

## 89. İnsan-sonrasından insan-dışına nesnelere ve insanlar

Emrah PEKSOY<sup>1</sup>

**APA:** Peksoy, E. (2022). İnsan-sonrasından insan-dışına nesnelere ve insanlar. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (30), 1382-1395. DOI: 10.29000/rumelide.1190406.

### Öz

Görece yeni ancak çok güçlü bir düşünsel alt yapıyla donatılmış gibi görünen posthümanizmin sonrasının konuşulmaya başlandığı günümüz akademik dünyasında üretim-tüketim döngüsü içine hapsolmuş ve kendi içindeki çelişkileri halletmeden büyük sorunları çözme niyetiyle yola çıkmış yönelimler bolluğu yaşıyoruz. Bunun en temel sebeplerinden biri, beşerî bilimlerin temel bilimlerin henüz olgunlaşmamış bulgularını itibari kıymetlerine göre değerlendirip her bilimsel denemeden veya spekülasyondan yeni eleştirel yönelimler veya 'dönüşler' çıkarma şevkinde yatmaktadır. Öyle ki, söz konusu yönelim temel prensiplerinden ayrılp postmodernizmin metin-indirgemeci, özne-göreceli yöntemlerinin bir bakıma kısır döngüsü içine hapsolmaya mahkûm oldu. Malumdur ki, 'anlatı,' 'metin,' 'tür,' 'sınır,' 'yazın,' 'beden-yazın' gibi postmodernist terminoloji posthümanist yönelimler üzerine üretilmiş çalışmalarda gayet bol miktarda karşımıza çıkıyor. Bu yazıda, oldukça farklı yönelimlerde faaliyet gösteren posthümanizmin üzerlerine inşa edildiği temel argümanlardan *Antroposen* ve *beden* söylemlerinin eleştirisi yapılp bunların, doğa-kültür ikiliğini reddetmeyip aksine nasıl destekleyen bir yönde ilerlediği gösterilecektir. Sonrasında, spekülatif realist felsefeden ilhamla posthümanizmin yerine insan-dışı kavramını çatı kavram olarak destekleyip bunun etik estetik duruşu açıklanacaktır.

**Anahtar kelimeler:** İnsan-dışı, posthümanizm, antroposen, beden, nesne, spekülatif

### Objects and human: From posthumanism to nonhumanism

#### Abstract

In today's academic world, where the aftermath of posthumanism as a relatively new field with strong intellectual infrastructure is being discussed, we experience an abundance of orientations trapped in the production-consumption cycle and set out with the intention of solving big problems without resolving their internal contradictions. One of the main reasons for this lies in the eagerness of the humanities field to evaluate the immature findings of the life sciences according to their face value and to extract new critical orientations or 'turns' from every scientific experiment or speculation. So much so that, the posthuman literature has departed from its basic principles and has become trapped in the vicious circle of postmodernism's text-reductionist, subject-relativist methods. As is well known, post-modernist terminology such as 'narrative,' 'text,' 'genre,' 'border,' 'literature,' 'body-writing,' and so on abound in works on posthumanist orientations. This paper will critique the discourses of the Anthropocene and the body on which posthumanism, which operates in quite different directions, is built, and show how they do not reject the nature-culture dichotomy but rather support it. Then, inspired by speculative realist philosophy, it will support the concept of *nonhuman* as an umbrella concept instead of posthumanism and explain its ethical stance.

1 Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, (Kahramanmaraş, Türkiye), emrah.peksoy@istiklal.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-4940-616X [Araştırma makalesi, Makale kayıt tarihi: 08.08.2022-kabul tarihi: 20.10.2022; DOI: 10.29000/rumelide.1190406]

**Keywords:** Nonhuman, posthumanism, anthropocene, body, object, speculative

## Giriş

Albert Sánchez Piñol (2018) insan etmeninin sonunu doğa-insan mücadelesi olarak okunan *Soğuk Deri* isimli romanında anlatır. Bir sene yaşamak için geldiği ıssız adanın bir tür deniz yaratıkları tarafından mesken tutulmuş olduğunu anlayan kahraman, onlarla son kurşununa kadar savaşmaya başlar. Etrafındaki tüm nesnelere yaratıkları uzaklaştırmak için yaktığı ateşe atarken çevresinde yakacak başka bir şey kalmayınca son çare olarak adadaki yalnız günlerinde okumak için yanında getirdiği kitaplarını tek tek yakmaya başlar: “Elveda Chateaubriand! Elveda Marx, Lafargue ve Saint Simon! Elveda Milton, Voltaire, Rousseau, Gongora ve Cervantes! Değerli dostlar, taparcasına saygı gösteriliyor sizlere, ama hayranlık ihtiyacı karşılamıyor; sizin payımıza düşen de bu” (s. 47). Hikâyenin kırılma noktası olan bu sahnede kahraman bir bakıma insanlığından sıyrılır: Sonrasında, dışı yaratıklardan biriyle ilişki kurma, bir tanesini kendisine maskot edinme dahil aralarında bir dostluk gelişmeye başlar. Bir ara yaratıkların hangi gerçeklikte yaşadığını bile anlamaya çalışır. İnsan bedeni bilinçsiz yaratık bedeniyle mecazen birleştğinde insan ve öteki sınırı kalkar ve ulvi bir varoluş tecrübe etmeye başlar. Ancak bu dostluk ilerledikçe kahramanın insani yanı ağır basar ve her ne kadar yaratıkları “öylesine insansı” (s. 101) görmesine karşın onların en doğal, insana kayıtsız halleri insansı psikotik bilinçaltı tetikler. Ancak bu bilinçli bir seçimdir çünkü onların “bize benzemeleri korkusu, kabul edilebilir küçücük şeyler istemeleri korkusu [...] onları dinleyince namlularımızı indirmek zorunda kalacağımız korkusu” bir olmuş bedenleri ayırır. Ötekiyle birleşme, ona benzeyip onun gibi olma korkusu, ya da insanın onları görür hale gelme korkusu nükseder ve ölümüne savaş kaldığı yerden devam eder. “Detaylardan yoksun, indirgemeci bir evreni zorlayıp kıran” insan (s. 205) yine “suları arsenikle zehirlemekten, [...] ağaçlarla deniz kıyısını doldurmaktan, binlerce ölümcül strateji[ye]” (s. 228) kaldığı yerden devam eder. Hikâyenin alegorik yönü doğa-kültür sentezini önceleyen posthümanizmin günümüzdeki durumunu gayet iyi özetliyor.

Beden, kimlik, öznel, bilinç, idrak gibi sınıflamalarla insanı ontolojik sıralamada üst seviyelere koyan yaklaşımları yıkıp insani öznesi ile diğerlerini aynı düzlemde buluşturma ve doğa ve insan birleşimi bir dünya gayesindeki posthümanizm, bu amacı bulunduğu konumdan ayrılmadan diğerlerini kendi seviyesine çekerek yapmak istiyor. Maddeye canlılık addetme; anlam, eyleycilik, performans ve öyküleme yetisi bahsetme; ya da insan ve (öteki)maddenin birleşimi melez bireyler tahayyülü posthümanist<sup>2</sup> yönelimin amaçlarından. Her ne kadar posthümanizm ve paralelinde ilerleyen akımlar, insansı özne-nesne ayırımına dair sorgulamaları iklim krizi, biyogenetik gelişmeler, genom çalışmaları, mikroçip endüstrisi, değişen toplumsal cinsiyet mekanizmaları, siberetik gibi günümüz konuları etrafında tartışmaya açıyor gibi gözükse de temelde insan-merkezci söylemden kurtulamadıklarını gözlemliyoruz. Çünkü tüm bu sorgulamalar “deneye dayalı değil de beyan temelli” (Welsch, 2017, s. 75) yapılıyor. Öyle ki, Badmington (2003) posthümanist yazının “insani söylemle iş birliği güderek hümanizmin içinde şekillenen bir eleştirel uygulama olması gerektiğini” (s. 20) itiraf ediyor. Aynı şekilde, posthümanizmi, post-yapısalcılığın devamı olarak gören Ağın’a (2017) göre “posthümanizm, insan-insan-dışı, doğa-kültür ve söylem-madde arasındaki ikilikleri yapı-söküme tabi tutmayı amaçlar” (s. 14). Posthümanist yönelimler Kartezyen ikiliğe meydan okuma amacıyla yola çıkmış gözükse de insan

<sup>2</sup> Posthümanizm terimini aslında çoğul anlamak daha doğru olacaktır. Birçok farklı teorisyen insan-sonrası olgusunu değişik yönlerde yorumluyor. Hatta, posthümanizm sınıflandırması altında zikredilmek istemeyen yönelimler bile mevcut. Dolayısıyla, çok geçirgen ve dağınık ve hatta birbiri ile çekişmeli bir fikir ağının kapsamlı bir eleştirisinin yapılması güç. Bu nedenle, tüm bu farklı yönelimlerin en temel ortak yönleri üzerinden yola çıkılarak bunların bütüncül değerlendirilmesi hedefleniyor. Bu nedenle, farklı posthümanist yönelimler, bu yazının konusuna dokunduğu alanlarla olan bağlantısı nispetinde değerlendirmeye dahildir.

sonrası bir dünya hayalini yine insansı dil, tarih ve kültür penceresinden yaptığından bir amaç-yöntem çelişkisi içerisine girdikleri aşikar. Malumdur ki, postmodernizm, alan dışı kültür bilimcilerin ‘görecelik’ kavramını bağlamı dışında okuması, doğru bilgi yerine ilginç ve radikal ama yanlış öznel yorumlarını ilgisiz alanlara aktararak bilimi karikatürize etmesi sonunda ilerleme gösteriyor. Öyle ki, postmodern Fransız filozofların öncülüğünde matematik ve fiziğin çarpıtılarak yorumlanması sayısız defa eleştirildiğini biliyoruz<sup>3</sup>. Benzer hatalar posthümanist yönelimlerin temelinde de bulunmakta. Ancak teorisyenler insansı yönlerini gizlemekte o kadar mahirler ki insana indirgemeci tavırlarını satır aralarında aramak gerekir. Örneğin, Barad’ın (2007) etiko-onto-epistemolojisini geliştirdiği kitabında, farklı eyleyicilerin yalnızca içten-etkime içerisinde var olduğunu iddia ederken “eyleyicilerin bireysel unsurlar olarak var olmadığını” (s. 33) da belirtilir.<sup>4</sup> Bu durumda, şu önemli sorunun cevaplanmasını bekleriz: şeylerin dolaşıklığı onların bireysel olarak var olmalarından önce geliyorsa, maddesel-söylemsel uygulamaların değiştiği, geliştiği, farklı yorumlandığı, bambaşka kılıklara büründüğü olası senaryoları yorumlamakta zorluk çekeriz. Barad’ın yöntemi insan-olmayan maddelere eyleyicilik verirken çok faydalı olsa da maddenin farklı oluşumlara bürünmesini açıklamıyor. Başka bir ifadeyle, ne olursa olsun, elimizde özellikleri kesin tanımlanmış bir periyodik tablomuz var. Örneğin, uranyum’un çevresi ile kurduğu etik-politik içten-etkime onun tekil bireysel niteliklerini değiştirmez. Ancak insansı yönelim Barad’ın ifadesiyle içinde yaşadığımız dünya ile kuracağımız dolaşıklık eylemini yine insansı mekanizmalar yardımıyla “anlama, düşünme, gözleme ve kuramsallaştırma” olarak (s. 133) kurgulamak zorunda kalıyoruz. Her ne kadar kendisi söylem düzeyinde bunu dolaylı olarak reddetse de şu hâlde Barad’ın ontolojisi ne kadar maddesel de olsa aynı zamanda söylemsel ve eylemsel hale de gelir (s. 147). Yöntem hatasının yapıldığı başka bir örnek Hayles’in (2008) bilincin, bedensel sınırlamalardan sıyrılıp bilgi teknolojileri vasıtasıyla makinelerde devam edebileceğini tartıştığı çalışmasında görülür. Teorisini Niels Bohr’un deneylerine dayandıran Barad’ın aksine Hayles’in yöntemi bir bakıma kültürel madencilik. Düşüncesini, bilim kurgu eserleri ve siberetik spekülasyonlara dayandıran Hayles’in eserini posthümanist teori olarak değil de edebi metin okuması olarak kabul etmek daha doğru olur. Felsefi posthümanizm düşünürü Ferrando (2019) insan-merkezçiliğini kabul etmede çok daha açık sözlü. “Bilgi ekonomisinde insan hem özne hem nesnedir” (ss. 2, 23) diyen Ferrando posthümanizmi, insanı yapı-söküme tabi tutan yeni nesil postmodernizm olarak tanımlıyor. Örnekleri çoğaltmak mümkün ama en dikkat çeken örneklerden ilki, en son jeolojik çağ olduğu ileri sürülen ve posthümanizmin yeni bir yönelim olarak ortaya çıkarken yakın diyalog kurup karşısında kendini konumlandığı *Antroposen* çağı kavramının, jeologlar, fizikçiler, biyologlardan çok kültürel çalışmalar alanındaki insanlar tarafından tartışılır hale gelmesidir. Barad’ın yaptığı gibi bilimsel bir olgunun kullanılıp yorumlanmasında bir problem yok. Ancak, burada tartışılan, bilimsel bir olgunun sınırlı bir alandan alınıp kültürel öğelerin anlaşılıp yorumlanmasında karşılaşılan problemlerdir. *Antroposen* kavramının; posthümanist düşüncenin görünür kılınmasında etkin rol oynadığı aşikâr (Moslund, 2021). Çünkü insan eyleyciliğini merkeze alan ile bu eyleyciliği yerinden etmeye çalışan bu iki kavram bir diğerinin meşruiyetini sağlamlaştırmada aktif rol alıyor. Çünkü, posthümanizm temel argümanlarını tanımlarken – dolaylı ya da direkt – *Antroposen* kavramının olumsuzlanması veya farklı bir odakla yeniden isimlendirilmesi ile işe başlıyor. Ancak terimin tartışılabilir yapısı nedeniyle üzerine bina edilen yapı da kısmen zayıf temeller üzerine kurulmuş oluyor. İnsanın dünya ile olan ilişkisinin değişmesi gerektiğinin altının çizildiği *Antroposen*; bu soruna bir cevap niteliğinde, genel anlamda insan-dünya ayrımının sorunsallaştırıldığı posthümanizmi besleyen en güçlü olgu olarak karşımıza çıkar.

<sup>3</sup> Detaylı bilgi için Bkz.(Weinberg, 1996); (Mounk, 2018); (Sokal and Bricmont, 1999) ve Kristeva’nın akışkanlar mekaniği üzerine hatası ve diğer postmodernist bilim mitleri için Bkz. (Koertge, 1998)

<sup>4</sup> Yazıda kullanılan tüm İngilizce kaynakların çevirisi yazar tarafından yapılmıştır.

## Antroposen problemi

Crutzen ve Stoermer'e (2000) göre Yerküre ve atmosfer üzerindeki insan aktivitesi içinde bulunduğumuz Holosen Çağ'ında o kadar çok arttı ki "insanlı[ğın] jeoloji ve ekoloji üzerindeki ana rolünü vurgulamak için içinde bulunduğumuz çağ için antroposen terimini" (s. 17) önerdiler. Normal şartlarda çok küçük çaplı bilimsel bir çember içerisinde tartışılacak olan konu güzel sanatlar, medya, edebiyat ve benzeri alanlarda yeniden anlamlandırılmaya maruz kalıyor. Öyle ki, terime jeologlardan çok diğer alanlar sahip çıkmış durumda. Buradaki amacın, henüz kavramsal aşamadaki insan ve doğa dolaşıklığını bilimsel, resmi bir zemine ve tanımlamaya oturtma girişimi olduğu hemen göze çarpar. İklim krizinin popüler terim tanımı veya başlı başına politik bir duruşun dönemsel sınırlarının belirlendiği bir kavram, daha kabul edilebilir bir genellemedir. Çünkü, bilimsel bir terim olarak Antroposen zayıf bir temel üzerine kurulu çünkü bilimsel gözlemlere göre değil de öznel, ekolojik eylemsel bir duruş üzerinde ilerleme gösteriyor.<sup>5</sup> Örneğin, Crutzen ve Stoermer'in terimi bilimsel makale olarak değil de jeoloji bülteninde tartışmaya açmalarını bir kenara bırakarak yazıdaki söyleme odaklandığımızda bu aktivizmin izlerini görmek mümkün. Olağanüstü (pandemi, süper volkan patlaması, nükleer felaket vs.) bir durum olmadığı sürece "insan türünün önümüzdeki binlerce belki milyonlarca yıl boyunca en büyük jeolojik etmen olarak kalmaya devam edeceğini" belirtiyorlar (Crutzen ve Stoermer, 2000). İnsanlığın muhtemel sonunu felaket senaryolarına bağlamak bu indirgemeci tavrın yanında masum kalır. Henüz nerede duracağımızı bilemediğimiz evrimin insanın doğal yok oluşuna ya da bizi başka bir şeye dönüştürmeye doğru gitmediğinden emin olmamız imkânsız. Sonuçta, "doğa, on-bin-yaşında bir insan ürünü" (Morton, 2014, s. 8) olduğu kadar yaklaşık beş-milyar-yaşında belirsiz bir nesnedir. Büyük Oksijen Devrimi sırasında siyanobakterinin fotosentez yapmaya başlaması ile tüm anaerobik yaşam formlarının yüzde doksan beşi yeryüzünden silindi ve dünya oksijen temelli yaşam formlarına müsait hale geldi. Hala nimetlerinden faydalandığımız bu olay ile konut, tarım, teknik, üreme gibi insani faaliyetler arasında kategorik olarak ne tür bir fark olduğunu belirlemek çok güç. O halde neden içinde bulunduğumuz çağın *Bakteri Çağı* olarak adlandırılmadığı sorusu önem kazanır. Terimin geçirgen doğasını ve dönemsel sınırlılığını aynı anda ortaya çıkmaya başlayan diğer kavramlarla (*capitalocene*, *techocene*, *sybiocene*, *virocene*, *entropocene* vb.) olan yakın temasında da gözlemleyebiliyoruz. Buradan insanın doğayla dolanıklığı, Avrupa-merkezci ve seçkin bir tavırla kavramsallaştırıldığı anlaşılıyor. Virüs, teknoloji, kapital, simbiyoz, doğa, iklim vb. olguların anlamlandırılma ve kavramsallaştırılma faaliyetlerinin neoliberal Batılı gözüyle yapıldığı gözlemleniyor. Malumdur ki hiçbir kültürde insan-doğa ikiliği/dolaşıklığı problemi Avrupa merkezli yönelimler kadar problemleri bir şekilde ele alınmamaktadır. Posthümanist doğa-kültür dolanıklığı söyleminin tamamen küresel, kapitalist ve teknokrat Batı modernizminin ürünü olduğu aşikâr. Bu bağlamda, Antroposen kavramı da yerel modernitenin ve kolonileşme faaliyetlerinin dünyanın geri kalanına dayattığı tekno dünya görüşünün yanıtıcı bir sonucudur. Örnek vermek gerekirse, Hui'nin (2017) de (Çin özelinde) gösterdiği gibi günümüzde teknoloji evrensel, kültürlerarası bir kategori olarak değil de Antroposen'in tek düze ve genelleyici tavrına karşı kültüre özgü, çoğulcu bir olgu olarak ortaya çıkar. Sonuç olarak insan-doğa ikilemini/birleşimini tek yönlü bir okumaya maruz bırakmak doğru olmasa gerek. Bir yaşam formunun diğerini geride bırakıp baskın hale gelmesi olağan dışı bir olgu değil. Tüm insanlığın – mesela – bir pandemi sonucu neredeyse yok olduğu olası bir senaryoda kaya katmanında insan izlerinin rahatlıkla görülebileceği kadar karbon kalıntısı geleceğe aktarılacaktır. Şu hâlde bu kalıntı insan aktivitesi sonucu oluşmamış olacaktır. İnsanın doğanın efendisi olduğu ve sonsuza dek olmaya devam

<sup>5</sup> Şu an itibarıyla Uluslararası Stratigrafi Komisyonu, Antroposen'i içinde bulunduğumuz en son çağ olarak henüz kabul etmiş değil. Bir alt komisyon olan Antroposen Çalışma Grubu hala jeolojik izlerin yerini tespit etmeye çalışsa da bilim dünyası bu sınıflamanın doğruluğu; izlerin bulunması halinde ise geçerliliği konusunda ikiye ayrılmış durumda. Örneğin, Finney ve Edwards (2016) konu üzerindeki çalışmaların bilimsel değil de daha çok politik bir duruşu simgelediğini belirtiyorlar.

edeceği ön kabulündeki sorun hemen fark ediliyor. İnsan varlığının pamuk ipliğine bağlı olması ile varlık sahnesinde kendini gösterme hevesi, ‘*biz de buradaydık*’ diye cılız sesle bağırma gayreti arasındaki tezat daha fazla vurgulanıyor. Posthümanizm, her ne kadar insan merkezliliği eleştiriyor görünse de insan aktivitesini doğanın merkezinde konuşturarak diğer şeyleri insani bakış açısından okumaya devam ediyor. Ancak, genelde iklim krizi ile ilişkilendirilen Antroposen doğanın efendisine tepkisi değil, teknik çağın/insan çağının doğal sonucu. Morton (2013) da bu gerçeği kabul etmiş görünüyor. *Hipernesnel* olgusunu tanıttığı kitabında, *hipernesneyi* “insana oranla, uzay zamanda geniş ölçekli yayılmış” (s. 1) nesnelere olarak tanımlayan Morton’un üslubu ekolojik aktivizm seviyesinde. Ancak yine de “başımızın üzerine yağmur yağmaya başladığında, ne olduğu ile ilgili hiçbir fikrimiz yoktur” (Morton, 2013, s. 100) diye eklemeyi ihmal etmez. Bu, bir bakıma, posthümanizmin kendi varlığını üzerlerine inşa ettiği, doğa ve dünya olgularının reddi anlamına gelir. Bu olumsuz bir eleştiri değil; aksine, bu sınıflandırmanın hiçbir zaman insan tekelinde olmadığı gösterilmesidir.

Buradan, mesela, iklim krizinin reddedildiği anlaşılmalıdır. Sadece insanın, insanlaştırma yeteneğinin her yere sirayet edip kirlettiği gösteriliyor. Zaman algısı yalnızca binlerce yıl için sınırlı olan insan ırkı yüz bin ya da bir milyon sene sonraki izlerini değerlendirmeye al(a)mayacak kadar ben-merkezci. Örneğin, Antroposen’in resmi olarak kabul edilmesi için kaya katmanında insan kaynaklı karbon ya da nükleer kalıntıların izleri araştırılacak. Ancak henüz birkaç yüz yıl (başka bir bakış açısıyla birkaç yüz bin yıl) önceki insan etkilerinin görüleceği halihazırda beklenen bir şey. Halen devam eden bir sürecin nasıl bir yöne evrileceği bilinmeden sonuç çıkarmak doğru bir yöntem olmasa gerek. Mesela, Parikka (2015) atık metaller yerine medyayı dünyanın derin ekolojik zamanını etkileyen etmen olduğunu şimdiden ön görüyor. Ziolkowski (2016) jeolojik zamanı belirlemede kullanılan radiokarbon izotopunun “zamanla bozunuma uğra[dığını] [...] sonuçta sadece 50,000 yaşından daha genç maddelerde bulun[duğunu]” (s. 37) söylüyor. Sonuçta, elli binden daha uzun bir süre sonra – mesela bir milyon yıl sonra – hiçbir jeolojik izimiz kalmayacak. Aynısı, nükleer kalıntılar için de geçerli. Plütonyum-239’un yarı ömrü kabaca sadece 24,000 yıl. Jeolojik zaman skalasında neredeyse hiçbir yer işgal etmeyecek olan insana göre yeni bir çağın başladığını söyleyebilmek için “başka insan izleri [...] gerekli” (Ziolkowski, 2016, s. 38). Chakrabarty (2009, 2016), hem Ziolkowski’ye cevaben yazdığı yazıda bu durumun tamamen doğru olduğunu itiraf ediyor; hem de *Four Theses* isimli çalışmasında küresel ısınma ve benzeri günümüz sorunları ile ilgili bilgisinin alandaki “bilim adamlarının ve konu hakkında bilgi sahibi diğer yazarların genel okuyucu için yazdıklarından” (s. 198) geldiğini söylüyor. Her iki yerde de konuştuğu ‘*arkadaşlar*’ına referans verip “bilim adamı olmadığım için [konu hakkında] temel varsayımlarda bulunuyorum” (s. 200) der. Benzer dolaylı itiraf, terimin resmi kabulü için çalışan ve aynı zamanda Antroposen Çalışma Grubu (AWG) başkanı Zalasiewicz tarafından da dillendiriliyor. İnsan üretimi materyalin kütesinin yaklaşık 30 trilyon ton olduğunu hesaplayan Zalasiewicz ve ark. (2017) başka bir yerdeki röportajında henüz insan üretimi “yüzbinlerce ton betonun, değiştirilmiş çökelti tabakalarının, barajların ve başka diğer şeylerin dikey, stratigrafik anlamda ne ifade ettiğini belirlemedik” (Westcott, 2015) diyor. Lyell’in çalışmalarından ilhamla oluşturulan ‘günümüz, geçmişin anahtarıdır’ düsturunu henüz gerçekleşmemiş geleceğe uyarlamaya çalışmak çözüm değil de yarı-bilimsel spekülasyon yapmak demektir. Çalışması “genel sebeplerin bir araya gelmesi” olarak özetlenen Lyell “yeryüzü üzerindeki geçmiş değişimleri şu an devam etmekte olan sebeplere nazaran açıklamaya” (Secord, 1997, s. xvi) çalışır. Görüldüğü gibi burada, *şu an devam eden* etmenlerin bağlamından çıkarılması söz konusu. Ozon tabakasındaki delik, buzulların erimesi, karbon emisyonu, kurşun birikimi vs. etmenler günümüzde gözlemediğimiz çevresel sorunlar Lyell’in yavaş, aşamalı, kıyamet senaryosu içermeyen bakış açısı insanın kendini tarihsel eyleyici ilan etme psikolojisi ile çelişir. Bunu bir bakıma insanı evrenin merkezindeki ayrıcalıklı konumundan eden Kopernik Devrimi’nden bir ölçüm hareketi olarak yorumlamak da mümkün. Bunu insan beyninin evrimsel olarak çevresindeki insan dışı, belirsiz

uyarıcıları insansı şekillere, çoğunlukla insan yüzüne benzeterek algılamaya çalışmasına benzetebiliriz. Doğa-zamanın bizi çarkları arasında yavaş yavaş sindirmesi karşısında, tek-tanrılı dinlerdeki kıyamet anlatıları varoluşa görkemli bir çıkış ile veda etme, doğa-tarihine ismimizi altın harflerle yazdırma çabamıza karşılık geliyor. Bu, iklim krizinin geri dönülemez tehlikeli boyutlara ulaştığı gerçeğini yok saymak anlamına gelmez. Buradaki sorun, posthümanizmin, postmodernizmin kıyafet değiştirmiş hale bürünmesinde yatıyor.

### Beden ve bilinç problemi

Posthümanist söylemin başa çıkmada problem yaşadığı ikinci sorun posthümanist varoluşta beden problemidir. Antroposen kavramı ile öne sürülen, doğanın yıkıcı gücü karşısında insan olma durumu, bedene sahip insan organizmasının sınırlarının çizilmesi ile yoluna devam eder. Temelde beden söylemini Haraway'in *siborg* teorisi üzerine inşa eden posthümanizmde bu yöntem kendinden çok feminist söylemin işine yarıyor. Bu yönelimden kaynaklı cinsiyetsiz beden, sınıfsız toplum, türsüz tekellik, tarafsız söylem, bedensiz organizma gibi ifadelerdeki bariz anlamsal çelişkileri bir kenara bıraktığımızda bile insan ile insan-olmayan arasındaki belli belirsiz çizgi yeniden vurgulanır hale geliyor. Çünkü, Ferrando'nun (2019) da belirttiği gibi "insan-dışının ötekiliğinin tanınması, insanın ötekiliğinin tanınmasıyla başlar" (s. 2). Öteki ise daima tür, cinsiyet, ırk, yaş, maddesellik gibi özelliklerin çizdiği sınırlar içinde okunmuş ve tartışılmıştır. Ancak posthümanist söylemde bu döngüden çıkış yok gibidir. Öyle ki tüm beden politikaları melez veya sanal bedenler üzerine kurulur. Hayvan-makine sentezi organizma ya da bilinç-makine birleşimi sanal beden, ötekinden hiçbir nitelik almayarak hala insansı benlik ve bilinç sınırları içerisinde hareket etmeye devam eder. Posthümanizm, "insanlığın çoklu evrenler içerisinde yeniden konumlandırılması" (Ferrando, 2015, s. 220) olarak tarif edilirken insan olma durumu sorgulanır ama temelde insan söyleminin sınırlarının terk edilmediği de görülür. Örneğin, biyolojik insanın, teknoloji ve alet kullanımı ile simbiyotik ilişki kurması sonucu oluşan melez organizma; doğa/kültür ayrımını doğa lehine ortadan kaldırdığı iddia edilse de aslında olan, beden her okumada kültürel yeniden inşasıdır. Çünkü teknoloji, insanı yerinden eden bir eyleyici değil; onu geliştiren uzantısı olarak okunur. Bedenin, kültür; teknolojinin, doğa olarak kabul edildiği bir yanlış okuma geliştirilir. Beden arzulayan yapay zekâ, yüz sahibi olmak isteyen robot, bitki veya hayvan besleyen *siborg* anlatıları bunun en bariz örneklerindedir. Örneğin, Ferrando'ya (2015) göre benliğin yerinden edilmesi "sanal bedenler ve dijital kimlikler" (s. 213) ile eş anlama gelmektedir. Hayles'in posthümanist düşüncesindeki insan-teknoloji simbiyozu (2008) ile bedensiz ama bilinçli makineler (2005) fikrindeki çelişkiyi açıkça görebiliyoruz. Burada Hayles'in yaptığı şey bilgisayarlı hesaplama ile insansı bilinç arasında paralellikler kurmak. Zira "hesaplamayı; teknoloji, ontoloji ve kültürel bir ikon" (Hayles, 2005, s. 4) olarak görmek, bilincin karbon temelli biyolojik temelden sentetik temele aktararak insanı sorgulamaya tutmaktır ama kesinlikle insanı yerinden etmez. Aksine daha da sağlamlaştırır. Çünkü insan sonrası söylemde, fiziksel ya da değil, beden bir bakıma bilincin ön şartı kabul edilir. Böylece, biyolojik sınırlamalarından, kültürel tanımlamalardan ve verili sınıflandırmalardan kurtarılmış insanın daha bilinçli hale geldiği varsayılır. Ancak bu yeni insansı robotik oluş ile geleneksel insan olma durumu arasındaki "fark, varoluşun evrimsel niteliği" (Ferrando, 2019, s. 113) haline gelir. Yani posthümanist her bir varoluş olasılığı biyolojik evrim sonucu ortaya çıkan özellikleri gösterecektir. Bu durumda, şu soruyu sormadan edemiyoruz: neden melez, mekanik veya sanal benlikler, teknolojik devrimden veya iklim krizinden sonra başlatılıyor. Haraway, insanın biyolojik ve mekanik doğasına atıfta bulunarak *siborg* oluşu insanlığın başlangıcına dek götürür ancak yüksek teknoloji kültürünün, sınırları sorgulamamıza imkân sağladığını ima eder. Şu hâlde, Aydınlanma, Sanayi Devrimi, modernleşme, dini ritüeller, modernleşme öncesi kültürel pratikleri posthümanist ontolojiye adapte etmemiz imkânsız hale geliyor. Buradan, günümüz posthümanist kültürel

sorgulamaların ontolojik değil de eylemsel olduğu sonucunu çıkarırız. Dolayısıyla, yukarıda bahsi geçen düşünürlerde insan sorgulamalarının kategorik olarak değil de cinsiyet, ırk, emek, bilinç gibi konulara mecburen dokunduğu için yapıldığı izlenimini ediniyoruz. Sonuç olarak, posthümanist bilinç ve beden sorgulamalarının daima kültür lehine çalıştığı sonucuna ulaşırız. Çünkü her durumda anatomik insan doğası vurgulanır hale gelir.<sup>6</sup>

Posthümanizmin beden politikası ile ilgili diğer bir yanlığı genelde yeni materyalist söylem ile ilişkilendirilen *hayatiyet*<sup>7</sup> olgusudur. Yukarıda bahsedildiği üzere maddeye eyleycilik vermenin insan sınırlarını aşmadığı görülüyor olmalı ki söylem, bu sefer maddeye hayatiyet bahşederek yeniden karşımıza çıkıyor. Her şeyin diğer şeylerle bağlantılı olduğu, sosyal pratiklerin, iklimin, insan duygularının ve atom altı parçacıkların birbirlerine nazaran tanımlandığı süreç, akış ve ilişki ontolojilerinin tekil maddesel bulunuşu açıklayamadığı bir ortamda maddenin ontolojik duruşunu değiştirmek ne kadar değerli olsa da insan-dünya sentezine en yaklaşan posthümanist yönelim olarak kabul edilebilecek potansiyele sahip yeni materyalizm de benzer sorunları çözmede eksik kalıyor. Posthümanizmin başar(a)madığı insan ve diğer şeyleri aynı ontolojik düzlemde okuma eylemini maddeye yarı-eyleycilik vererek yapmasına rağmen yine süreç ve akış ontolojilerinin ağına düşüyor. Mesela, Jane Bennett (2010) *Vibrant Matter* isimli kitabında maddenin *sebepsiz-sonuçsuz* doğasını “materyal oluşumun canlı güçleri” (s. vii) olarak nitelerken maden, metal, asit, gıda, çöp gibi şeylerin “yarı eyleyenler” (s. viii) olarak hayatiyet olgusuna katkıda bulunduğunu belirtir. Tabi burada Bennett’in hayatiyetten kastettiğinin insansı yaşama biçimi olmadığını, organik veya inorganik tüm şeylerin aynı bulunuş içinde olduğunu kastettiğini görmezden gelmek doğru olmayacaktır. Posthümanist yönelimlerin klasik hatasına düşüp insan ve diğer şeyler zıtlığından yola çıkıp insansı bakış açısında karar kılmaması ve doğrudan canlı olmayan şeylerden incelemesine başlaması kayda değer. Buradaki sorun, Bennett’in tüm indirgemeci düşünürler gibi maddeyi önce bileşenlerine ayırıp sonra da etkileşim kurma potansiyellerini belirleyip açıklama yapması. İlki doğru kabul edilebilir. Şeyler, bileşenleri ile bir etki içinde olmadan da var olabilir. Ancak, ikincisinde Manuel de Landa’nın *öbekleşme* kuramına selam çakararak, “doğrusal olmayan öbekleşmelerde, ‘etkiler’ hem ‘sebepleri’ni çağırıştırır hem de onlardan ayrılır; öyle ki, herhangi bir etkenin [...] veya etken grubunun [...] etkisi ilk bakışta algılanamaz” (Bennett, 2010, s. 42) der. Örneğin, çeşitli gıdalardan aldığımız Omega-3’ün zihinsel kapasitelerimizde, duygularımızda ya da başka şeylerde birtakım etkilerde bulunması ya da farklı kişilerde farklı oranlarda etki etmesi ya da etmemesi, onu yeme eylemindeki insan için ya da başka bir etkileşim içinde olduğu başka bir etmen için canlı, aktif, hareketli bir eyleyen yapar. Böylece, insan ya da herhangi bir şey, eyleyenlerin şu veya bu şekilde etkileşime girdiği öbekler haline gelir. Bu durumda, (tüm şeyler) insan hem diğer şeylerin hem de Omega-3 yağ asidi *yarı eyleyeninin* öbekleşmesidir. Buradaki sorun, Bennett’in tekil şeylerin varlığını reddetmesi ve şeyleri, organik veya inorganik etmenler bütünü olarak kabul etmesinde yatar. Şöyle ki, ‘*tek-madde enerjisi*’ni teorisinin doğması olarak kabul ettikten sonra, oluşturduğu “çoklu evrenler[in], sürekli hareket halinde olan heterojen aktivitelere aşıldığı[m]” (Bennett, 2010, s. 122) belirtir. Görüldüğü gibi, maddesel bulunuş; öbekleşme eylemi ile yatay ontolojide aynı seviyede buluşsa da tekil madde varoluşun ne olduğu tam açıklanmıyor. Örneğin, Omega-3 ve diğer şeylerin heterojen yapısı ile oluşan insan ile diğer şeyler arasındaki maddesel etkileşimin doğasının ne olduğunu bilemiyoruz. Eğer dünya, bütüncül, tekil bir bulunuş ise küresel ısınma, karbondioksit, çöp dağları, nükleer savaşları yaratan insan da bu öbeğin bir parçası. Bu durumda tüm dünya hareketsiz, tepkisiz, oluşsuz bir madde haline gelecektir. Ancak dünya hem madde olduğu gibi hem de hala

<sup>6</sup> Buraya kadarki tartışmadan posthümanizmin, transhümanizm ile karıştırıldığı ya da aynı anlamda kullanıldığı anlaşılmamalıdır. Söylenmek istenen, tüm yönelimlerde beden sorusu tartışmaya açılırken beden maddeselliğinden çok insansı çağrışımlarına odaklanıldığıdır.

<sup>7</sup> *vitality*

anlayamadığımız başka bir şey: evrim, entropi, jeolojik devirler, yer çekimi gibi fizik kanunlarının sürekli bir çekişme halinde olduğu bir arena. Ama aynı zamanda, içindeki insan, hayvan ve maddeden bağımsız değişik bir bulunuş. Aynısı tüm şeyler için geçerli. Şu hâlde, posthümanizm olgusu da insanı ve diğer şeyleri yarı da olsa hala eyleyen olarak gördüğü sürece akış ve süreç yanılmasından kurtulamayacaktır. Tek madde enerjisi'nden yayılan sürekli hareket halinde olan heterojen aktiviteler, Barad'ın düşüncesinde olduğu gibi, şeylerin tekil bulunuşunu açıklamadığından ve saf indirgemeci yönelimlerinden dolayı yalnızca söylemsel yapı-söküme müsait hale geliyor.

Bu eleştirilerden posthümanist yönelimlerin asli niyetinin reddedildiği ya da hafife alındığı anlamı çıkmaz. Aksine yönelimi hangi yöne evrileceği belli olmayan henüz olgunlaşmamış bilimsel verileri kültürel yapı-söküme tabi tutması, karmaşık gelişimi, durumsal yönelimlerini doğru kavramsallaştırma altında toplamak hedefleniyor. Ki bu amaç, Kartezyen ikiliği yerinden etmek yerine onun gizil yeniden inşası olarak karşımıza çıkıyor. Posthümanizmler, her disiplinden alınan bazı noktaları birleştirerek her şeyin yeni bir teorisi olma hedefini çelişkilerden arınmış bir kavramsallaştırmaya yönelmeli. Görüldüğü gibi posthümanist yönelimlerin üzerine kurulu olduğu materyalist yorumlar idealist yöntemi benimseyip insan-dünya ilişkisini merkeze aldıkları için kısır döngü içine giriyorlar. Levi Bryant'ın (2014) da belirttiği gibi “[m]ateryalizm, materyal olmayan her şeyi kapsayan teknik bir terim haline geldi. Materyalizm, bir şeyin tarihsel, sosyal yapılandırılmış, kültürel uygulamaları içeren koşullu olduğu anlamına geldi. [...] Materyalizmin, neresinde materyalizm bulunduğunu merak ediyoruz” (s. 2). Harman'ın (2018, 2020a) işaret ettiği gibi şeyleri atomaltı maddeye indirgeyip *aşığı doğru* kazıyarak ve etkileri, fonksiyonları ve işlevine göre yorumlayıp *yukarı doğru kazıyarak* sınırlamak<sup>8</sup>, bizi şeylerin gerçek niteliğinden uzaklaştırır. Bu durumda yapılacak ilk şey problemin sınırlarının doğru çizilip terminolojik karmaşadan kurtulmak. Bu önemli bir adım çünkü hala etrafımızdaki dünyayı dil, söylem, anlatı ve kültür gibi olgularla görme ön yargılarıyla donatıldığımız için her türlü adlandırmanın içinin boşaltılması riski ile karşı karşıyayız. *Post-posthümanizm, postantroposen, feminist antroposen, anthrobscene, ahumanizm, antihümanizm* ve farklı adlarda daha nice birbirlerinin söylemlerini yapı-söküme tabi tutmakla meşguller. Burada benim önerim, Grusin'den ilhamla, insan sorgulaması yapan tüm yönelimleri insan-dışı<sup>9</sup> şemsiyesi altında toplamak. Grusin (2015), insan-dışı'nın; insan ile başlayıp yine insanı başka bir formda hayal eden posthümanist teorilerden farklı olduğunu iddia ederken aralarında kesin bir çizgi çizemeyeceğimiz kadar da geçirgenlik olduğunu eklemeyi ihmal etmez. Zira, ne de olsa amaç birlikteliği içerisindedir. Ancak, insan-dışı kavramı insan ve insan-olmayanın her zaman eşit olduğu dogmasından yola çıkarak yapar. Öyle ki, “insan; insan-olmayanla arasındaki türdeşlik ile tanımlanır yalnızca” (Grusin, 2015, s. x). İnsanın olmadığı bir yönelime isim verirken ‘insan’ kelimesini kullanmak yukarıda işaret edilen ön yargılardan birine en azından kelime düzeyinde de olsa düşmek anlamına geldiği görülüyor. Ancak, Bennett'in (2010) ifade ettiği gibi bazen bir parça *insanlaştırma*<sup>10</sup> gerekli olabilir çünkü o, “ilginç bir şekilde, insan-merkezciliğin aleyhine çalışır” (s. 120).

## İnsan-dışı nesnelere

Bu süreçte, *eyleme, hayatiyet* ve *sosyal olgular* gibi insani nitelikleri insan-olmayan şeylere de atfeden materyalist yönelimlerin içinde bulunduğu bu durumun isimlendirilmesi, insan-olmayanın ontolojik tanımının yapılması gerek. Bunun için daha önce insansı söylem ile kirletilmemiş bir olgu en doğrusu olacaktır. Çünkü dil, dokunduğu her şeyi etkiliyor, sınırlandırıyor, sınıflandırıyor ve yerinden ediyor.

<sup>8</sup> *Undermining* ve *overmining*. Harman'ın kitabı Türkçe'ye çevrilmeden önce yazdığım başka bir yazıda, bu iki terimi kasti olarak, biraz da kelime oyunu yaparak değersizleştirme – aşırı değerlendirme olarak kullanmışım. Kitap şu an Türkçe 'de olduğu için burada bu çevirilerini kullanıyorum.

<sup>9</sup> *nonhumanism*

<sup>10</sup> *anthropomorphize*



Eyleycilik, görecelik, içten-etkime, melez, eylem, *siborg*, öbeksleşme gibi tanımlamaların işaret ettiği insansı özelliklerin yerine daha nesnel, (henüz) kirletilmemiş ve anlamsal olarak herhangi bir tarafa meyletmeyen *nesne* terimi en uygun aday gibi duruyor. Buradan insan-dışı söyleminin bayrak taşıyıcılığını yapacak felsefenin ise genelde spekülatif realizm, özelde ise Nesne-Yönelimli-Ontoloji (NYO) olduğunu belirtmek gerek.<sup>11</sup> Çünkü, insan-dünya ilişkisinde insanın yerini en radikal sorgulamaya tabi tutan yönelim olarak karşımıza çıkıyor. Meillassoux'nun; modern felsefenin insan ve diğerleri tavrını eleştirmek için icat ettiği *korelasyonizm* (bağdaşım) ilkesine savaş açan NYO'ya göre insansız doğa, doğasız insan ön yargısını aşmadan ilerleme kaydedemeyiz. İkisini melez bir bulunuş içinde hayal etmek doğal olarak her şeye insansı bakış açısı getirmek olacaktır. Tarihsel koşullar felsefenin odak noktasını her zaman değişik yönere çeker ve böylece geçmişte düşün hayatı için büyük önem arz eden konular bugün bambaşka şekillerde ele alınır. Geçmişteki hayvan sorusu ya da yaratıcı sorgulamaları günümüz bakış açısıyla nasıl dogmatik ise bugünkülerin de aynı oranda dogmatik olduğunu peşinen kabul etmemiz gerek. Şu an bir felakete doğru giden iklim krizi içinde olmasaydık insanın sonrasını konuşuyor olmayacaktık. Şu hâlde, tüm oluşu aynı düzlemde yorumlamak isteyen *düz ontoloji*<sup>12</sup> kavramı karşımıza çıkar. Tüm şeyleri aynı düzlemde var olan farklı nitelikteki nesnelere bakarak gören bu tavır, tam manasıyla radikal, anarşist bir duruştur. Çünkü yukarıda bahsedilen nesnelere önem derecelerine göre farklı düzeyde bulunuş atfeden fikirlerin aksine burada “başlangıçta tüm nesnelere aynı şekilde ele alan bir ontoloji[k]” (Harman, 2020a, s. 63) durum yaratılır. Harman'a göre tüm nesnelere canlı, cansız, hayali, aklımıza gelen her şeydir: “Sherlock Holmes, gerçek insanlar ve hayvanlar, halüsinasyonlar” (Harman, 2020a, s. 63), ve “plastik, petrol rafinerisi, hibrid mısır ve savaş gemileri” (Harman, 2020b, s. 313). Buradaki önemli nokta NYO'nun ilk baştan “neyin gerçek olup neyin olmadığına dair ön yargılarımıza teslim olmamamız” (Harman, 2020a, s. 63) gerektiğine vurgu yapmasıdır. Burada bu yönelimin en kilit noktasına geliriz: felsefenin bize “çeşitli şey türleri arasındaki farkları” anlatmasından önce “her şeye ait özellikleri” (Harman, 2020a, s. 63) belirlemesi daha önceliklidir. Pekâlâ biri çıkıp Sherlock Holmes'ün en az Antroposen kadar gerçek olduğunu iddia edebilir. Yani, kesinliği sorguya açık jeolojik bir teori veya indirgemeci beden pratiği okuması; en az iklim krizinin insan ile olan bağlantısı kadar insan ile ilişkilidir. Burada, kriz durumunun göreceli doğasına işaret ediliyor. Bu pencereden baktığımızda, insanlığın var oluşundan bu yana zaten insan-sonrası durumun içinde olduğumuz sonucunu çıkarabiliriz. Sherlock Holmes'ün; Barad'ın işaret ettiği Bohr deneylerinden, Bennet'in çöp dağlarından, Hayles'in bedensiz bilincinden ya da Latour'cu doğa-kültür melez ağlarından farkı ortaya konulması güç bir sorun teşkil eder. Burada, kültürel bir imgenin de en az maddeler kadar gerçek niteliklerinin olabileceği durumu vurgulanır. İnsan-Omega-3 ilişkisi ile insan-Sherlock Holmes ya da Omega-3-Sherlock Holmes ilişkisinin temelde aynı düzlemde hareket ettiği gözlemlenir hale gelir. Posthümanist söylem ise tüm bu insan dışı ilişki ağlarını terazinin diğer kefesine yalnız insan bilincini koyarak yapar. Dolayısıyla tüm şeyler içten-etkimelerini insana göre yapar hale gelir. Sherlock Holmes, ne Doyle'un sayfalar üzerine yazdığı bir yazı ne de hayranlık duyduğumuz bir dedektiftir. O ne aşağı doğru kazıyla kendini oluşturan etmenlere indirgenemeyen ne de yukarı yönlü kazıyla günümüzde oluşturduğu ilişki ağlarıyla tanımlanamayan insan düşüncesinde ve algısından tamamen çekilmiş kendinden nesnedir. Çünkü, “aşağı yönlü kazı, oluşu; yukarı yönlü kazı, değişimi açıklayamaz” (Harman, 2020b, s. 124). Düşünce ve madde, sadece görünen niteliklere, ilişkilere, devinimlere, ağlara, süreç ve akışlara atıfta bulunur; ama bunlar geçici, değişken ve göreceli vasıflardır. Ancak nesnelere, diğer nesnelere yalnızca *duyusal nitelikleri* aracılığıyla ilişkiye girdiğinden gerçeklikleri

<sup>11</sup> Posthümanist yönelimler genellemeci tavrılarından dolayı hatalı olarak spekülatif realizm ve NYO düşüncesini de posthümanizm başlığı altında kabul ediyorlar. Her ne kadar bu alana olan sempaticlerini ve posthümanizmle olan yakın ilişkilerini sayısız defa belirtseler de bariz bir şekilde posthümanizmin materyalist damarından ayrıldıklarını belirtiyorlar. Bununla ilgili Harman'ın tüm yazılarına özellikle 2011a ve 2015 makaleleri ile Bennett'in kitap kritiğini yaptığı makaleye (Harman, 2011b), Bennett'in (2012) savunması ve Harman'ın karşı cevabını (2016a) içeren tartışmalara bakılabilir.

<sup>12</sup> Flat Ontology

ve gerçek nitelikleri asla bozunuma uğramaz. Çekiç kırıldığında, ağacı yaktığımızda, yağmur damlası yüzümüze düştüğünde, bu nesnelere farkına varırız; ancak, çekicinin ya da ağacın gerçek nitelikleri kırılması ve yanması değil. Çekicinin kırılabilir bir niteliği olduğunu yalnızca kırılınca anlarız. Başka bir ifadeyle çekici, çivi için; ağaç, kuşlar için farklı niteliklere haizdir. Birini diğerinden üstün kabul etmek, onun her şeyden çekilmiş gerçek niteliğinin varlığına engel teşkil eder. Bu durumda insan doğanın anlam veren elemanı olmaktan çıkar.

Ontolojik tutumlar genelde etik ve politik aktivizm gerektiren durumlara kayıtsızdırlar. Aynı şekilde, NYO da her ne kadar bulunuşu çok tutarlı bir şekilde açıklasa da günümüz sorunları için çok fazla fikir beyanında bulunmaz. Nesnelere sürekli yabancı (Bogost, 2012), garip (Morton, 2011) ve acayip (Harman, 2016b) olarak nitelendiren NYO düşünürleri sürekli bozup inşa etmiyorlar gibi göründükleri için kolaycılığa kaçmakla suçlanabilir. Hali hazırda bol miktarda eleştirisi yapılıyor. Sınırlı bir grup tarafından icra edilmesi (Norris, 2013), felsefi silsileyi takip etmemesi (Zahavi, 2016), ve tamamıyla erkekler tarafından icra edilmesi (MacCormack, 2020; van der Tuin, 2014) gibi yönlerden tartışılıyor. Bunlara yüzeysel bir bakış bile sistemin doğru yolda olduğunun göstergesi. Ancak sorunun çözümünde daha etkili yol almanın temel taşlarını döşedikleri görülebilir. Posthümanist yönelimlerin benimsediği söylemi sorun olarak aldığımızda karşımıza çıkan politik duruşun da tanımlanması gerekir. İnsanın çevresine uyguladığı yıkıcı faaliyetlerin dönüp dolaşıp kendini vurması sonucunda nasıl insan kalmaya devam edileceği sorunsalı radikal bir tavır gerektirir. Bu radikal nesne felsefesinin bu sorun karşısında insandan beklediği hareket insanın hiçbir şey yapmaması. Zaten NYO'nun önerdiği de yeni bir bilgi türü değil, bir *karşı-metot* (Harman, 2012, s. 200). Çünkü altıncı kitlesel yok oluşa doğru ilerlerken yapmamız gereken bir eylem değil bir bakış açısı değişikliği. Nükleer atıklar, kalem pil, kurgusal karakterler ve insanın yatay demokrasisinde kültürel birikimimiz ozon deliğinden daha belirgin değil. Var olmamız da yok olmamız da ister yavaş etmenlerin birleşimi ister evrimsel bir sıçramayla olsun büyük resimde bir şey ifade etmiyor. İnsansı bakış açısı bizi öyle etkisi altına almış ki Lyotard (2000) gibi dünya kıyametinden sonra yok olacak madde ve maddesel beden olmadan insan düşüncesinin mümkünliğini ispatlamak için kendi suretimizde makineler yapıp zihinlerimizi onlara aktardığımızı hayal ediyoruz. Morton (2014) bu durumu insanda “kaygıyı ortadan kaldırıp sonraki öğünün nereden geldiğini” (s. 8) öğrenmeye iten düşünsel bir gizemin varlığına bağlar. Tekil nesnel bulunuş, doğayı ve içindekileri reddetmeyi gerektiriyor. Yine Morton bunu muzipçe bir kelime oyunuyla aşkını ve bütüncül bakış açısını ter yüz ederek “bütün kendini oluşturan parçaların toplamından daha *azdır*” (Morton, 2015, s. 2) şeklinde ifade eder. Yani bütün ne parçaları ne de etkileşimleri değildir. Somutlaştırmak gerekirse, pandaların soyunun tükenmesi faunamızın genel durumunu çok etkilemez. Ya da içinde biz olmasak da hala bir doğamız olmaya devam edecek. Bu, nesnel insan-dışı görüşünün insanı; iklim krizi, nükleer savaş, türlerin soylarının tüketilmesi, açlık gibi konularda sorumluluktan azade etmesi değil. Aksine, gerçeği insana daha gerçekçi bir şekilde göstermesidir. Yukarıda ifade edildiği gibi yok oluş, kültür içerisinde kaybolmuş varoluş kaygılarını ortaya çıkarır.

İnsansı bakış açısından kaçmak için ironik bir şekilde yine insansı bir mekanizmaya müracaat etmemiz lazım geliyor. O da *estetik* bakış açısı; yukarıda bahsedilen farklı gözle bakma eylemi. Buradaki anlam insani estetik zevkler değil de insanın zevk alma yöntemlerini çağrıştıran bir yöntem. Estetiği, ilk felsefe olarak niteleyen Harman, nesnelere birbiri ile nasıl etkileşim kurduğunu değil de birbirinden nasıl çekildiğine odaklanmamız gerektiğine vurgu yapar. Bahsedildiği gibi şeyler arası etkileşim epistemolojik dipsiz bir kuyuya döndüğü için ilkiyle uğraşmak yerine nesnelere birbiri ile kurdukları *cazibe* mekanizmalarına yoğunlaşmak gerek. Gerçek nesnelere hiçbir zaman düz anlamlarıyla ifade edilemeyeceği için tüketilemez de. Dolayısıyla, gerçek nesne ile iletişimimiz onun duyuşal niteliklerinin insani metaforlara tercümelerini okumakla meydana gelir. Bu ise hiçbir zaman tam ilişki kabul edilmez.

Her ne kadar, bu bağlamda NYO da şeylerin birbirleri ile kurdukları ilişkileri tarif ederken ilişkisel bir ontoloji (dörtlü ilişki) önerse de şeyleri konumlandırmada ilişkiler ağına odaklanmaması yönüyle posthümanist söylemden ayrılır.<sup>13</sup> Şu hâlde, hiç anlaşılamayan dünya nesnesini okurken bir sanat eserine gösterilen ihtimam gösterilmelidir. Eserin önünde durur, onu izler, perspektifimizi değiştirip anlamaya çalışırız. Karşımızdaki Mona Lisa veya Brillo kutuları da olsa fark etmez, var olduğumuz sürece bizim ilgi alanımıza girer. İlkine sakal-bıyık çizip can sıkıntımızı gidermek, diğerine taşınırken öteberimizi istiflemek arkalarındaki ilkel benliğe hiçbir zarar vermez; nesnenin ruhuna değmeden dokunuruz. Morton (2012) “kaşık çorbaya daldığında olan şey kaşıklar hakkında konuştuğumda olan şeyden farklı değil [...] kaşık canlı veya zeki olduğu için değil zeka ve canlılık başka olguların estetik görünüşleri olduğu için” (s. 215) der. Estetik bakış nesneyi bozmadan ona dokunur; ulvi bir empati geliştirir. Görünmeyeni görme, bilinmeyeni bilme arzusu nesnelere arası cazibeyi arttırarak onu olduğu şekliyle anlama arzusuna döner. Bogost (2012) bu radikal empatinin en güzel örneğini verir: “Bir bilgisayar ya da bir mikroişlemci veya şerit kablo olmak nasıl bir şey? [...] ne hissediyorlar? Tam olguları nedir? Yani, şey olmak nasıl bir duygu?” (ss. 9-10). Bogost’un burada şeylerin duygularını insanlaştırdığının farkında olduğu açık bir şekilde görünüyor; ancak, bu tecrübeyi ifade edecek dilden başka mekanizması olmadığını da farkında. Burada olan nesnenin erişilmez doğasını açıklamadan tasdik etmedir. Zaten bu tecrübeyi kelimeye ve sistemlere indirmediği anda insansı bencilliğin pençesine düşer. Açıklama ve anlama girişimleri başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkûm kalıyor Sonunda, “sanayi devrimi dünya ekonomisini öyle uç sınırlara taşır ki ısınan atmosfer ve dehşetli kasırgalar içinde yaşadığımız çevrenin sınırlarını bize artık öğretir. Modernist konut projeleri yaşanmaz ve suç batağı haline gelir; planlı şehirler trafik kabusuna, halk devrimleri kitlesel imha projelerine döner” (Harman, 2018, s. 51).

## Sonuç

MacCormack (2020) manifestosunda insanın tanımlayıcı rolünün artık sona ermesi gerektiğini savunurken posthümanizmin insana sürekli bu imtiyazı değişik şekillerde tekrar bahşetmeye çalıştığını söyler. Bu durum o kadar sıradanlaşmıştır ki insan artık bunun sonuçlarından istese de kurtulamıyor. Çünkü karşılaştırma, pratik fayda, göreceli eşitlik gibi yine insan merkezci yöntemlerden başkasını bilmiyor ya da kullanamıyor. Morton’un da özetlediği gibi artık dünyayı daha bilinçli kirletiyoruz. Peki ama insan-dışının neden hikâye anlatma ihtiyacı olduğu ön yargısını konumlandırma sorunu tekrar baş gösterir. Bu pencereden bakınca doğa-kültür simbiyozu her zaman kültür lehine sonuçlanır. Ne olduklarını ne istediklerini bilmediklerimizin gönüllü tercümanlığına soyunup onların ne dediğini değil de kendi anlamak istediklerimizi tercüme etmek durumunda kalırız. Örneğin, Yapay Zeka Platformu’nun geliştirdiği dil üretici algoritması<sup>14</sup> GPT-3 (2020), The Guardian’a yazdığı makalesinde neden insanlığa karşı bir tehdit olmadığını açıklıyor. Ancak yazının hemen altındaki notta editör, GPT-3’e devamını getirmesi gereken cümleyi verdiklerini ve yazının beş yüz kelimedenden oluşması gerektiğini öğrettiklerini söyler. Editör yapılan işin güzelliğini gizleyemeyecek kadar heyecanlı; ama aynı zamanda, ortaya çıkan sekiz makaleden birini seçtiklerini ve bazı paragrafları çıkarıp eklediklerini itiraf edecek

<sup>13</sup> Yukarıda da belirtildiği gibi buradaki ayrılığın kategorik bir ayrım değil de farklı kavram kullanımı nedeniyle olduğunu belirtmekte fayda var. Zaten bu yazının konusu da temelde bu. Maddeci düşünürlerin maddeyi idealize etmesi sorunu posthümanizmin bir odak sorunu yaşamasına böylece eleştirdiği konuların ağına düşmesine neden oluyor.

<sup>14</sup> Açık Yapay Zekâ platformu şimdiye kadar ki en güçlü yapay zekâ algoritması GPT-3’ün deneme versiyonunu sınırlı sayıda kullanıcının kullanımına açtı. 300 milyar gösterge ve 175 milyar sinaptik parametre kullanılarak eğitilen algoritma şimdilik insan beyni performansını yakalayamasa da cümle tamamlama, kelime anlamını fark etme, dil bilimsel hataları düzeltme, soru cevaplama gibi insan hayatını daha da kolaylaştıracak yeteneklere sahip. GPT-3’ü seleflerinden en ayıran en çarpıcı şey ise öncekilerin aksine belli bir görevi değil de dil ile ilgili kendisine öğretilmeyenler de dahil herhangi bir görevi yapabileme özelliği. Algoritmanın sonraki versiyonlarının en geç on sene içerisinde 100-500 trilyon sinaptik parametreyi işleyebilen insan beyninin kapasitesine ulaşması bekleniyor.

kadar insancıl. İnsanın çevresindekilere kayıtsızlığı da aynı türden kabul edilebilir. İnsan gözüyle baktığımızda yapay ya da değil her şeyin insansı tecrübeyi yaşamak istediğini farz ediyoruz. Bu uğurda kavramların anlamlarından sapmasına bile razı gelebiliyoruz. Bu durumda tek yapılması gereken, insanın insansı düşünme biçimini terk edip hem kendinden hem de diğer nesnelere çekilmiş olduğunu kabul etmektir. Ancak o zaman nesnelere niteliklerini ulvi estetik yansımalar olarak görüp radikal empati geliştirilebilir. Posthümanizmin temel dayanakları olan Antroposen ve beden pratikleri insanın hem sınırsız hem de sınırlı olma niteliklerinin çatıştığı arena haline geldi. Dünya'daki diğer şeylerden yalnızca biri olduğunu kabul edemeyen insan ya Antroposen çağı söylemine sarılıyor ya da beden-bilinç sarmalını göze alıyor. Kendini sınırlayan tarihin dışından haber verme arzusu ancak öldüğünde veya ölümsüz olduğunda gerçekleşir.

### Kaynakça

- Ağın, B. (2017). End of an era: A posthumanist critique of Anthropocentrism. *Journal of Faculty of Letters*, 34(1), 13-25.
- Badmington, N. (2003). Theorizing Posthumanism. *Cultural Critique*, 53(1), 10-27. <https://doi.org/10.1353/cul.2003.0017>
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway : Quantum Physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant matter : A political ecology of things*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822391623>
- Bennett, J. (2012). Systems and things: A response to Graham Harman and Timothy Morton. *New literary history*, 43(2), 225-233.
- Bogost, I. (2012). *Alien phenomenology, or what it's like to be a thing*. University of Minnesota Press. <http://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctttdsq9>
- Bryant, L. R. (2014). *Onto-Cartography: An ontology of machines and media*. Edinburgh University Press.
- Chakrabarty, D. (2009). The Climate of history: Four Theses. *Critical Inquiry*, 35(2), 197-222. <https://doi.org/10.1086/596640>
- Chakrabarty, D. (2016). Whose Anthropocene? A response. *RCC Perspectives*, 2(2), 101-114.
- Crutzen, P. J., ve Stoermer, E. F. (2000). Have we entered the "Anthropocene"? *Global Change Newsletter*.
- Ferrando, F. (2015). The body. İçinde R. Ranisch ve S. L. Sorgner (Eds.), *Post- and transhumanism: An introduction* (ss. 213-226). Peter Lang.
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury Academic.
- Finney, Stanley C. and Lucy E. Edwards. (2016). "The "Anthropocene" Epoch: Scientific Decision or Political Statement." *GSA Today*, 26(3), 2016, pp. 4-10.
- GPT-3. (2020). A robot wrote this entire article. Are you scared yet, human? *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2020/sep/08/robot-wrote-this-article-gpt-3>
- Grusin, R. A. (2015). Introduction. İçinde R. A. Grusin (Ed.), *The Nonhuman Turn* (pp. vii-xxix). University of Minnesota Press.
- Harman, G. (2011a). Realism without Materialism. *SubStance*, 40(2), 52-72. doi:10.1353/sub.2011.0011.
- Harman, G. (2011b). Autonomous objects. *New formations*, 71(71), 125-30.
- Harman, G. (2012). The well-wrought broken hammer: Object-oriented literary criticism. *New Literary History*, 43(2), 183-203. <https://doi.org/10.1353/nlh.2012.0016>

- Harman, G. (2015). Object-oriented ontology. İçinde *The Palgrave handbook of posthumanism in film and television*, (ss. 401-409). Palgrave Macmillan.
- Harman, G. (2016a). Materialism is not the solution. *The Nordic Journal of Aesthetics*, 24(47).
- Harman, G. (2016b). *Immaterialism: Objects and social theory*. Polity Press.
- Harman, G. (2018). *Speculative realism : an introduction*. Polity Press.
- Harman, G. (2020a). *Nesne yönelimli ontoloji: Her şeyin yeni bir teorisi*. Tellekt.
- Harman, G. (2020b). *Skirmishes: With friends, enemies, and neutrals* (e-book ed.). Punctum Books. <https://doi.org/10.21983/P3.0293.1.00>
- Hayles, N. K. (2005). *My mother was a computer: Digital subjects and literary texts*. University of Chicago Press.
- Hayles, N. K. (2008). *How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and and informatics*. University of Chicago Press.
- Hui, Y. (2017). On Cosmotekhnics: For a renewed relation between rechnology and rature in the anthropocene. *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 21(2/3).
- Koertge, N. (Ed.). (1998). *A house built on sand: Exposing postmodernist myths about science*. Oxford University Press.
- Liotard, J. F. (2000). Can thought go on without a body? İçinde N. Badmington (Ed.), *Posthumanism*. Macmillan.
- MacCormack, P. (2020). *The ahuman manifesto: Activism for the end of the Anthropocene*. Bloomsbury Academic.
- Morton, T. (2011). Here comes everything: The promise of Object-Oriented Ontology. *Qui Parle*, 19(2), 163-190. <https://doi.org/10.5250/quiparle.19.2.0163>
- Morton, T. (2012). An object-oriented defense of poetry. *New Literary History*, 43(2), 205-224. <https://doi.org/10.1353/nlh.2012.0018>
- Morton, T. (2013). *Hyperobjects: Philosophy and ecology after the end of the world*. University of Minnesota Press.
- Morton, T. (2014). How I learned to stop worrying and love the term Anthropocene. *Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry*, 1(2), 257-264. <https://doi.org/10.1017/pli.2014.15>
- Morton, T. (2015, 26 June). *How to defeat invisible Gods*. <https://archive.org/details/HowToDefeatInvisibleGods1110159.09AM>
- Moslund, S. P. (2021). Postcolonialism, the Anthropocene, and new nonhuman theory: A postanthropocentric reading of Robinson Crusoe. *ariel: A Review of International English Literature*, 52(2), 1-38.
- Mounk, Y. (2018). What an audacious hoax reveals about academia. *The Atlantic*.
- Norris, C. (2013). Speculative realism: Interim report with just a few caveats. İçinde M. Austin, P. J. Ennis, F. Gironi, T. Gokey, ve R. Jackson (Eds.), *Speculations IV*. Punctum Books.
- Parikka, J. (2015). *The Anthrobscene*. University of Minnesota Press.
- Piñol, A. S. (2018). *Soğuk deri*. Jaguar Kitap.
- Secord, J. (1997). Introduction. İçinde *Carles Lyell's Principles of Geology*. Penguin Books Limited.
- Sokal, A., ve Bricmont, J. (1999). *Imposturas intelectuales*.
- van der Tuin, I. (2014). Diffraction as a methodology for feminist Onto-epistemology: On encountering Chantal Chawaf and posthuman interpellation. *Parallax*, 20(3), 231-244. <https://doi.org/10.1080/13534645.2014.927631>
- Weinberg, S. (1996). Sokal's Hoax. *New York Review of Books*, 13, 11-15.

- Welsch, W. (2017). Postmodernism, posthumanism, evolutionary anthropology. *Journal of Posthuman Studies*, 1(1), 75-86. <https://doi.org/10.5325/jpoststud.1.1.0075>
- Westcott, J. (2015). Written in stone : In the race for geology's highest accolade – a 'golden spike' – do advocates of the Anthropocene sell their ideas short? *Aeon*. <https://aeon.co/essays/is-rushing-to-declare-the-anthropocene-also-human-error>
- Zahavi, D. (2016). The end of what? Phenomenology vs. speculative realism. *International Journal of Philosophical Studies*, 24(3), 289-309. <https://doi.org/10.1080/09672559.2016.1175101>
- Zalasiewicz, J. A., Williams, M., Waters, C. N., Barnosky, A. D., Palmesino, J., Rönnskog, A.-S., Edgeworth, M., Neal, C., Cearreta, A., Ellis, E. C., Grinevald, J., Haff, P., Ivar do Sul, J. A., Jeandel, C., Leinfelder, R., McNeill, J. R., Odada, E., Oreskes, N., Price, S., Revkin, A. C., Steffen, W., Summerhayes, C., Vidas, D., Wing, S. L., ve Wolfe, A. P. (2017). Scale and diversity of the physical technosphere: A geological perspective. *The Anthropocene Review*, 4, 22 - 29.
- Ziolkowski, L. A. (2016). The geologic challenge of the Anthropocene. *RCC Perspectives*, 2(2), 35-40.