tezle iki yüksek lisans derecesi aldı. Araştırma alanları travma ve bellek çalışmaları, feminist teori, posthümanizm ve yeni materyalizmdir. Çeşitli makaleleri *European Review, The Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, *Monograf*, *Varlık*, *Notos* gibi dergilerde ve *Animals, Plants, and Landscapes: An Ecology of Turkish Literature and Film* kitaplarında yayımlandı. Metis Yayınları'ndan çıkan *Gaflet; Modern Türkçe Edebiyatının Cinsiyetçi Sinir Uçları* (2019) kitabını Sema Kaygusuz ile birlikte hazırladı.

Ekin Kano: (İstanbul, 1990),Yıldız Teknik Üniversitesi Fotoğraf ve Video Bölümü mezunudur. Den Haag Kraliyet Akademisi'nde değişim programıyla bulunmuş, yüksek lisansını Sabancı Üniversitesi Görsel Sanatlar ve Görsel İletişim Tasarımı Bölümü'nde tamamlamıştır. İnsanmerkezcilik, evrim ve doğa tarihi ile ilişki kurarak ürettiği işleri İstanbul, Los Angeles, Zürih, Paris, Belgrad ve Wintherthur'da gerçekleşmiş çeşitli karma sergilerde gösterilmiştir.

Deniz Kırkalı: İstanbul'da yaşayan ve çalışan bir bağımsız küratör. Yüksek lisansını Goldsmiths Üniversitesi'nde Güncel Sanat Kuramı alanında, lisansını ise New York Üniversitesi'nde Medya, Kültür ve İletişim alanında tamamladı. Topsoil isimli küratöryel ve araştırma kolektifi ve Garp Sessions isimli bir araştırma programının eş kurucularındandır. 2019 yılında DEPO'da Onlar Benim Dostlarım adlı serginin küratörlüğünü yaptı. Ocak ayında Goldsmiths Üniversitesi'nde Küratoryal Pratikler üzerine doktora eğitimine başlayacaktır.

Sezen Kutup: FMV Işık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü'nde Öğretim Görevlisidir. Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji bölümünde lisansını, aynı üniversitenin Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde "Sevim Burak'ta Metinsel Ağ: *Ford Mach I*'in İnsandışı Varlıkları" teziyle 2019'da yüksek lisansını tamamladı. Aynı bölümde doktora çalışmalarını sürdürmekte. Boğaziçi Üniversitesi'nde Disiplinlerarası Ekolojik Etik Karşılaşmalar'ı düzenleyen ekibin parçası. Eleştirel Hayvan Çalışmaları, Posthümanizm, Affect Teorisi, Edebiyat-Etik ilişkisi ile ilgileniyor. Hayvanlara Adalet Derneği üyesi olarak, gönüllü bir ekiple, ilkokuldan liseye çeşitli düzeyler-

deki öğrencilere hayvan hakları anlatıyor. Aynı zamanda 2016'dan bu yana Altyazı Sinema Dergisi'nde redaksiyon yapıyor.

H. İlksen Mavituna: 1986'da Samatya'da doğdu. St. Benoît Fransız Lisesi'nden mezun olduktan sonra, İstanbul ve Galatasaray Üniversitelerinde felsefe öğrenimi gördü. 2005 yılından bu yana çeşitli kurumsal ve editoryal görevler üstlendiği Açık Radyo'da; edebiyat, felsefe ve çağdaş sanat alanlarında yayın yapmayı sürdürüyor.

Ruth A. Miller: "From Fikh to Fascism" başlıklı teziyle 2003 yılında Princeton Üniversitesi'nden doktora derecesini aldı. Bu tez *Fıkıhtan Faşizme* (Ufuk Kitapları, 2013) adıyla Türkçeye kazandırıldı. Massachusettes Üniversitesi'nde Osmanlı ve Türkiye tarihi, hukuk, modern Ortadoğu ve feminist teori dersleri verdi.

Merve Şen: 1993, İstanbul doğumlu. Lisansını Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı ile Batı Dilleri ve Edebiyatları bölümlerinde tamamladı. Aynı üniversitenin İngiliz edebiyatı programında yüksek lisans çalışmalarını sürdürmektedir.

Ali Rıza Taşkale: Yakın Doğu Üniversitesi, Kıbrıs'ta sosyal ve politik teori dersleri veriyor. Yakın Doğu Üniversitesi'nin kadrosuna katılmadan önce, Hacettepe Üniversitesi'nin Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde Asistan Profesör olarak görev yaptı. Araştırmalarını, sosyal ve politik teori, (neo)liberalizm'in eleştirisi, sinema, alternatif gelecekler ve radikal hayal gücü alanlarında sürdürüyor. Çalışmaları bugüne dek *New Political Science*, *Contemporary Political Theory*, *Theory, Culture & Society*, *Journal for Cultural Research* ve *Third Text* gibi yayınların yanı sıra pek çok akademik derleme kitabında yer aldı. Son kitabı, *Post-Politics in Context* (*Bağlamda Post-Politika*, Routledge, 2016). Şimdilerde, neoliberalizmin politik tasavvuru ve radikal hayal gücü üzerine çalışıyor.

Oxana Timofeeva: St. Petersburg'daki European University'nin Siyaset Bilimi ve Sosyoloji Bölümü'nde doçent olarak görev yapan Oxana Timofeeva, Rus Akademisi Felsefe Enstitüsü'nde araştırma görevlisi ve Chto Delat adlı sanat grubunun üyesi. İnsan sonrasına ilişkin felsefe tarihi çalışmaları ile biliniyor.

H. İbrahim Türkdoğan: 1960'da doğdu. Almanya'da RWTH-Aachen'da felsefe, sosyal pedagoji, sosyoloji, siyasal bilimler öğrenimi gördü. Almanya'da yaşıyor ve orada sosyal pedagog olarak çalışıyor. Max Stirner'in *Biricik ve Mülkiyeti*'ni Türkçeye çevirdi (Norgunk Yayınları, 2017). *Hiç – Sınır Ötesi Tümceler* (Öteki

Yayınevi, 2018) ve *Der Einzige und Das Nichts* (Biricik ve Hiç, Verlag-MSA, 2003) kitaplarının yazarı. Ayrıca Almanca ve Türkçe çeşitli gazete ve dergilerde makaleleri, incelemeleri ve denemeleri yayımlandı. "Max Stirner Topluluğu" (2003, Lepzig-Almanya) kurucu üyesi ve ilk başkanı.

Hakan Yücefer: 1980, İstanbul doğumlu. GSÜ Felsefe Bölümünü bitirdi, doktora tezini Paris 1 Üniversitesinde Aristoteles'in ruh anlayışı üzerine yazdı. Gilles Deleuze'ün *Bergsonculuk* (Otonom, 2006), *Kıvrım, Leibniz ve Barok* (Bağlam, 2006), *Issız Ada ve Diğer Metinler* (Ferhat Taylan ile, Bağlam, 2009) ve *Anlamın Mantığı* (Norgunk, 2015) kitaplarını çevirdi. *Cogito* dergisinin "Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak" başlıklı Deleuze özel sayısının editörlüğünü yaptı (S. 82, Kış 2016).