



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

**POSTHÜMANİST ÖZNELLİK ANLAYIŞININ DİL VE ANLAM
MESELESİNDEKİ YANKISI**

Arif Volkan AYDIN

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2023

POSTHÜMANİST ÖZNELLİK ANLAYIŞININ DİL VE ANLAM MESELESİNDEKİ
YANKISI

Arif Volkan AYDIN

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2023

KABUL VE ONAY

Arif Volkan Aydın tarafından hazırlanan "Posthümanist Öznellik Anlayışının Dil ve Anlam Meselesindeki Yankısı" başlıklı bu çalışma, 14.09.2023 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Başkan)

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Danışman)

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Üye)

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Üye)

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof.Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

...../...../.....

Arif Volkan AYDIN

¹ “Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”

- (1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.
- (2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internette paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.
- (3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında zgn olduğunu, **Prof. Dr. Nazile Kalaycı** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Arif Volkan AYDIN

TEŞEKKÜR

Danışmanım Sayın Prof. Dr. Nazile Kalaycı'ya, bu çalışmayı yürüttüğümüz süreçte bana gösterdiği destek ve anlayışı için içten teşekkürlerimi sunarım. Yalnızca mesleki açıdan örnek alınası bir insan olmakla kalmayıp insani olarak da öğrencisinin yanında olduğunu hissettirmesiyle, bu çalışmanın nihayete erdirilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Sayın Hocalarım Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz ve Dr. Öğr. Üyesi Gülben Salman'a eleştirileri ve verdikleri tavsiyeler için teşekkür ederim.

Felsefe öğrenimimde katkısı olan, verdikleri dersler, ortaya koydukları metinler, yaptıkları sunumlar ve konuşmalar ile kendimi ve dünyayı anlama merakımı besleyen tüm hocalarıma da teşekkürlerimi sunuyorum.

ÖZET

AYDIN, Arif Volkan. *Posthümanist Öznellik Anlayışının Dil ve Anlam Meselesindeki Yankısı*, Yüksek Lisans, Ankara, 2023.

Rosi Braidotti, hümanizm geleneğinin merkezindeki otonom akıl varlığı olarak insan kavrayışının, günümüz insanını tanımlamak için kullanılamayacağını iddia eder. İnsan sonrası tutum, etkin özne ile edilgen nesne arasındaki düalist ontolojik ayrımın ve öznenin diğerlerine olan hiyerarşik üstünlüğünün yerine; yaşayan, kendi kendini düzenleyen canlı bir madde ve kendi öznelliğini diğerleri ile kurduğu ilişkilerin dolanıklığında bulan bir özne anlayışı koymayı hedeflemektedir. Bu tutum, Spinozacı monist bir ontolojik anlayışla, insan ve insan olmayan-ötekileri dikey değil yatay bir ontolojik düzlemde ele almakla mümkün olur. Ben-olmayan-ötekine duyulan nefretin ve uygulanan şiddetin dünyayı politik, jeolojik, ekolojik olarak sürüklediği problemlerin kritiğini yapan posthümanizm, bizlere “fark”ın olumlandığı yeni bir bakış açısı sunmaktadır.

Eleştirel posthümanizmin karşısında durduğu düalist ontolojinin ikili doğası, dil felsefesinde de anlamın sabit özü ve onun kullanımındaki fenomenal farklılıkları meselesinde kendini göstermektedir. Anlamın sabit doğasını reddederek onun kullanımda ortaya çıkışını, “dil oyunu”nun kurallarına bağlılığını, bir anlamda “göçebeliğini” ve “ilişkiselliğini” vurgulayan Wittgenstein’in ikinci dönem felsefesi ile insan sonrası çoğulcu özne anlayışı arasında paralellikler olduğu görülebilir. Bu çalışmada, posthümanizmin alternatif ontolojisi ve öznellik temsili irdelenmiş; bu temsilin “anlam” meselesiyle ilgisi gösterilerek, çok katmanlı insan sonrası özne anlayışına dil felsefesi perspektifinden teorik bir katkı sunmak amaçlanmıştır.

Anahtar Sözcükler

İnsan Sonrası, İnsan Sonrası Öznellik, İlişkisellik, Felsefi Soruşturmalar, Dil Oyunları

ABSTRACT

AYDIN, Arif Volkan. *The Echo of Posthumanist Understanding of Subjectivity on the Issue of Language and Meaning*, Master Thesis, Ankara, 2023.

Rosi Braidotti argues that the humanism tradition's conception of the human being as an autonomous mind cannot be used to describe today's humanity. The posthuman attitude replaces the dualist ontological distinction between the agent subject and the passive object and the hierarchical superiority of the subject over the others; it aims to put an understanding of a living, self-regulating vital matter and a subject that finds its own subjectivity in the entanglement of its relations with others. This attitude, with a Spinozist monistic approach, considers human and non-human-others on a horizontal ontological scheme, rather than vertical one. Posthumanism, which criticizes the problems that the hatred and the violence towards the non-self drags the world politically, geologically and ecologically, offers us a new perspective in which "difference" is affirmed.

The dual nature of dualist ontology, which critical posthumanism stands against, also manifests itself in the philosophy of language in the issue of the fixed essence of meaning and its phenomenal differences in usage. I think that there are parallels between the second period philosophy of Wittgenstein, which rejects the fixed nature of meaning and emphasizes its construction in use, its dependence on local conditions, its "nomadism" and "relationality" in a sense, and post-human pluralist understanding of the subject. In this thesis, we aim to examine the alternative ontology of posthumanism and its representation of subjectivity. By showing the relevance of this representation to the issue of "meaning" and certain problems of the philosophy of language, we hope to make a theoretical contribution to the multi-layered understanding of the posthuman subject from the perspective of philosophy of language.

Keywords:

Posthumanity, Posthuman Subjectivity, Relationality, Philosophical Investigations, Language Games

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
KISALTMALAR DİZİNİ	viii
GİRİŞ	1
1.ELEŞTİREL POSTHÜMANİZM	7
1.1.ELEŞTİREL POSTHÜMANİZM	7
1.1.1. “Post” Önekini Nasıl Anlamalı?.....	9
1.1.2. Hiç İnsan Olduk mu.....	11
1.1.3 Hümanizmden Posthümanizme	12
1.1.4 “Hepimiz Siborguz”.....	15
1.2. CANLILIĞIN MADDEYE İADESİ	23
1.3. İÇKİNLİK VE İLİŞKİSEL OTONOMİ	27
1.4. İNSAN SONRASI PERSPEKTİFTE ÖZNELLİK	32
1.5.SONUÇ	36
2. BÖLÜM: İNSAN SONRASI TUTUMUN DİLDEKİ YANKISI: “ANLAM” MESELESİ	39
2.1. ADLANDIRMANIN ONTOLOJİSİ: KRATYLOS DİYALOĞU	40
2.2. NIETZSCHE’NİN METAFORİK DİL TASARISI	47

2.3. TRACTATUS: ANLAMIN DOĞRUDANLIĞI VE DÜNYAYI RESMEDEN DİL	51
2.4. SORUŞTIRMALAR: ANLAMI “AİLE BENZERLİKLERİ” VE “YAŞAM BİÇİMLERİ”NDE BULMAK.....	54
2.4.1. Dil Oyunları	54
2.4.2. Akrabalıklar ve Aile Benzerlikleri.....	56
2.4.3. Postyapısalcı Bir Perspektiften Felsefi Soruşturmalar.....	60
SONUÇ	65
KAYNAKÇA.....	68
EK 1. ORJİNALLİK RAPORU.....	72
EK 2. ETİK KURUL / KOMİSYON İZİNİ YA DA MUAFİYET FORMU.....	73

KISALTMALAR DİZİNİ

FS: FELSEFİ SORUŞTURMALAR

HH: HUMAN, ALL TOO HUMAN

KR: KRATYLOS

ŞB: ŞEN BİLİM

TD: TRAGEDYA'NIN DOĞUŞU

TLP: TRACTATUS LOGICO PHILOSOPHICUS

GİRİŞ

“Bilimsel araştırmalarda, akademik çalışmalarda, kamusal tartışmalarda ‘İnsan’a dair örtük kabullerin, imgelerin ve temsillerin teşhir edilifine tanık oluyoruz” (Braidotti, 2019: 54). “İnsan” kelimesinin büyük harfle başlatılması tesadüfi değil, insana şu ana dek atfedilen merkezi konum ve önem vurgulanmak istendiği içindir. Kk harflerin yan yana dizilmesiyle ifade edilecek bir cins ismin içine sığmamıştır insan. Her şeyin ls, her şeye dair kavrayışımızın referans noktası olmuřtur¹. Bu referans noktasına dair imgelerimiz, temsillerimiz ve “rtk” kabullerimiz var. Posthümanizmin yapmaya çalıştığı, bu kabullerin örtük kalmış yanlarını serimlemek; açık-seçik ve tartışılmaz gördüğümüz ideallerin aslında göründüğü gibi olmadıklarını ortaya çıkarmak; bir teşhir faaliyetinde bulunmaktır. Posthümanizm bu teşhiri yaparken, eleştirel teorinin, anti-hümanizmin, postkolonyalizmin, feminizmin, ekoeleştirinin ve postyapısalcılığın insan meselesi üzerine açtığı farklı tartışma kanallarından beslenmektedir. Bu tartışmalarla sınırı belirsizleşen insan kavramı ve bu kavram çevresinde şekillenen diğer meseleler üzerine yeni ve farklı bir söylem geliştirme hususunda, “günümüz tarihi koşullarına” (Braidotti, 2011; 2019; 2021) yakışan bir kartografi çalışması sunmaya çalışmaktadır.

İnsan sonrası ne transhümanist geleneğin ulaşmak istediği ütopik bir senaryo ne de tür olarak insanlığın yerküre üzerinden silinişine dair sibernetik ve ekolojik kaygıların körüklediği distopik bir durumdur. Öte yandan şimdinin hâkim insan anlayışının eleştirilmesi sonucunda, gelecekte yeniden inşa edilecek yeni bir insanmerkezci anlayışı da imlemez. İnsan sonrası tam da şimdinin, içinde bulunduğumuz çağın mevcut tarihsel durumudur. Bu durum, ancak insana dair örtük kabuller yapısöküme uğratıldıktan sonra ortaya çıkacak bir perspektifte görünür olacaktır.

“İnsan sonrası” terimi ilk anda, kronolojik sonraya işaret eden bir çağrışımı akıllara getirebilir. Posthümanist düşünürler için insandan sonraya geçmek, mevcut insani durumu tarih sahnesinden silip yerine yenisini koymak anlamına gelmez. İnsan sonrası;

¹ Protogoras’ın “insan her şeyin lsdr” sözüne yapılan gönderme ile bilmenin, kavramanın ve ifade etmenin zaten insana ait olması ve varlık dünyasına açılan bakışımızın merkezinde insanın olması değildir burada sorgulamaya açılacak olan. Tartışılmak istenen konu, insanın epistemik bir etkinliğin öznesi olmakla yetinmeyip bu etkinliğe dayandırdığı bir meşrulukla kendisini ontolojik bir hiyerarşinin de tepesinde konumlandırmasıdır.

her şeyin merkezinde olan referans noktamıza, bunun bir tür olarak dünyası ve çevresiyle olan ilişkisine, politikasına, bu politikanın dışarıda bıraktıklarına, etiğe ve öznelliğe dair sahip olduğumuz kavrayışta “niteliksel bir kayma” takdim etmektedir bizlere (Braidotti, 2018: 12). Bu bağlamda “insan sonrası nihai bir kriz olarak değil, yeni olumlamalara fırsat veren bir durum olarak ele almakta fayda var” der Rosi Braidotti (2019: 54). Bu kayma sayesinde insan olanı yeniden tesis etmenin yolları açılmaktadır.

İnsan sonrası düşünce için “şimdinin karmaşıklığını” ve “çok katmanlılığını” (Braidotti, 2018; 2019; 2021) anlamak, dünyanın içinden (*gorunded*) ve şimdije ve buraya gömülü (*embedded*) bilgi üretme hususunda önem arz eder. “İnsan sonrası şimdiji hem olmayı bıraktığımız şeyin kaydı(aktüel/edimsel), hem de oluş sürecinde bulunduğumuz şeyin tohumu(*virtüel*) olarak düşünmek gerek” der Braidotti (2019: 57) ve “bu bir ikili karşıtlık değil, çok yönlü süreçlerin eş zamanlı meydana gelmesidir, mesele gerçekten karmaşıklığıdır”(57), diyerek devam eder. *Logosun* yüzyıllardır başarıyla yaptığı gibi karmaşıklığı unsurlarına ayırmak ya da belli kurucu ilkelerle bu karmaşıklığı bir nedensellik zinciri üzerinden okumak yerine; karmaşıklığı olduğu haliyle betimleyerek çok katmanlılığını ve düğümlerini görmek, insanın tüm bu tabloyla iç içe olan dolanıklığını olumlamaktır amaç. Bu karmaşıklığın sahip olduğu canlılık, yani virtüelin edimselleşmesinde kendini gösteren yaratıcılık, dâimi bir oluş süreci içinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu dâimi oluş süreci içindeki öznelerin de “göçebe, süreç-içinde-özne”ler (57) olduklarını görmek zor olmayacaktır. Akıl burada, karmaşıklığın düğümlerini çözen, onu kategorilere ayırarak doğrusal bir tabloya yerleştiren yeti olarak değil; dâimi oluş sürecindeki özne oluşların ritmini yakalamaya kâdir olan yetimiz olarak hizmet etmektedir bizlere. Bunun görüp ayıran Apollonik bir nazariye değil, işitmek için kulak kabartan Nietzscheci bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

“İnsan nosyonunu oluşturan çatlakları², içsel çelişkileri ve dışsal hariç bırakmaları hiçbir evrenselcilik dozu gizleyemez” (Braidotti, 2019: 74). Bu çatlakların tespiti bize içeri sızma imkanını verir ve daha sonra aslında bütüncül olmayan bu nosyonun parçalı yapısına göz atma şansımız doğar. Bu parçalara kendi farkları bakımından kıymet verilen ontolojik bir konum atfedildiğinde yeni bir özne, yeni bir “biz” ortaya çıkacaktır.

² Bu çatlakları görünür kılmaları bakımından insan sonrası düşünceyi önceleyen akımlar bölüm 1.2’de sunulmuştur.

Braidotti'nin sıkça tekrar ettiği “biz bu işte beraberiz” cümlesinin öznesi de bu öznenin beraberliği de aslında verili değildir. Bu beraberlik ancak insan sonrası perspektif ışığında bir araya getirilmiş ve inşa edilmiş olacaktır. İnsan sonrası düşünürler için aynılıkların biraradalığı üzerinden süregelen bir kavramsallaştırma, bizi dışlayıcı bir insan kavramına götürmüştür. Bu insan, özne-nesne, kültür-doğa, insan-insan olmayan ikiliklerinde her zaman ötekine ontolojik ve diyalektik bir karşıtlık içerisinde konumlandırılmıştır. Oysa insan, “dünya içinde ve dünya ile birlikte... oluş halindeki ilişki bir kendilik” (74) olarak ele alındığında, öznel farkların kendini gösterdiği ikilikler, tüm bunları kapsayan sonsuz bir oluş sürecinin içindeki uğraklara dönüşecektir.

Aydınlanmanın özerk, rasyonel, kendine yeten ve kendi yasasını koyan özne anlayışı, her zaman ve her durumda, insanlığın tamamına referans veremeyeceği gibi bu anlayış tüm canlı varlıkların ve insan olmayan dünyanın iç içe geçmişliğini ve birbirine bağlılığını göz ardı etmektedir. İnsan kimliğinin akışkanlığı ve çoğulluğu, sabit ve istikrarlı bir kendilik yerine ancak göçebe bir öznellikte anlaşılabilir. Varoluşunun dinamik ve değişken doğası, dünyada ve koşullu oluşu (situated) kabul edildiğinde, aslında insan olmanın anlamı da genişlemiş olur. Bu anlam genişlemesi ironik olarak insana dair evrensel saydığımız niteliklerden de feragat etmeyi gerektirmektedir. Bunların en başında aklın ve düşüncenin, kategorik olarak bunlardan ayırdığımız beden, insan olmayanlarla olan ilişkimiz ve yapıp etmelerimiz üzerindeki failliği gelir. Bu failliği sorgulamaya imkân veren önemli tarihsel uğraklardan birisi, Haraway'in insanlığa dair üç büyük tarihsel yaradan biri olarak andığı Freudyan “bilinçdışı” kavramıdır. “İnsana benzersiz mükemmelliğini bahşeden akıl (reason) da olmak üzere bilinçli sürelerin önceliğini ortadan kaldıran ve teleoloji için korkunç sonuçlara yol açan”³ bir kavram olarak ele alır Haraway bilinçdışını. Diğer ikisi, gezegen olarak dünyayı kozmosun merkezinden alan Kopernikusçu Yara ve bir tür olarak insanın gezegendeki diğer türlerle olan ayrımını ortadan kaldıran Darwinci Yara'dır. Haraway bu tabloya bir dördüncü yarayı hediye etmek istediğini ve bunun Siborgcu Yara

³ Haraway, D. (2008). *When Species Meet*, s. 11. University of Minnesota Press.

olacağını söyler. Organik ve teknolojik beden arasındaki ayrımı ortadan kaldıracak olan yara olacaktır bu.⁴

Bilinçdışı bize göstermiştir ki bilinç, yapıp etmelerimizin otonom, öncelikli ya da nihai aktörü değildir. Bilincin kendisi etkiye kapalı, izole ve otonom değildir çünkü. Daha karmaşık bir sürecin içindeki dolanıklığa tabidir. Kişinin çocukluğundan bulunduğu ana kadar onu takip eden deneyimlerle dolu zamansallık bir yana, türün diğer bireyleriyle paylaştığı antropolojik geçmiş bile arketipik şemalar halinde onu etkilemektedir. Failliği akıldan ve düşüncenin sahipliğinden azade etmek, bunu tüm dışsal etkilere de açık bir süreç olarak ele almak ve düşüncenin dışında kalan tüm ötekilerin etkime gücünü görmekle olur. İnsan özelinde bunlar, bedenin ve bedenin etkileşime girdiği diğer tüm organik ve inorganik maddelerin, doğanın ve aynı zamanda durumların ve olayların etkileridir.

Braidotti posthümanizmi “akıl sahibi İnsan idealinin bir eleştirisi ve tür üstünlüğünün reddi” olarak da tanımlar (2020b: 13). Bu eleştiri, kendini diğer her şeyden akletme yetisi ile ayıran insanın hem kendisiyle hem de kendinden aşağı bir düzlemde konumlandığı ötekilerle ilişkisinde nasıl bir krizde olduğunu göstermek için dile getirilmektedir. Posthümanist düşünürlerin eleştirilerine altyapı olmuş akımlar olarak sıklıkla gönderme yaptıkları eleştirel teori, post-yapısalcılık, feminist hareket, post-sömürgecilik gibi akımlar, insanı tanımlama biçimlerimizin eksikliklerini göstermiş ve göstermeye devam etmektedir. İnsan idealinin altında yer alan iddiaların (kapsayıcılık, evrensellik gibi) sorunlu olduğu ve tahayyül edildikleri biçimde çalışmadıkları ortaya çıktıkça “insana dair yeni bir kavrayış üretmek” (15), “içinde bulunduğumuz tarihsel konuma uygun temsiller geliştirmek (14) günümüzde felsefenin en önemli meselelerinden biri haline gelmiştir ve posthümanizm de kendini bu mesele üzerine inşa etmektedir. Braidotti bu yeni insan kavrayışını “aşkın bir bilince sahip otonom bir eyleyici değil; onun yerine bedenleşmiş ve gömülü, diğerleriyle birlikte ve onlar dolayısıyla düşünen ve eyleyen ilişkisel bir insan anlayışı” ve “başkalığın cömertçe kucaklanması” (14) olarak ifade etmektedir. “Aşkın bilinç”, zihni bedenden ayıran Kartezyen düalist söyleme ve bu söylemin takipçisi olmuş ardıllarına göndermede bulunur. Aksine insanın bedenleşmiş (embodied) ve gömülü (embedded) olması,

⁴ Bknz. “Hepimiz Siborguz” Bu çalışma içinde: Böl. 1.1.3

insanın ayırıcı özelliklerinden biri olagelmış zihnin, beyinden, insan bedeninin imkân ve kısıtlarından bağımsız düşünülemediği, bu beden, tarihsel koşullarının, üzerinde yaşadığı gezegenin, kozmosu oluşturan maddiliğin içine gömülü olup bunlardan aşkın düşünülemediği anlamına gelir. Düşüncenin ve eylemin “diğerleri” ile birlikte ve onların dolayımında ele alınması, bizi şahsi bir otonomluğun sahasından çıkarır, insanın teknolojik, jeolojik, sosyolojik ve politik konumuna gönderme yapar. Düşünmenin ve eylemin bu konumlarla çevrelenen bir ağın içinde ortaya çıktığını söyler.

Bu çalışmanın birinci bölümünde Aydınlanma geleneğinin merkezinde yer almış insan otonomluğu ve eyleyliciliğinin, biricik oldukları düşünülen bilişsel yetilere yaslanan ayrıcalıklı ontolojik ve epistemolojik konumun, insan sonrası perspektiften nasıl eleştirildiğine yer veriyor olacağız. Aklın apriori yasalarıyla dünyaya yönelen -onu bir anlamda kuran- transendental öznenin, Batı Felsefesi Tarihinde belli bir varlık metafiziği anlayışıyla birlikte yer aldığını göreceğiz. Bu çalışmanın eleştiri nesnesi olan “insan özne”nin, “insan sonrası özne” olarak farklı bir ontolojik perspektifte nasıl ele alınabileceğini göreceğiz; bu yeni öznenin ilişkiselliğini, olumlanmış farklardan bir araya geliyor olmasını ve “göçebe oluşunu” inceleyeceğiz.

İkinci bölümde dil-düşünce-dünya ilişkisi karşımıza çıkacak. Bir özne olarak insanın, karşısına aldığı nesneyi tanıma ve bilme ediminde düşüncenin ve dilin oynadığı kurucu role dikkat çekeceğiz. Bu rol uyarınca dilde “anlam” meselesinin hem özne olarak insana hem onun nesne olarak konumlandıklarına dair içerdiği imaları görmeye çalışacağız. Bu imalar bize dile dair tasarımlarımızın, onun varlıkla olan ilişkisine bağlı olarak zaruri olarak farklılaştığını da gösterecek. Dilin ontolojik alanla olan bağına irdelemeye Antik Yunan’a uzanan eski bir tartışma üzerinden, Platon’un *Kratylos* metnine göz atarak başlayacak; adlandırmanın şeylerin sabit özlerine uygun bir doğallıkla mı, yoksa insan etkinliğine dayalı bir uyuşumla mı yapıldığı meselesine göz atacağız. Nietzsche’nin dilin alanıyla kendinde şeylerin alanını ayırdığını; onun için dilin doğuşunda ontolojik olarak ayrı alanlar arasındaki geçişlerin rol oynadığını, bu sebepten dilin metaforik bir yapıda olduğunu göreceğiz. Wittgenstein’in *Tractatus* ve *Felsefi Soruşturmalar* eserlerinde dil ve özne görüşü bakımından yaptığı tutum değişikliğinin, hümanist perspektiften insan sonrası perspektife geçişe dair tutumla bir ortaklığa sahip olduğunu göstermeye çalışacağız. Keza dile ve anlama dair

tasarımlarımızın, varlığa ve özneye dair kabullerimiz ışığında zaruri olarak değişeceğinden söz etmiştik. Her ne kadar Wittgenstein epistemik yargılarla, yalnızca dil üzerine konuşmaya özen gösterdiyse de ikinci dönemdeki dil anlayışına, ilk dönemdeki dil anlayışının belirleyicisi olan özneyi terk ederek ulaşmıştır. Öznelliğe dair posthümanist paradigma değişimi, anlamın ortaya çıkışına dair kavrayışımızda da bir değişim talep etmektedir. Bu tezde, tarihsel olarak posthümanizm akımının gerisine düşse de *Felsefi Soruşturmalarda*'daki dil görüşünün, insan sonrası dinamiklere uygun, ilişkiselliğin ve konumluluğun rol oynadığı bir görüş olduğu gösterilmeye çalışacaktır.

1. BÖLÜM

ELEŞTİREL POSTHÜMANİZM

Antroposen olarak adlandırıldığını belirttiğimiz insanmerkezci dönemin yarattığı tahribatın yaşamın ekolojik, politik, sosyal, bilişsel birçok alanında hissedilir hale gelmesiyle çok katmanlı insan-öteki ilişkisinin gözden geçirilmesine ve eleştirisinin yapılmasına ihtiyaç olduğu aşikârdır. Eleştirel posthümanizmin bir yönüyle yukarıda bahsedilen eleştirel yaklaşım ihtiyacının doğurduğu bir düşünce sistemi olduğu söylenebilir. Felsefi, bilimsel, politik olarak farklı birçok noktaya temas eden bu akımın, birbiriyle ilintili çalışma alanlarından oluşan bir kuramsal bütünü ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu kuramsal bütünün ortak teması, hümanizmin merkezi kavramı olan insanı, onun eyleyici, bilinçli, rasyonel, ahlak sahibi gibi niteliklerle bezenmiş, Başak Ağın'ın betimiyle “evrensel ve kapsayıcı görünen ancak bir o kadar dışlayıcı olan” (2020, s. 3) insan tanımını yeniden değerlendirmeye ve sorgulamaya açmaktır.

1.1. ELEŞTİREL POSTHÜMANİZM

Posthümanizmin amacı, “doğal olarak kabul ettiklerimiz ve sosyal kurgu olduğunu düşündüklerimiz” (Ağın, 2020, s. 3) arasındaki sınırların aslında ne kadar belirsiz olduğunu düşünmek, “insan”ın nerede başlayıp nerede bittiğine dair algımızı eleştiriye tabi tutmaktır. Sürekli değişen bir dünyada oluşan ve değişen kimliklerin, geçirgen bedenlerimizin ve gezegen nüfusunu oluşturan tüm kişilerin (insan, hayvan, bitki ya da sentetik bedenler) arasındaki dinamik ağları ve karşılıklı etkileşimleri “şimdinin tarihsel koşullarına yakışır şekilde” anlamamıza olanak sağlamaktır.

Bu eleştirel yaklaşım, yapıbozumu metodik olarak yer yer kuşansa da bozuma uğrattığı “insan” kavramını, heterojenliğin ve çoğulculuğun olumlandığı yeni bir çerçevede tekrar konumlandırır. “Bir ucunda hayvana yaklaştığı biyolojik bedeni, diğer ucunda insan-makineye ya da siberetik organizmalara yaklaştığı teknolojik ilişkiler bulunan geniş bir yelpazenin tüm aktörlerinin, birbirine denk ve düz bir ontolojide ifade edildikleri bir anlayış” (Ağın, 2020, s. 4) bu çerçevenin iyi bir ifadesi olacaktır.

Kategorik sınırlar yerle bir edilmiş ve bulanıklaşmıştır. Olumlu yeni alternatiflerin arayışında, farklı bir söylem çerçevesinin izini süren tarihsel bir anı imlemektedir bir bakıma posthümanizm. İnsan öznesini kavramlaştırma, gelişkin ve alternatif yollara yönelik kolektif bir fikri çabadır.

Kadın hakları hareketi, ırkçılık karşıtlığı, dekolonizasyon hareketi, nükleer enerji karşıtlığı, çevreci hareketler gibi oluşumların hepsi, modernitenin yapısal ötekilerinin sesleri olmuşlardır. Bu politik ve sosyal hareketler, aslında birer semptom olarak insanın içinde bulunduğu krizi bize göstermişlerdir. Rosi Braidotti'nin posthümanist pozisyonu, özellikle post-yapısalcı geleneğin epistemolojik ve politik temelleri üzerinden anti hümanist geleneğe yaslanmakta ve bunun da ötesine geçmeyi amaçlamaktadır. "Cinsel, ırksal ve doğal farklılıkların, hümanizmin kategorik sınırlarını korucuları olmaktan öte, artık insan öznelliğinin alternatif modellerine dönüştüğüne" dikkat çekmektedir Braidotti (2018, s. 37) ve anti-hümanizmden, insan sonrası pozisyona geçişi vurgulamaktadır. Hümanizmin kendine dönük ve bireysel öznesinin sahip olduğundan tamamen farklı bir etik bağlılığı ortaya koymak amaçlanmaktadır burada. Aşılması gereken bir probleme dönüşmüş benmerkezci algıyı ortadan kaldırarak yerine, ben ve öteki, insan ve insan-olmayan dünyevi ötekiler arasında çok daha geniş çapta düşünülmüş bir biraradalık algısı sunulmaktadır. Diğerleriyle birlikte bulunduğu akış içerisinde kendini konumlayan özne ve ötekiler arasında olumlu bir bağa işaret edilmektedir. Antroposentrizmin ötesine geçmenin gerekliliğini, "*biosu* merkeze alan bir yaşam kavramını genişletip, *biostan* insan ve insan olmayanı da kapsayan *zoeye* ulaştırmayı salık vermektedir" Braidotti (2013, s. 50). Zira "sonlu yaşam *bios*, sonsuz yaşam *zoedir*. İlki sınırlanmış ve belirlenmiş, bir canlıyı diğerinden ayıran bir niteliğe sahip yaşamdır...ikincisi ise herhangi bir niteliğe sahip olmayan, yalın yaşam olgusudur" (Kalaycı, 2019, s. 36). Yaşamsallığı *bios* ve insan yaşamıyla sınırlı kılmayıp *zoe* ile maddenin tamamına bahşetmek, insan-olmayan unsurların da failliğini ve öznelliğini denkleme katmak adına insan sonrası düşünce için önemlidir.

Bir sonraki başlıkta dilimize yeni girmeye başlamış "posthüman" teriminin yarattığı çeşitli çağrışımları ele alarak, insan sonrası çerçevenin çeşitli tanımlarına yer veriyor olacağız.

1.1.1. “Post” Önekini Nasıl Anlamalı

“Posthümanizm” terimi dilimizde “insanötesi” veya “insansonrası” olarak karşılanmış durumda. Bu iki tabirin de dilimize yeni girmeye başlamış posthüman literatürde kullanıldığı görülecektir. Pasajlar Dergisi’nin Ocak 2021 tarihli “Posthümanizm” sayısında görüleceği üzere, terime Türkçe bir sözcükle karşılamadan olduğu gibi kullanmak da tercihler arasındadır. Bu tercihlerin elbette haklı ve anlaşılır tarafları var ve hepsinin de geçerlilik payı olduğunu düşünmekteyiz. Ancak zihinde uyandırdıkları anlamlar birbirine yakın olsa da bir şeyden “sonra” gelmek ile “öte” olmak arasında fark olduğu aşikârdır. Aslında posthümanist düşünce bu anlam farklarını kapsayan, ifadeye geliş biçimine göre her ikisine de işaret edebilen bir düşüncedir. Francesca Ferrando bu meseleyi şöyle açıklıyor: Posthümanizm “post-hümanizm” olarak ele alınabilir... hümanizmin ve insanmerkezciliğin radikal bir eleştirisi.” (2020, s. 32). İkinci olarak ““posthüman-izm’in getirdiği çağrışımlarla: insanın kurgusal yönünün farkına varmak ve terimin katı sınırlarının ötesine geçmek” (*ibid*). Terim “post” önekiyle ayrıldığı zaman, sonrasına işaret edilen “human” kavramına getirilen eleştiri vurgulanmaktadır. Bu haliyle kavram, insan sonrası duruma çağrı yapmaktadır. Bu durum, kendi türü içinde Avrupalı, beyaz, erk sahibi olmayanları; türün dışında ise insan-olmayanları (bitki örtüsü, hayvanlar, atmosferi ve kaynakları ile gezegenin tümü) tahakkümü altına almış, salt akıl varlığı olmasıyla ötekilerden ayrılmış insanı geride bırakmayı, merkezi konumunda amaçlayan bir durumdur. “-İzm” ile sondan ayrıldığında ise, çoğulculuğun ve ilişkiselliğin vurgulandığı, yerel koşullara ve çevresindeki öğelerle olan etkileşime bağlı, genel geçer olmayan bir öte-insan anlayışının savunusu yapılmaktadır. İnsanın merkezinde olmadığı, insan-dan öte bir tutumun, bir kavrayışın vurgulanmasıdır.

“Bu tutum (posthümanizm) kendini post-düalist, post-merkeziyetçi, farklılığa kucak açan bir yaklaşım olarak gösterir. Posthümanizm orta yolu bulma adına bir praksistir” (Ferrando, 2020, s. 32). Posthümanizm bu noktada pekâla postmodernizmin bir uzantısı olarak da ele alınabilir. Modernite, insan öznenin merkezde olduğu hümanist kavramların üzerinde yükselmişti. Korelasyonizm olarak da anabileceğimiz felsefi etkinlik, bu öznenin kendine dışsal nesnelere kurduğu epistemik ilişkiyi, tutarlı, bilimsel bir metotla irdelemek; öznenin önermeleri ile fenomen olarak kendini göstermiş nesnenin arasındaki uygunluğu soruşturmakla yükümlüydü. Benlik, özgür

irade, faillik, yasa, ahlak, özne ve hukuk, doğanın ya da tanrının etkisi gibi dışsal etkilerden ve de nesneden bağımsız olan öznenin önermelerine altlık oluşturan en önemli kavramlardı. Postmoderniteyi tüm bu kavramları ve bu kavramların bir aradalığından doğan sözüm ona evrensel paradigmayı deşifre etme etkinliği olarak görebiliriz. Burada yapılan da insan kavramını, bu kavramın altında yatan türcü, ötekiler karşısında ayrıcalıklı konumuna ve yıkıcı sonuçlar doğuran yanlarına değin yapısöküme uğratmaktır (*ibid*). Bu bağlamda posthümanizmi de postmodernitenin ‘post’ ön ekli akımlarından biri olarak sınıflandırmak yanlış olmayacaktır. İnsan sonrasının hümanizm ve insanmezcilik eleştirisi olarak ne anlama geldiği -ki bu iki kavramın insan sonrası düşünce için sıklıkla birbirlerine yakın ya da eş anlamda kullanıldığı belirtilmelidir-, bu eleştirinin akabinde bertaraf etmeye çalıştığı klasik “insan” anlayışının yerinde nasıl bir insan sonrası özne görmek istediği bu tezin alt başlıkları kat edildikçe belirgin bir şekilde görünecektir.

1.1.2. Hiç “İnsan” Olduk Mu?

“Öyle ya da böyle, kendinden emin bir biçimde her daim insan olageldim veya sadece insanım, diyemez herkes” (Braidotti, 2018, s. 11). Bu cümle Rosi Braidotti’nin *İnsan Sonrası* eserinin açılış cümlesidir. İrdeleyecek olursak; “insan” olmanın “kesinliğini”, “zamansallığını ve süreğen oluşunu” ve de kendi içine kapalı, yekpare “sınırlılığını” sorgulamaya açmaktadır. “İnsan” kategorisine dair kesinliği günümüzde bize veren şey nedir diye sorabiliriz. Biyolojik bir tür olarak insan, yerkürenin bir sakini olarak insan, diğer insanlarla toplumsal ilişkileri içinde insan, devletin bir yurttaşı olarak insan, yasaya uyan veya uymayan, teknolojik aygıtlarla ilişkisi içinde insan... gibi çeşitli insan tanımlarını ya da insan sonrası düşüncenin kavramlarını kullanmayı deneyecek olursak “konumlarını” akla getirebiliriz. Burada daha ilk bakışta kendini gösteren şey, üniter insan kavramının aslında üniterlikten uzak olduğu ve bu kavramın işaret edebileceği birçok veçheyi yeniden düşünüp denkleme katmanının gerekliliğidir. “İnsan’ derken, Aydınlanma ve mirasından aşına olduğumuz o yarattığı kastediyorsak” diyor Braidotti (2018, s. 11) ve Cary Wolfe’tan (2010) alıntılanarak “Cogito, Kartezyen Özne, Kantçı rasyonel varlıklar topluluğu veya daha sosyolojik terimlerle vatandaş, hak sahibi, mülk sahibi vs. olması hasebiyle özne...” diye devam ediyor. İnsan dediğimizde aslında

hümanist gelenek içinde hangi türevlerin kastedildiğini bize hatırlatıyor. Bunlar takdir edilecektir ki zaman bakımından kendi tarihimizin her anında geçerli türevler olmadılar. Bu tarih içinde Doğa Ananın çocukları, mitik tanrıların yaratımları, semavi dinlerin tek tanrısının yaratımları ya da kendisinin bizatihi tezahürü, tarihin kendini üzerinden açma ve gerçekleştirme imkânı olarak bilinçli özne, dilin ve varlığın bekçisi şeklinde uzatabileceğimiz çeşitli tanımları oldu insanın. Hızını takip edemediğimiz teknolojik gelişmeler ve bu gelişmelerin sağladığı ürünlerin gitgide insanla olan dolaşıklığının artması, ekonomik darboğazdaki ülkelerin çıkış kapısı arayan vatandaşları ve bir yandan da ulus devletçiliğinin yükselişiyle sınır ve göç sorunları, ırk meselesinin daha görünür hale gelmesi, bilişim sistemlerinin ve medyanın insanın algı ve bilme süreçlerine müdahalesi, doğa bilimlerinin buluşları ile teknolojinin insan bedeni üzerindeki dönüştürücülüğünün artması, endüstriyellemenin yarattığı ekolojik tahribat gibi günümüz gerçekliğine dair meseleler göstermektedir ki “insan”ın bu çoklu varyasyonlarına dair yeni, geçmişin tortularını üzerinden atmış ve günün ihtiyaçlarını karşılayan bir söyleme ihtiyaç vardır.

“Bizim ‘insanca pek insanca’ gerçekliğimiz dahi, insanların da artık herhangi bir şey olarak ele alındığı bir bağlamda, ayrıca insan olmayanların etkin eyleme kudretlerinin birlikte varoluşunca üretilir” (Karayemiş, 2020, s. 8.). İnsan bedeni, insan olmayan parçalardan meydana gelir. Yüzbinlerce bakteriye ev sahipliği yapar. Canlılığını sürdürmesinden büyük oranda, kendi iradesi dışında yürürlükte olan otonom sinir sistemi ve bedenin bitkisel yaşam diye adlandırdığımız fonksiyonlarının çalışması sorumludur. İnsan bedeni dediğimiz bütünlüğün içinde, hücresel bazda birçok varlık kendi etkileşim yasaları uyarınca hareket eder ve kendimize özgü olduğunu düşündüğümüz birçok edimi bunların yürürlükte olan hareketi mümkün kılar. “Bizim dediğimiz çeşitli kudretler, hiç de biz olmayan başka canlıların eyleme kudretlerinin içinde üretilir ve onun bir bileşkesidir” (s. 8).

İnsan sonrası düşünce bizleri “sonsuz ve bir yerde keyfi görünen yüklem dizisinin n. varyasyonu” (Braidotti, 2018, s. 11) olmaktan öte, insan olmanın ne anlama geldiğine dair alternatif bakış açıları düşünmeye ve insan olma kavramının sabit ve apaçık olduğu varsayımına meydan okumaya davet etmektedir. İnsan kimliğinin daha incelikli ve kapsayıcı bir şekilde anlaşılmasını teşvik etmektedir.

1.1.3. “Hepimiz Siborguz”

Donna Haraway kendisini posthümanist olarak tanımlamak⁵ yerine feminist teori ile bağlılığını vurgulamayı yeğlese de⁶ dile getirdiği birçok tez insan sonrası perspektif ile birebir örtüşür. *When Species Meet* adlı eserini “içinde yaşadığımız dünyanın yaşayan düşümlerinin farkına varmak/tanımak” (2008, vii) amacıyla yazmış olmasıyla, insan sonrası kartografi çalışmasının ilham verici isimlerinden biri olmuştur. İnsanmerkezci kategorik ayrımları bulanıklaştıran; doğa-kültür birlikteliğini vurgulayan, organik ve inorganik çeşitliliği, beden ile onun teknobilimsel dolanıklığını olumlayan, çoğulcu bir bakış açısıyla hareket etmektedir.

Bu alt başlıkta, insan sonrası bakış açısına ilham olmuş “siborg” kavramını ele alacağız. Siborg terimi, özellikle makineleşmenin başka bir boyuta ulaştığı, makinenin insan bedeniyle entegre hale gelmesine dair çalışmaların hızla arttığı, hem de buna dair tahayyüllerin giderek güçlendiği ve çeşitlendiği 20. yüzyılın sonlarında, edebiyat, sinema ve bilim literatürünün de popüler terimi olmuştur. Haraway’in ise siborg terimini metaforik olarak birçok farklı düzlemde kullandığını görmekteyiz. “Bir siborg, bir sibernetik organizma, makine ile organizmanın oluşturduğu bir melez, kurgusal bir yaratık olmanın yanı sıra toplumsal gerçekliğe ait bir yaratıktır” (2006, s. 2). Organik beden ile makinenin birbirine karışmasını ve bunun sonucunda ortaya çıkan melezi bize figüratif bir perspektiften anlattığı gibi, toplumsal gerçekliğimizi de imlemektedir. Esasında siborgun önemi de burada yatmaktadır insan sonrası düşünce için; gerçekliğimize kurgusal bir özne aracılığıyla bakmak. Ortaya çıkan melez üzerinde düşündüğü kadar “melez” olmanın ve “melezleşmenin” üzerine de parmak basmaktadır Haraway. Bütünün parçalarına, birlikteliklerin ayrı uçlarına yoğunlaşmak hata olacak; bütünü, ilişkiselliğin kendisini gözden kaçırmamıza mahal verecektir. Haraway’in metaforları “en küçük parçaları üzerinden yaklaşılamayacak bir karmaşıklık düzeyinde birlikte işleyen bir eylem türüne göndermede bulunur. Bu nedenle “bütün metaforlar karmaşıklık hakkındadır” (2020, s. 63).

⁵ “Ben bir posthümanist değilim; akrabalık ve kan bağı kurmak adına kategorileri dağıtan, yoldaş türlerle birlikte olagelen biriyim” Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minnesota University Press.

⁶ *Ibid.*

Siborg anlatısı melez, çaprazlama ilişkiler üzerine kuruludur. Bu anlatıyı “toplumsal ve bedensel gerçekliğimizin haritasını çıkaran bir kurgu ve bazı çok verimli çiftleşmeler akla getiren bir hayali kaynak” (*ibid*, s. 3) olarak görmek gerekir. Kanlı canlı beden (*flesh*) ile makinenin git gide artan ortaklığıyla ortaya çıkan android bedenlerin gündelik yaşamın gerçekliğine dahil olması, organik ile inorganik bedenler arasına çektiğimiz söylemsel kategorik ayrımın bulanıklaştığını gösterir. Ayrıca bu ayrımın artık günümüz gerçekliği içerisinde çalışmayacağı, günümüz melez bedenlerini tanımlamada yetersiz kalacağı konusunda bize bir uyarıda bulunur Haraway. Bulanıklaşmadan ilham alarak, melezliği sadece bu yeni ortaya çıkan çiftleşmelerde değil, birçok farklı düzlemde görmeye davet eder bizleri. Hepimizin siborglar olduğumuzu ve siborgun siyasetimizi de belirleyecek bir ontoloji (*ibid*) olduğunu savunur.

Siborglaşma ile melezliği ontolojisinin temeline koyduğunda, tarihsel olarak ortaya çıkmış ikilikleri, siyasal ve toplumsal olarak ötekileştirilmiş tüm kategorileri olumlayıcı bir ilişkisellik içinde ele almak için bir kapı aralamış olur Haraway. Onun için “Aristoteles’ten beri ‘Batı’daki söyleme hâkim olan organik, hiyerarşik ikilikler hâlâ etkiliymiş gibi...” (2006, s. 33) devam etmenin günümüz toplumsal ve siyasi açmazlarında payı vardır. “Zihin ile beden, hayvan ile insan, organizma ile makine, kamusal ile özel, doğa ile kültür, erkekler ile kadınlar, ilkel ile uygar arasındaki ikiliklerin hepsi ideolojik bakımdan sorunludur” (s. 33-34). İnsan sonrası düşünceyi, düalizm-sonrası düşünce olarak da anlamak mümkündür. Haraway’ın sorunlu gördüğü ikiliklerin hepsinin aynı zamanda eleştirel posthümanizmin de merceğinde olduğunu hatırlayalım. Sözelimi ileri teknoloji kültürü, gelişmiş kapitalizme hizmet eden transhümanist gayeler hususunda insan sonrasının eleştiri nesnesidir. Öte yandan bu kategorik ayrımları birbirine yaklaştırması, bu ayrımların dışarıda bırakılmış çiftlerine (beden, hayvan, doğa) dair bilgi dağarcığımızı genişletmesi bakımından ironik bir role de sahiptir. Nörobilim alanının sunduklarıyla beynin maddi-kimyasal süreçleri hakkında daha fazla bilgi sahibi olmamız, zihinsel faaliyetleri güçlü bir şekilde bedenle ilişkilendirmemize imkân tanıdı. Kadın kategorisinin ötekileştirilmesine dair feminist teorinin ürettiği söylem, cinsiyet çalışmaları ve sosyolojik araştırmaların artmasıyla, kategorinin tarihsel ve kavramsal dışarıda bırakılma durumu daha görünür kılındı. Diğer türler hakkında zoolojik çalışmaların sayısı arttıkça, bedenlerinin potansiyelleri, davranış biçimleri, grup içindeki tavırları hakkındaki bilgi genişlemesi; onlarla olan

farklarımızdan ziyade ortaklıklarımızı ortaya çıkardı. Örneğin B.F. Skinner'ın güvercinler üzerinde yürüttüğü davranış temelli araştırmalar sonucu elde ettiği bulgular, günümüz sosyal medya ve pazarlama şirketi devlerinin arkasındaki davranış uzmanı ekiplerin temel izlencelerini oluşturmakta. Keza birçok kemirgen türü, bilişsel yetilerimize ve davranış motivasyonlarımıza çok yakın hayvanlar olmasıyla, insan deneylerinden önceki deneysel aşamalarda kobaylarımız olmaktadır.

Sınırları arasındaki bulanıklaşma ve yakınsama git gide artmasına rağmen birçok ikiliğin; “kadınların, beyaz ırktan olmayan insanların, doğanın, işçilerin, hayvanların tahakküm altında tutulma mantığı uygulamaları (kısacası, ötekiler olarak ‘kurulan’ -ve işlevleri benliğe ayna tutmak olan- herkesin ve her kesimin tahakküm altına alınması) açısından” (Haraway, 2006, s. 64) en temelde politik-ekonomik sebeplerle ısrarla ayakta tutulduğunu görüyoruz. Oysa Haraway için bu ileri biyogenetik ve ileri makineleşme çağında (makinelere artık sadece endüstriyel boyutta değil, giderek küçülen boyutlarda ancak gündelik hayatımızın çokça anına eşlik eder hale geldiği bir çağda), “insan ile makine arasındaki ilişkide yapanın ve yapılanın hangisi olduğu belli değildir” (s. 65). “Kendimizi hem formel söylemde (örneğin, biyolojide) hem de gündelik pratikte...tanıdıkça siborglar, melezler, mozaikler, kimeralar olduğumuzu görürüz” (s. 65-66). Biyoloji biliminin tarihi içinde günümüze yaklaştıkça insanın ayrıcalıklı konumuna yapılan vurgu git gide azalmaktadır. Belki beden ölçeğinde, kemik yapısı, üstümüzü örten deri ya da kabuk, uzuvlar ve organlar bakımından görüngüsel ve yapısal farklılıklara sahip olduğumuz doğrudur; ancak 20.yy'dan itibaren moleküler ve hücresel yapıları gözlemleyebilmek, 20.yy'ın sonları ve 21. yy'ın başlarında hızlanan genetik çalışmalar, tüm türlerin ortaklıklarına gözlerimizi açmamızı sağladı. 90% gibi oranların üzerindeki bir ortaklıkla, aynı protein dizilimlerini, aynı genleri paylaştığımız ağaç türleri olduğunu öğrendik. Kendi yaratımımız olan makineleri, bedensel yetilerimizi destekleyecek, arttıracak (enhance) biçimde, yaşantımızın birçok unsuru (iletişim, eğlence, ulaşım, savaşlar, tıbbi uygulamalar vs) etkileyecek, hatta çoğu zaman bunların temel sağlayıcısı olacak şekilde yaşamımıza entegre etmiş durumdayız. “İletişim teknolojileriyle biyo-teknolojiler, bedenlerimizi yeniden tasarlamının hayati önemdeki araçları” olmuşlardır (s. 34). Bu noktada artık Haraway için, “bizim makineye ve organizmaya, teknik olana ve organik olana dair formel bilgilerimizde temel, ontolojik

bir ayrılık söz konusu değildir” (s. 66). Bu temel ayrımlarla yola çıkmak bizi öznesi olduğumuz insan sonrası duruma yabancı kalmaya mâhkum edecektir.

1.1.4. Hümanizmden Posthümanizme

Açıktır ki Aydınlanma ve hümanizmin, Tanrının buyruğuna karşı insanın aklını kullanma yetisini; Doğanın ya da aşkın ve mükemmel Tanrının yasalarının sorgusuz takipçisi olmak yerine kendi yasalarını koyabilmeyi merkeze alan mirası, Evrensel Bildirge’yi, insan haklarını, Avrupa demokrasini ve bilimsel devrimleri insanlığa hediye etmiştir. Hümanizm eleştirisi, hümanist söylemi kendi tarihselliğinden koparan anakronik bir bakış açısı götürmez. Günümüzün hâkim değerlerinin, hem etik hem sosyopolitik hem de çağdaş bilimlerin yaslandığı metodoloji açısından bu söylemin inşa ettiği değerler olduğu söylenebilir. Keza “ne entelektüel olarak ne de etik olarak hümanizmin olumlu unsurlarını sorunlu maddelerinden ayırmak mümkün değildir: Bireycilik egoizmi ve benmerkezciliği besler, özbelirlenim kibre ve tahakküme dönüşebilir ve bilim kendi dogmatik eğilimlerinden azade değildir” (Braidotti, 2018, s. 44). İnsan sonrası düşünce akımının izleri soykütüksel olarak, postyapısalcılık, feminizmin evrenselcilik karşıtlığı ve Franz Fanon’un sömürgecilik karşıtı fenomenolojisinde takip edilebilir. Edward Said’in Aydınlanma temelli seküler hümanizmin yapısal ayrımcılıklara, sömürgeciliğe nasıl kapı açtığını işaret etmesi, insan sonrası geleneğin dayanakları arasında anılır (*ibid*). Marcuse, Habermas, Adorno gibi eleştirel düşünürlerin katkılarıyla, Foucault’nun moderniteye, iktidara, özneye ve diskura dair dile getirdikleriyle insan ve akıl merkezli bu paradigmanın da kendi sorunlarını yarattığını, merkezi kavramlarının ve bu kavramlarla ilişkide olan değerlerin sürdürülebilir niteliklerde olmadıkları görülmüştür. Akıl sahibi insanın, Avrupalı, beyaz, erkek, İngilizce konuşan, sağlıklı beden sahip bireyle çok daha fazla örtüşüp, bu nitelikleri taşımayan diğerlerini dışarıda bıraktığı, olumsuz bir fark ve başkalık diyalektiği üzerinden kendini kurduğu görünür hale gelmeye başlamıştır.

“Hümanizmin insanı ne bir ideal ne de nesnel istatistiki bir ortalama veya bir ortak noktadır. Daha ziyade, bütün ötekilerin kendisi üzerinden değerlendirilmesini, düzenlenmesini ve belli bir toplumsal mevkiye yerleştirilmesini sağlayan sistematik bir tanınabilirlik standardını ifade eder” (Braidotti, 2018, s. 40). Aydınlanmanın sembol

figürlerinden biri haline gelmiş Da Vinci'nin "Vitruvius Adamı", bu sözde ideal insanlığın adeta temsili gibidir. Karşımızda altın oranla çizilmiş, sağlıklı, maskülen bir erkek bedeni kendini gösterir; beyaz ırka mensup ve Latin dilinin kavramlarıyla düşünüyor olsa gerek; işte "Erkek insan" (Man). Bu figürün birçok farklı insan olma durumunu ve potansiyelini dışarıda bıraktığı, insanlığın geneli düşünüldüğünde gerçekten istatistiksel bir ortalamaya ya da bir ortak noktaya denk düşmediği açıktır. Erkek insan olmayan ötekilerin toplumsal olarak yerleşecekleri konum bu idealin, daha doğrusu insan olmanın yalnızca bir türevinin kavramın tamamına yayılmasıyla elde edilmiş bir tanımın hiyerarşik alt kademeleri olacaktır. Braidotti için Aydınlanmanın merkezine yerleşip yakın geçmişimize kadar kabul görmüş bu "insan normu, normallik, olağan oluş ve normatif oluş demektir. Belli bir oluş kipini, İnsana dair aşkın değerler edinen genel bir standart olarak dayatır: Erkekten erilliğe ve buradan da insanlığın evrensel formatı insana. ...İnsan, "insan tabiatına" ilişkin toplumsal sözleşme halini almış tarihsel bir inşadır" (s. 40). Bu anlayışı yapı sökümü uğratan öncül isimlerden Michel Foucault (2000), insanın önceden verili bir varlık olmayıp çağın anlayışını şekillendiren bilgi sistemlerinin ve söylevin (*discourse*) bir ürünü olduğunu ortaya koymuştu. Söylevin ve bilgi sistemlerinin de tarihin içinde değiştiği göz önünde bulundurulursa, insan öznelliğine sabit veya istikrarlı bir yapı değil, değişmekte olan bir yapı olarak bakmak yerinde olacaktır. "*Biz Hiç Modern Olmadık*" (2008) adlı eserinde benzer bir bakış açısıyla Bruno Latour, moderniteyi sıkça bir "anayasa" olması üzerinden anmaktadır; bu anayasayı ayakta tutan belli maddeler vardır ve anayasa bu maddeler konusunda çoğunluğun mutabık olmasıyla yazılmıştır. Hümanizminden miras kalmış üniter ve evrensel bir insan anlayışı bu maddelerden biridir ve bu, insan öznenin asli doğası değil belli bir tarihsel süreç içinde mutabık olunmuş söylevin ürünüdür.

İnsan sonrası düşünce, hümanizmden miras kalan insan anlayışının, üniter olmakla çoğulculuğu dışarıda bırakan, kapsayıcı değil dışlayıcı, ötekileştirici yanlarını göstererek "alternatif bilgi, düşünce ve benlik temsili şemaları" (Braidotti, 2018, s. 23) arayışında olacağımız bir insan sonrası duruma davet etmektedir. Bu durum bizleri, dünyayı ayrıştırıcı bir kimlik siyasetine sürükleyen insan kavramının yetersizlikleri ve yarattığı sorunları görünür hale getirirken, kim ve ne olduğumuzu yeniden sormaya, bu konuda eleştiride bulunmaya, bu eleştirinin sonunda yaratıcı, mümkün olduğunca kapsayıcı ve ucu açıkta kalacak yanıtlar bulmaya sevk etmelidir.

İnsan sonrası düşünce sadece hümanizm karşıtlığı ile sınırlı kalmaz; çoklu disiplinlerden gelen birçok insanmerkezcilik sonrası argümanı içinde toplamış bir çatı kuramdır. Yine de anti-hümanist literatür onun dayanak noktalarından biridir. Bu dayanak insan sonrası bağlamda ifade edilecek olursa:

“Hümanizm karşıtlığı, fark ve başkalığın kurucu rol üstlendiği cinsiyetleşmiş ötekinin (kadın), ırk üzerinden ötekinin (yerli) ve doğal addedilmiş ötekinin (hayvanlar, çevre veya yeryüzü) sınırlarını çizen diyalektik düşünce biçimini reddeder. ... Bu siyasi fark iktisadı, tüm bu insan kategorilerinin değersizleştirilen, böylece gözden çıkarılabilir ötekiler olarak görmezden gelinmesine neden olmuştur: ‘-dan farklı olmak’, ‘-dan az olmak’ anlamına gelir olmuştur. Hâkim özne normu, sıfır fark düzeyi idealini ödüllendiren hiyerarşik bir ölçeğin zirvesine yerleştirilmiştir” (Braidotti, 2018, s. 42).

Aynılığın inşası için ötekiliğin kurucu rol üstlenmesi ontolojik bir düzlemde gerçekleşir. Böyle olduğu zaman bir “siyasi fark iktisadı” siyasi-iktisadi alanda kendini gösterir. Nitekim öyle de olmuştur. Tanrı’nın buyruğundan kurtarılan “insan”, merkezi ontolojik konumuyla dışında bıraktığı “öteki”leri kategorik buyruğu altına alma hakkına kavuşmuştur. Cinsiyet, ırk, tür bakımından marjinalleşmiş ve dışarıda kalmış insan-olmama veyahut tam-insan-olmama kategorileri insan kategorisini ayakta tutmak adına türetilmişçesine bir görüntü çıkar karşımıza. Bu diyalektik başkalık yapısal olarak ortaya koyulduğu sürece, temel insan kategorisine layık nitelikleri taşımayanlara dair “yarım hakikatler” (2018, s. 42) üretilerek, ontolojik şiddetin epistemolojik şiddetle perçinlenmesine de sebebiyet verir. İnsan özne kendini diğerlerinden ayırarak inşa eder. Kendini özerk kılışı, ötekiyle arasına çektiği sınırla mümkün olur. Bu sınırı da sınır çekme eyleminin biricik faili olan akılla, düşünceyle ve ötekinin varlığı sayesinde aynalanarak kendinde bulduğu bilinç ile ortaya koyar. Ötekini bilerek kendini bilir. İnsan sonrası ise “fark”ı diyalektik yürüyüşün zaruri tarafı olarak değil, özneliliğin ortaya çıkışında daha olumlu bir rol atfederek ele alır. “Öznellik, daha ziyade hâkim normlar ve değerlerle sürekli kompleks müzakere...biçimleri içeren kendini yaratma [autopoiesis] ve kendini şekillendirme sürecidir” (Braidotti, 2006). İnsan sonrası öznellik, kendini yaratma ve şekillendirme sürecinde, farklı olan ötekini yok saymaz. Düşünceyi, sorgulamayı ve bilinçliliği insana ait yetiler (ama ona varlığın bekçisi olacak ontolojik bir ayrıcalık bahşeden yetiler olarak değil) olarak tutar ve bilinci,

öznenin ötekiler ile içinde bulunduğu ilişkiler ağına yönlendirir. Bu ilişkiselliğin farkındalığı, insan özneyi ötekiler ile yatay ontolojik bir düzleme koyar. Öznenin kendi gücünü sergileme, başkasına etkide bulunma ve ondan etkilenme kapasitesi olarak failliği korunur ancak ötekinin hapsedildiği tamamen edilgen konum bertaraf edilince bu ilişki ağının içindeki tüm birimlerin ve de ağın kendisinin failliği ön plana çıkarılmış olur.

Hümanizm sonrası olmak bakımından insan sonrası, “hümanizm ve hümanizm karşıtlığı arasındaki çatışmayı sona erdiren ve yeni alternatiflere daha olumlu bir yerden bakan farklı bir söylemsel çerçeveyi izlemektedir” (Braidotti, 2018, s. 52). Yeni alternatifleri mümkün kılan yol, postmodern düşünürlerin “hümanist öznenin yapısal ötekileri” (s. 53) olan öznelere ortaya çıkarması, üniter görünen ontolojik ve epistemolojik modern çerçeveyi üstü örtülen birimlerine ayırmasıyla görünür kılınmıştır. Braidotti bu ötekilerin görünür hale gelmesini ve özgürleşme hareketini şöyle anlatıyor:

“Postmodern dönemin muazzam özgürleşme hareketlerinin, ayaklanan “ötekiler” tarafından başlatıldığı ve körüklendiği tarihsel bir gerçektir: Kadın hakları hareketi, ırkçılık ve sömürgecilik karşıtı hareketler, nükleer karşıtı ve çevreci hareketler, modernitenin yapısal Ötekilerinin sesleridir. Kaçınılmaz olarak bir önceki hümanist “merkezin” veya başat özne konumunun krizine işaret ederler ve sadece hümanizm karşıtı olmakla kalmaz, onun ötesine, topyekün başka bir insan sonrası projeye ilerlerler” (s. 53).

Kadın hakları hareketi, cinsiyetlenmiş öteki olan “kadın”ın, “insan” olmaktan “erkek” kadar pay alması gerekliliğinin savunusudur. 20. yy. ortalarına değin, Avrupa’nın birçok ülkesi ve ABD’de kadına seçme seçilme ve mülkiyet hakkı verilmiş değildi. Kendi aklının yasaları tarafından yönetilme yetisi bu kadar vurgulanan insanın, yeryüzündeki sayısal varlığının yaklaşık yarısına tekabül eden kadın üyeleri, bu yetiye layık görülmemişti. En başta hukuk önünde ve siyasi alandaki bu temsiliyetsizlik, görünür ol(a)mama problemi, bilimde, sanatta, hane içinde ve kamusal alanda kadının “fail insan” olmasına imkân verilmediğinin de işaretçisi olarak pekala görülmelidir.

Politik-ekonomik sebeplerle, hammadde ve madeni zenginlikler uğruna hem üzerinde yaşadıkları toprakları hem de bu zenginliklerin çıkarılmasında fiziki emekleri

sömürülen ülkelerin vatandaşlarının yaşadıkları, Avrupa vatandaşı olmayışları, aynı renkten tene, aynı gelişmiş ve üstün dile, aynı ahlaki ve kültürel kodlara ve aynı tarih bilincine sahip olmadıkları için meşru kılınmıştır. Irksal öteki olan bu insanların ötekiliği yıllarca, teknik gelişmişliği sayesinde üretim ve tüketim araçlarını elinde tutan Avrupa'nın hammadde ve ucuz işgücü ihtiyacını karşılamaya, kendi uygarlığını hayal ettiği maddi refah seviyesine çıkarabilmesine hizmet etmiştir. Görülmüştür ki bu refah modeli, evrensel ve kapsayıcı bir insanlık modeline değil, aksine dışlayıcı ve ayrımcı bir insan modeline hizmet etmektedir.

Nükleer karşıtlığı ve çevreci hareketler, belki de bilincin kendini en başta insanın onun rahminden çıkmasıyla birlikte ayırdığı öteki olan Doğa'nın sömürüsüyle alakalıdır. Bu ötekiliğin izi kültürel tarihimizin başlangıcına dek sürülebilecek de olsa söylem olarak Descartes ve Bacon'ın fikirlerine yaslanan, "üzerinde hüküm sürülecek bir doğa" anlayışıyla, sanayi devrimiyle birlikte gelen endüstriyelleşme ile perçinlenmiştir. Sanayi devrimiyle gelen teknik gelişmeler, doğanın sömürüsünü hızlandırmış, başka bir boyuta ulaşmasına sebebiyet vermiştir. Öyle ki, bu sömürüyle birlikte gelen tahribat, gezegen üzerindeki birçok canlı türüyle birlikte insan yaşamını tehdit eder hale gelmiştir. Günümüz beşerî bilimlerinin de popüler kavramlarından olan *antroposen* (insan çağı, insan sahnesi), jeologlar tarafından insanın yarattığı tahribatın gezegensel bir boyuta ulaşmış, gezegenin *autopoetik* dinamiklerini etkileyebilecek güçte olmasına gönderme yapar. Bir bakıma bu tabirin de yine insanın kendi kibrinden, insanmerkezci düşüncesinden kaynaklandığı düşünülebilir. Etki çapı bakımından gezegenin dinamikleri içinde de merkezi bir konuma geldiği doğrudur insanın ve şimdiden yüzbinlerce canlı türünün soyunun tükenmesine sebep olduğu, milyonlarcasına kendi tüketim pratikleri doğrultusunda anbean şiddet uyguladığı, birçok ekolojik kaynağı geri dönüşmeyecek şekilde gezegenden sildiği de. Ancak tehdit altında olan aslında gezegenin kendisi değil, bizim varsaydığımız anlamıyla yaşama (life) imkân tanıyan niş koşullardır. Bu tahribat günün birinde *bios* olarak yaşamı gezegenden silecek olursa, gezegenin maddi yaşamsallığı *zoe* devam ediyor olacaktır.

İnsan-doğa dikatomisini kabul etmeyip bunlar arasında bir *doğa-kültür sürekliliği* gören Haraway'in düşüncesi, insanmerkezcilik sonrası bir metafiziğe yaslanır. Bu beden dolayımıyla işleyen zihinsel süreçlere ve bilişsel yetilere sahip, bu doğa içinde

bedenlenmiş insanı, kategorik olarak doğadan ayırmaz. Tüm bunları tek maddi tözün içinde oluşmuş, birbiriyle ilintili, geçişli (*transversal*) farklılıklar olarak ele alır (2003). Benzer bir hat üzerinde hareket eden Rosi Braidotti de bu ontolojik anlayışı, “oluşlara dair monist felsefem, insani cisimleşme dediğimiz belli madde parçası da dahil olmak üzere, maddenin zeki olduğu ve kendini örgütlediği fikrine dayanmaktadır. Bu, maddenin diyalektik olarak kültür ve teknoloji dolayımına karşı olmadığı gibi, bunlarla süreklilik içerisinde olduğu anlamına gelmektedir” diyerek ifade eder (2018, s. 50).

İnsanın kendi üretimi olan teknolojik eserler ile arasındaki ötekilik ilişkisi de günümüzde sorgulamaya açıktır. Bu eserler üretim ve tüketim süreçlerimizin her aşamasında farklı düzeylerde rol oynamakta, birçok gündelik hayat pratiğimizi belirlemektedir. İnsana ait gördüğümüz iletişim, sanat, yaratım, bilimsel faaliyet gibi alanlardaki edimlerimize ayrılmaz bir dolanıklıkla eşlik etmekte ve bu edimlerin çoğunu da mümkün kılmaktadır. Hatta teknolojik aletlerin kapasiteleri ve bu kapasiteler doğrultusundaki etkinlikleri öyle bir düzeye gelmiştir ki, insan bedenlerin tekno-bedenlere kıyasla çok daha edilgen ve âtil durumda olduklarını dile getirir Haraway. “Aslında ‘biz’ ...gitgide bitip tükeniyoruz, halbuki “onlar” yani var ettiğimiz yapay nesnelere her zamankinden daha akıllı ve canlılar” (Haraway, 1990; 2006). Yapay nesnelere canlılığı ve onlar karşısındaki gitgide edilgin hale gelen konumumuz, bizi teknofobiye sürükleyen kaygının da kaynaklarından birisidir. Ancak bu kaygıyı besleyen anlayışın, bir tarafın güçlendikçe diğerinin zayıflayacağı, biz ve onlar arasındaki kategorik bir ayrıma dayandığını görmek gerekir. Oysa posthümanizm insan, teknik ve teknoloji arasında ayrılmaz bir ortaklığın bulunduğunu kabul eder. Teknikle olan kökensel ilişkimize dikkat çeken, onun ürünleri ile aramıza koyduğumuz kategorik ayrımın, tekniğin yaratıcı ve dönüştürücü gücünün açığa çıkmasına izin verdiğimiz andan, ilk alet kullanmaya başladığımız çağlardan itibaren sorgulanabileceğini gösteren düşünürler olmuştur (Stiegler, 1998; Harman, 2002). Yine bu ayrımın kuramsal imkansızlığını, bu aşılabilir yakınlığın ve ortaklığın kabul edilmesi gerekliliğini ve artık bu birlikteliği vurgulayan insan sonrası bir dönüm noktasından konuşmanın gerekliliğini P. Verbeek de vurgulamaktadır (2011).

Hümanizmin başat öznesinin merkezi konumu, görüldüğü üzere birçok farklı düzlemde bir krizin içindedir. İnsan sonrası düşünce de bu merkezi konunun sorunsallaştırılmasını miras alır; ancak “insan öznenin alternatif biçimlerde kavramsallaştırılması için farklı yolların geliştirilmesi üzerine çalışır” (Braidotti, 2018, s. 52). İnsandan öteye ve sonraya geçmek, kronolojik bir bitiş ve başlangıç anına işaret etmediği ve bu geçiş birçok farklı düzlemde, eş zamanlı olmayan bir biçimde gerçekleşeceği için, özellikle beşerî bilimler sahasında hala hâkim söylem olan hümanizminin retoriğinden tamamen sıyrılmak elbette ki güçtür. Bu durum uyarıdır ki, insan sonrası söylem çoklu disiplinlerden ve bunların ürettiği merkezî olmayan, çoğulcu argümanlardan beslenir; söylemini ve kavramsal çerçevesini mümkün olduğunca geniş bir alana yayarak tekrar merkezî bir tuzağa düşmekten sakınır. “İnsan sonrası yakınsamanın [*convergence*] asıl amacı tek bir karşı-paradigma sunmak değil, eleştirel bir çağrıda bulunmaktır: Mevcut durumun karmaşıklığıyla baş etmek için mevcut hümanizm ve insanmerkezcilik eleştirilerinin üretken potansiyellerinden yararlanmalıyız” (2021, s. 20-21). Bu üretken potansiyelden damıtılacak kavramlar da kuramsal olarak göçebedir (Braidotti, 2011) ve uçları müzakere edilmiş yeni anlamları içine katmaya hazır bir şekilde açıktır. Bu kavramlar aynılığın ve çoğunluğun krizine işaret ettiği gibi alternatif azınlık-oluş biçimlerini (Braidotti, 2018, s. 53) de sunmaya güdümlüdür. Bu azınlık-oluş biçimleri, olumsuz bir fark diyalektiği ile değersiz kılınmış, dışarıda bırakılmış olsalar da “cinsiyetlenmiş, ırk üzerinden belirlenmiş ve doğal addedilmiş farklar, hümanizmin öznesinin kategorik düzeyde sınır bekçisi olmaktan öte, insan özneye alternatif tam teşekküllü modellerdir” (s. 53) insan sonrası düşünce için. Öznelliği de bu modellere doğru genişletecek, onları da içine alacak şekilde yeniden inşa etmek çağımızın gerekliliğidir. Braidotti “öznenin ne olduğu ve ilişkisellik kapasitesini ifade etmek için genişletilmiş, paylaştırılmış ve transversal bir kavrama ihtiyaç olduğu”nu vurgular (2021, s. 59). Kavram genişletilmiş olmalıdır; çünkü evrensel ve kapsayıcı olduğunu iddia etse de insanın kendi bilişsel süreçlerinin biricikliğine dayandığı özneliği, insanın günümüz jeolojik, teknolojik, politik ve ekolojik konumlar içindeki yerini açıklamaya yetmemektedir. Paylaştırılmış olmalıdır; çünkü bu öznelikten türün ırksallaştırılmış ve cinsiyetlendirilmiş ötekilerine eşit bir pay verilmediği görüldüğü gibi, insan-olmayan ötekiler hiç pay alamamıştır. Onların eyleyciliği tümüyle görmezden gelinmiştir. Transversal olmalıdır; sadece insan için

değil, tek maddi tözün tüm oluş biçimleri için geçerliliğe sahip olmalıdır. “İnsan olmayanlarla ve bir bütün olarak gezegenle ilişki bir bağlılığı” (*ibid*) kapsayabilmek, insanmerkezci düşünceye eleştirel bir gözle bakmak ve onun ötesine geçmekle mümkün olacaktır.

Eleştirel düşüncenin devreye girmesiyle açığa çıkacak bu eleştirel insan sonrası özneyi nasıl konumlandırmalı, nasıl anlamalıyız peki? Bu özneyi Braidotti “çoklu aidiyetlerin ekofelsefesi doğrultusunda, çokluk içerisinde ve onun tarafından inşa edilen ilişki bir özne, yani farklar boyunca işleyen ve yine içsel olarak farklılaşmış, buna rağmen belli bir temeli olan” (2018, s. 66) bir özne olarak tanımlıyor. “Çoklu aidiyetlerin ekofelsefesi” tabirini açmamız gerekir belki de burada. İnsan sonrası özne ekolojik olmak durumundadır; özneliği, kendiliği, otonom değildir artık; yalnızca kendi içsel süreçlerine değil, çevresine ve bu çevreyle kurduğu ilişkiye bağlıdır. Böyle anlaşıldığı zaman, tek bir aidiyetin içine sıkışmak durumunda da olmaz; sahip olduğu her çevresel ilişki içinde farklı bir konuma sahip olur. Bu konular birbirine yakınsıyor, aralarında ortaklıklar bulunuyor, kurduğu ilişkiler benzerlik taşıyor olabilir. Öznenen birey olmaklığı, ilişki kurma biçimi açısından özgünlüğü koparılmaya çalışılmamaktadır burada. “Farklar boyunca işleyen, içsel olarak farklılaşmış” bir yapıda olması, tam da kendi farklılaşabilme gücü ve kendi farklılaşma biçimleri üzerinden temellenmiş bir özneliğe sahiptir. Bu farklılaşmaların her biri oluşlardır. Oluşu temele alan bir ontoloji bizi oluşlar etiğine götürür.⁷ Bu sebeple insan sonrası öznellik oluş etiğine dayalı bir öznelliktir. “Bu görüş...klasik hümanizmin standartlaşmış çizgilerinin tanımladığı bireysel öznenin çıkarlarından tamamen farklı bir etik bağı savunmaktadır. ...İnsan sonrası etik...benlikle insan olmayan -yani ‘yeryüzüne ait’ ötekiler de dahil- başkaları arasında geniş kapsamlı bir karşılıklı bağlılık öne sürmektedir” (s. 66).

Bu bölümde hümanizmin insanının “belli bir oluş kipine”, insan normuna, normallğine, normatifliğine denk geldiğini gördük. İnsan tabiatına ilişkin, modern anayasanın yürürlükte olduğu bir paradigma içinde, toplumsal bir sözleşme halini almış bir söylevin ürünüydü bu. Bu tespitle yola çıkan posthümanist düşünüm, alternatif bir benlik

⁷ Spinoza'nın eserini “*Ethica, Ordine Geometrico Demonstrata*” olarak adlandırması da oluşu temele alan bir ontolojinin aynı zamanda zaruri olarak etik bir perspektife işaret ettiğini bilmesindedir. Tek maddi töze dayalı ortaklıklarıyla, bu tözün farklılaşmış kiplenimleri arasındaki ilişkiler ele alınacaksa ortaya konulacak savlar etik savlar olacaktır.

şemasına olan ihtiyacı dile getirmektedir. Ötekini yok saymak yerine, ötekiyle olan birliktelikleri, bir araya gelişleri, çoğulculuğu ve çeşitliliği ortaya çıkaran farkı olumlamaktadır. Varlığın sabit kategorileri yerine oluşlar metafiziğine yaslanan posthümanizm, bu birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış kategoriler yerine dolanıklığa ve geçişliliğe vurgu yapar. Zihin-beden, doğa-kültür bir süreklilik içindedir. İnsan sonrası özneyi ifade etmek için, insanmerkezli olmayan, geçişli, paylaştırılmış ve transversal bir anlayışa ihtiyaç vardır. Bu anlayış bir ekofelsefeyle, özneyi ekolojik olarak ele alan bir bakış açısıyla mümkündür. Öznenin kendiliği artık içsel süreçlerinden ibaret bir otonomlukla değil; ötekiyle ve çevresiyle kurduğu ilişkisellekle anılmalıdır.

1.2. CANLILIĞIN MADDEYE İADESİ

Antroposenden, sanayi devrimiyle birlikte değişen yaşam biçimimiz ve doğanın kaynakları üzerindeki giderek artan erişimimiz sebebiyle insanın gezegen üzerindeki etkisinin daha önce görülmemiş düzeyde olduğundan söz etmiştik. Gezegenin de bu etkiyi mutlak bir edilgenlikle karşıladığı söylenemez. Küresel ısınma ve insan hayatı için uygun olmayacağını öngördüğümüz hava koşullarının etkisi şimdiden etkisini dünyanın çeşitli bölgelerinde hissettiriyor. Giysilerimizden tarıma, beden sağlığımızı iyileştirmek için kullandığımız ilaçlara, modern kimyanın sentetik ürünlerinin uzun vadede sağlığımıza negatif etkilerde bulunduğu dair de birçok araştırma görüyoruz. Bunlar, en azından sosyal bilimciler açısından erişimimize açık, pasif, el-altında-bulunan edilgen doğa anlayışında çatlaklar meydana gelmesine sebebiyet vermiş durumdadır. 20. yy. fiziğinin, atom altı mikroskobik boyuttaki keşifleri de bizi perspektifimizi değiştirmeye iten asli unsurlardan birisidir. Atomlardan ve bunların parçacık fiziğine uygun davranış modellerinden ibaret olduğunu düşündüğümüz evrenin başka yapılara da ev sahipliği yaptığı keşfedilmiştir. Modernitenin faillikten azade olarak ele aldığı “madde” ve “Doğa”nın öyle olmadığını görmekteyiz. Bu noktada yeni materyalizmin ve yeni metafiziğin müdahalesi, bir yarısı insan zihni, diğer yarısı madde olacak şekilde değil, insanı da diğer her şey gibi maddi doğa içindeki varoluşlardan biri olarak konumlandıran bir ontolojik anlayış geliştirmektir. Böylece insan, insan olmayan öğelerle birlikte düz bir ontolojik zemine oturtulmuş olur. Yeni materyalizm, maddenin canlılığına vurgu yaparak tüm maddi etkileşimleri, maddenin etkileşebilme kudreti ve

kendini organize etme yetisi ile açıklar. Bu açıklama, eyleyciliğin de yalnızca insan özneye ait bir şey olmaktan çıkıp bu etkileşim ağındaki her nesneye dağıtık bir biçimde yeniden tanımlanmasına kapı açmaktadır. “Posthüman öznenin, görelî, ilişkişel kapasitesi sadece kendi türümüzde sınırlanmış değildir; aksine diğler tüm insan-dışı ögeleri de kapsar. Bedeni de kapsayan canlı madde, tam da organik yaşamın geri kalanından müstakil olmamasıyla, kendini organize etme yetisine ve akla sahiptir” (Braidotti, 2013, s. 60). Posthümanizm bu bağlamda, Braidotti’nin *zoe* olarak kodladığı, yaşamın kendinde barındırdığı, insan-olmayanlarla birlikte tüm maddenin sahip olduğu hayati güce vurgu yapar. Böylelikle canlılık ve yaşam (*life*), tek bir türe- insana-bahşedilmiş, verili bir mülk olmaktan çıkar, maddenin ilişkişellik içinde kendini gösteren açık uçlu bir süreci olarak algılanır. “Canlı maddeye dair bu yaşamsal (*vital*) yaklaşım, yaşamın (*life*) kısımları arasında hem organik hem söylevsel sınırları ortadan kaldırarak, bize geleneksel olarak antroposa bahşedilmiş *biostan*, hayvanları ve insan-olmayan yaşamı da kapsayan *zoeye* genişleyen bir mercek sunar” (s. 60). Hayvanlar, bitkiler, böcekler, mikrobik organizmalar, inorganik madde ve teknik araçlar, çevre, doğa, gezegen ve kozmosun hepsi bir anda tartışmaya dahil edilmiş olur.

Canlılık, “şeylerin, sadece insanların iradelerine ve tasarımlarına sekte vurmaktan veya engellemekten ibaret olmayan, aynı zamanda kendi yörüngeleri, meyilleri ve eğilimleri haiz birer yarı fail yahut kuvvet olarak edimde bulunabilme kapasiteleridir” (Bennett, 2010). Evrendeki her şey, fail bir kuvvet olan maddenin kendi kendine örgütlenmesiyle oluşmuştur. Gerçeklik, “virtüel kudretlerin edimselleşmesi ve edimsel düzenlemelerin yeni virtüel kudretler yaratması/seçmesi, şeylerin bu iki hareket arasında zuhur etmesi... maddenin farklı düzey, biçim ve ilişkiler halinde kendi kendine örgütlenmesiyle üretilir” (Karayemiş, 2020, s. 11). Fiili edimsellik, bedenler ve bunların ilişkileri üzerinden gerçekliğin dokusunu doldurur. Faillik bu düzenleme boyunca dağılmıştır. Gerçekliğin üretiminin faili, virtüel kudretin tüm boyutlarda kendini açığa çıkardığı bir düzenlemedir.

Varlık “oluş” halindedir. Bu sebeple el-altında-duran, var olan bir maddeden değil, varoluş sürecinde olan bir maddeden söz etmek gerekecektir. Parçacık fiziği temelli madde anlayışı evrenin ayrı atomik parçalardan oluştuğuna dair bir anlatı sunmuştu bizlere. Ancak Karen Barad (2007) maddenin, belli etkileşimler demetinin bir aradalığı

olarak görüldüğü, kuantum fiziği perspektifinden bir açıklama ile karşımıza çıkar. *Meeting The Universe Halfway* adlı eserinde, Werner Heisenberg ve Niels Bohr'un belirsizlik etrafında dönen teorilerini yeniden yorumlamış, sınırlar ve bunların geçişliliği üzerine düşünen feminist bir insan sonrası düşünür olarak, maddeye dair yeni bir bakış açısı geliştirmiştir.

Barad, maddenin bir fenomen olarak kendini gösterdiğini söyler (Toprak, 2022b, s. 32). Ancak Barad'daki anlamıyla "fenomen" bir faili-gerçeklik (*agential-reality*) öbeleşmesidir. Maddenin fenomen oluşu, asli bir kendinde şeylik boyutundan insan algısına geçiş yapılan bir görüngüsellik anlamına gelmez burada. "Kendinde şey"liği yoktur maddenin; bu olsa olsa bir belirsizlikler ve ihtimaller çokluğu olarak betimlenebilir. Bu ihtimaller çokluğundan, belirli bir ortam ve bu ortamdaki diğer kuvvetler ile kendi failliği uyrınca etkileşime girerek "oluşa" gelir, "şey" olur madde. Bu etkileşimi de "*intra-action*" terimiyle anmayı tercih eder Barad. "Interaction" terimini değişime uğratar. Çünkü geleneksel anlamıyla "interaction" olarak etkileşim, etkileşmeden önce var olan ve hazırda bulunan iki ayrı entiteyi varsayar. Oysa etkileşimin iki (ya da çoklu) noktasının, etkileyen ve etkilenen olarak ayrılması değil; bunlar arasında devreye giren "kuvvetlerin bir dinamizmi" (Barad, 2007, s. 141) olarak anlamak gerekmektedir *intra-action*. İlişkisellik, evrendeki her şey için temel bir unsurdur ve eylem bu ilişkiselliğe içkindir. Madde de istikrarsızlaştırma ve dengeleme süreçleriyle güdümlü "bir eylemdir", failliğin dondurulmuş halidir; bu failliğin her seferinde *fark* ile ortaya çıkmasıyla (*ibid*, s. 151) oluşagelir. Deleuzeyen "fark ve tekrar" dinamiğinin Baradçı madde anlayışının içinde yürürlükte olduğunu görürüz burada.

T. Young'ın çift yarık deneyinde, ışığın yalnızca fotonlardan oluşan bir yapıda, parçacık olarak davranış göstermek yerine dalga davranışı da sergilediği gözlenmişti. Bu gözlemlerle başlayan sürecin devamında, evrende bildiğimiz her şeyin dalga prensiplerine tabii olduğunu keşfetmiş durumdadır çağdaş fizik. Şeyler atomik seviyede hem dalga hem parçacıktır. Bu, evrenin yalnızca parçacık prensipleriyle açıklanamayacağı gelir. Her şey devasa bir etkileşim ağının içinde varolmaktadır ve birbirine etkide bulunmaları anlamında birbirine dolanıktır. "Dolanık olmak, ayrı varlıkların birleşmesinde olduğu gibi basitçe bir başkasıyla iç içe geçmek değil; bağımsız, kendi kendine yeten bir varoluştan yoksun olmaktır. Varoluş bireysel bir mesele değildir. Bireyler,

*etkileşimlerinden önce var olmazlar*⁸; dolanık iç ilişkilerinin bir parçası olarak ortaya çıkarlar” (*ibid*). Barad için bu ortaya çıkış, bir kereliğine gerçekleşmez. Fark dinamiğinin yürürlükte olduğu süreğen bir etkileşim ile tekrarlanır. “Dünyanın (olası) dinamik konfigürasyonları” (2003, s. 821) maddi aygıtlarca yeniden üretilir. Faillik adeta bu dolanıklığın ve ilişkiselliğin bir fonksiyonudur ve maddi aygıt bu fonksiyonu yürürlükte tutan şey olarak ortaya çıkar.

Elektronun konumunun ve hızının eş ölçülemezliği Barad’a maddenin “*performatif*”liğini görmek açısından ilham vermiştir. Bu ölçüm denemeleri elektronla başlamış olup sonrasında bulguların bilinen tüm parçacıklar için geçerli olduğu görülmüştür. Konum (position) ve hız (velocity) plank sabitine denk düşecek bir denklemde ters orantılı bir ilişki içindedir. Bu sabite yaklaşan bir değerde birinin görünürlüğü artarken diğersinin azalır. Atom altı parçacıklar deney konfigürasyonu nasıl kurulursa, ona göre yanıt veren bir yapı içindedir hız ve konumun ölçümü konu olduğunda. Heisenberg bunu belirlenemezlik (*indeterminacy*) olarak tanımlamıştır. Bohr sonraları bunu bir ölçüm problemi olarak görmeyi bırakıp bunun ontolojik bir belirsizliğe (*uncertainty*) işaret ettiğini dile getirmiştir (Toprak, 2022a, s. 198). Maddenin var olan özelliğinin ölçüm anında belli bir şekilde kendini göstermesi değil, maddenin yapılan ölçüme göre kendini yeniden konfigüre etmesidir burada gerçekleşen. “Gözlemci etkisi” olarak da anılan bu fenomen, gözlemcinin ve ölçüm araçlarının yalnızca dışsal epistemik bir konumda durmadığı, gözlemlenecek olanın dahil olduğu gerçeklik örüntüsünde pay sahibi olduğu şeklinde yorumlanır Barad tarafından. Madde, ölçümün performatifliğinden de etkilenecek, bu ölçüm altında yine bir performans sonucu ortaya çıkar (Barad, 1998). Belirsizlik, gözlemcinin ve deney/ölçüm koşullarının değişmesiyle gözlemin alacağı sonucun niteliği değil, maddenin bu koşullara tepki vermeden önce içinde bulunduğu durumun adıdır. (Toprak, 2022b, s. 38).

Barad’ın ‘ölçüm failleri’ (*measuring agencies*) olarak andıkları, ilişkiselliği için eylemin ortaya çıkmasından önce ya da sonra değil, tam ölçüm anında bu ilişkiselliğe katılır ve bunun fail bir parçasıdır (Barad, 2007, s. 128). “Bilgiyi dünyanın dışında durarak elde etmiyoruz... Dünyanın farklılaşmasında bizler de bunun bir parçasıyız” (s. 185). Buradaki ana fikrin “araştırma nesnesi ile araştıranın iç içe geçerek bir gerçeklik

⁸ Vurgu bana ait.

yaratması” olduğunu dile getirmektedir Feyza Toprak (2022b, s. 42). İnsan ve insan-olmayanın etkileşimi, gözlemci ve gözlenen, ontoloji ve epistemolojinin ayrılamazlığını görmek gerekmektedir burada. Faillik de yalnızca insana ait bilişsel güdümlü bir kavram olmaktan çıkıp maddenin belli koşullar altında sergilediği performativite olarak evrenin geneline yayılır. Gerçeklik dokusunun dokunmasında, insan ve insan-dışı tüm öğelerin yer aldığı bir etkinlikler bütünü haline gelir.

1.3. İÇKİNLİK VE İLİŞKİSEL OTONOMİ

İnsan sonrası ontoloji, tek tözün -ya da doğanın- maddi olduğu ve bu tözün kendine içkin olduğu Spinozacı varsayım üzerine kuruludur. Bu maddi töz, farklılaşmış tekilliklerle karşımızdadır. İnsan sonrası düşünce, Yaşam (Life) olarak adlandırdığımız şeyi de yalnızca biyolojik süreçlere (*bios*) tabi olarak değil, bu maddeye içkin bir kuvvetin açığa çıkardığı bir şey olarak, tüm maddi oluş süreçlerine yayılmış şekilde ele alır. “Demek ki insan sonrası özne tüm canlıların maddi bütünlüğünü ve onların birbirlerine bağlı olma durumunu savunur. Dahası canlı maddeyi (*vibrant matter*) (Bennett 2010) yaşamsal, akıllı ve kendini örgütleyen şey olarak ele alır” (Braidotti, 2021, s. 67). Maddeye dair bu yaşamsallık *zoe* olarak ifadesini bulur. Ayrıca bu onun hareket halinde oluşu, kendini dışavurma ve farklılaşma arzusuyla güdümlenmesi -bu hususta kendini örgütleyici oluşu- ile ilgilidir. *Bios*'tane *zoe*'ye geçiş insan sonrası perspektifin önemli bir noktasıdır. Böylece insanmerkezciğten uzaklaşıp holistik bir bakış açısı kazanmamız mümkün olur. “*Bios* insanmerkezciğken *zoe* ne insanmerkezciğ ne de insanbiçimlidir” (s. 72).

Spinoza'nın *Ethica*'da varsaydığı ontolojide hiçbir varlık ontolojik olarak ayrıcalıklı değildir. Var olan her bireysel (*individual*) varlık; yani insanlar, hayvanlar, bitkiler ve diğer canlılar, insan üretimi olan eşyalar, insan bedeninde açığa çıkan duygular, sadece Tanrı veya Doğa (Deus sive Natura) olarak andığı tek tözün, varlığın tekil duygulanımlarıdır. Cogito, zihinsel töz, tek maddi töze içkin bir şekilde, maddi bedenini kendini kavrayışı olarak yer alır. Varolan tek tek şeyler, “doğanın içinde belli kudret derecelerini işgâl eden” (Karayemiş, 2020, s. 5) ve Deleuzecü bir terminolojiyle yorumlayacak olursak Doğa'nın farklı kipler altında kendisini ifade ettiği biçimleridir. Varolan her şey, bir ve aynı anlamda vardır (Deleuze, 2015, s. 201).

Varlık toplamının kendisi (Tanrı/Doğa) de beden-zihin birlikteliğinden oluşan insan da “var olmak” bakımından diğer varlıklardan üstün bir mertebede bulunmaz. Tüm varlıklar, var olmak bakımından eş anlamlılıkla birbirine bağlanır. Ontoloji burada aşkın zihinsel kategoriler ya da formların, veyahut Tanrı’nın aşkın doğasının bilimi olmaktan çıkar, burada var olan gerçekliğin ve bu gerçekliğin ortaya çıkmasına temel olacak virtüel kuvvetlerin bilimi haline gelir. Bu tek anlamlılığın bir sonucu olan *içkinlik*; bu dünyanın kendisiyle açıklanmasını gerektirir. Kendinde şey, şeyin sergilediği etkileme ve etkilenme kuvveti olarak gerçekliğin dokusuna katılmasıyla, erişilmez, saklı bir unsur olarak değil, uzay-zamanda kendini gösteren bir virtüellik olarak denkleme dahil edilmiş olur. Mevcudiyet, bu kudretler çokluğunun edimsellikte dokuduğu bir örüntü haline gelir.

Her varlık, her birey (*individual*) bir duygulanım ilişkileri demetidir. Bu ilişkiler demeti içinde edimselleşen etkiler üretme ve etkileri alma kapasiteleriyle şeyler, kendi gerçekliklerini ortaya koyarlar. Böylelikle kendi varoluş tarzları bakımından farklılaşmış olurlar. Aralarındaki fark ontolojik kategorik bir fark değildir; kendi kudretlerini ifade ediş biçimi şeklinde ortaya çıkmış bir farktır. Her şeyin bir ve aynı anlamda var olduğunu söylediğimiz bir çerçevede, fark da önemli bir lokomotif haline gelir. Şeylerin tekilliklerini sarmalar, onların homojenleşmesinin önüne geçer. Ve bu virtüel potansiyeller arasından kendine has duygulanımlarla farklılaşma hareketi sadece insana ait bir yeti değildir, tüm varolanlar arasında dağıtıktır. Şeyler, sadece insanla olan ilişkilerinde var olmaktan kurtarılmış olur böylelikle.

Maddi bedenleri harekete geçiren, onu farklılaşmaya -kendini dışa vurmaya- iten güç arzudur.⁹ Braidotti için “arzunun kendisi kategorik ayrımları yerinden eden, transversal bir ontolojik kuvvettir” (2021, s. 67). Kategorik ayrımları yok eder çünkü bir kudret olarak arzuya sahip olmak sadece insana ait bir özellik olmaktan çıkmıştır. Maddi unsurların tamamında kendini gösterir. Arzunun güdülediği edimlerde bulunma ve çevresindeki diğer öğeleri etkileme kapasitesi olarak faillik de yalnızca insani olmaktan çıkar. Failliğin de tüm maddi unsurlarda kendini göstermesiyle öznelliğe dair farklı bir bakış açısı önümüze serilir. “İnsan sonrası öznellik, zoeljik, jeolojik ve teknolojik organizmalardan oluşan bir bütünlüktür, bir zoe/jeo/tekno öbikleşmesidir” (s. 67).

⁹ Spinoza, *Etika*. 2019.

Zoelojiktir, çünkü ontolojik olarak bir ve aynı maddi tözün tüm kiplenimlerine aittir; jeolojiktir bu maddilikten payını alan yerkürenin ve gezegensel etkilerden azade değildir; teknolojiktir çünkü insan yaratımı olsalar da ortaya çıktığı andan itibaren insanın kendisini şekillendiren bir etmen haline gelen teknoloji de bu öznellikten payını alır.

İnsan sonrası çerçevede insan öznelliği, diğer tüm öznellik biçimleriyle, kendisinin etkileyebileceği ve onlardan etkilenebileceği tüm unsurlarla ilişki içindedir. “İlişkisel, bizi oluşturan çoklu ekolojilerin tamamını kapsar. Bu tür ilişki ve müzakere ağları dünyaya aşına hissetmemizi sağlar ve bizim ekozofik varlıklar olduğumuz gerçeğini ortaya koyar; yani doğa-kültür sürekliliği içerisinde paylaştığımız karşılıklı çoklu bağlantılar vasıtasıyla ekolojik olarak birbirine bağlanmış varlıklar olduğumuz gözler önüne serer” (Braidotti, 2021, s. 68). Bu ilişkisel otonominin mümkünatı, daha önce serimlediğimiz üzere kendini Spinoza etiğinde bulur.

Kantçı hümanizm doğal nedensellik alanına aşkın olabilecek bir otonomluk anlayışı ile hareket eder. Bu anlayış özgür iradeye sahip rasyonel failer olduğumuz varsayımına dayanır. “Saf akıl kendisi üzerinden pratiktir ve (insana) ahlak yasası dediğimiz evrensel bir yasa verir” (Kant, 2008, s. 165) Otonom bireyler, kendi koydukları yasaya itaat etmeleriyle egemen özne olarak hareket ederler; hayvanlığın, duyulur (sensible) dünyanın sınırlarının kısıtlamadığı bir yaşam sürerler. İnsan sonrası, bu kendilik ve otonomluk anlayışından doğal evrensel ahlak normlarının, kapsayıcı olmayan, insanın belli varyasyonlarını ve insan-olmayanları dışarıda bırakan yapısıyla yaşamın günümüzdeki karmaşıklığını düzenlemeye yetmeyeceğini görerek bunu sorunsallaştırmıştı. Bu eski ahlak paradigmasını ve onun ürettiği değerleri sorunsallaştırmak, ideal kendiliği ve üniter yapıdaki bilişsel bir öznelliği de sorun haline getirmek demektir.

Nietzsche insan öznelliğini salt rasyonellik üzerinden kuran geleneğe karşı çıkmıştır. Psikolojik ve bilişsel bir varlık olarak eyleyen benlik yerine; insanın arzularını, güdülerini, içgüdülerini ve aynı zamanda rasyonelliğini içeren eylemleri aracılığıyla ortaya çıkan olumsal benlik fikrini savunur (Turner, 2022). Turner’ın yorumuyla Kant, otonomluğu, bu kendine yasa koyma yetkinliğini Tanrı’dan veya büyüye yakınsayan bir metafizik geleneğinden alıp insana bahsettiği için Nietzsche’nin takdirini kazanmıştır.

Öte yandan Nietzsche için Kant'ın hatası, egemenlik ve özerkliğin felsefi projenin odağı haline getirilmelerine rağmen, bunların basitçe rasyonel doğamızla eşleştirilmesi olmuştur.

Nietzsche için varlık değil yalnızca oluş vardır. Atomik bir Ben'e, iradenin nedensel failliğine ve rasyonelliğe dayanan varsayımlarımız, 'birlik', 'özdeşlik', 'nedensellik', 'kalıcılık', 'töz' gibi kavramları ve 'şey' olarak nesneyi ortaya çıkarmıştır. 'Varlık' aslında oluşlardan ibaret dünyada her şeyin altlığı olarak iş görmektedir.¹⁰ İnsan dili kendi yarattığı kavramsal dünya aracılığıyla birtakım sınıflandırma faaliyetine girer ve dünyayı olduğundan daha basit hale getirir. Akış içindeki şeyleri izole eder ve onları ayrı şeyler olarak algılarız. Aralarında aslında boşluk barındırmayan olgulardan "aynı ya da farklı olgular" olarak -ki bunlar aslında yoktur- söz ederiz. Aklın, düşüncenin ve dilin yarattığı bu boşluklu yapının içinde böylelikle eyleyi ve eylemi de birbirinden ayırırız. Bu akıl paradigmasının yaptığı en temel metafizik yanlışlardan biridir.¹¹ Süreğin, kesintisiz bir akış (*flux*) içindeki yaşamda, bir eyleyiciye işaret etmek hatadır. Çünkü orada kendini oluşa gelme olarak gösteren tek şey edimin kendisidir.

İnsan sonrası tutumun hamlesi, insana atomik bireyliliği, kendi kendini belirleyen otonomluğuyla referans vermek yerine; insani kendiliği ilişkisel ontolojik bir düzlemde, etkileme ve etkilenme kapasitesi bakımından ele almak olacaktır. Burada "ilişkisel", bireylerin metafiziksel olarak yalıtılmış ("atomistik") varlıklar olmaktan ziyade sosyal ve tarihsel olarak gömülü ve ilişkisel varlıklar olduğu ve ırk, sınıf, cinsiyet, etnik köken gibi faktörlerin öznelliklerini oluşturduğu ve şekillendirdiği fikrine atıfta bulunur" (Turner, 2022, s. 69). Feminist ve posthümanist düşünürler burada Spinoza'nın benlik anlayışına ve etiğine dönüş yaparlar. Spinoza'nın bireyi (individual) etkileme ve etkilenme gücü açısından tanımlaması, insanmerkezci bilişsel benliğe güçlü bir alternatif sunar. Etkileme ve etkilenme tek tözün farklılaşmış öğelerinin tamamına dağılmış durumdadır. Aralarındaki fark buna dair kapasitelerindeki derece farkından kaynaklanır. İlişkide olduğu nesnesinden yalıtık bilen özne Spinoza için de bir yanılgıdır. İştahımızın ve arzularımızın bilincinde olduğumuz için onlar üzerine karar yetisine sahip özgür varlıklar olduğumuzu düşünürüz. Ancak o iştahların ve arzunun

¹⁰ Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecco Homo*, "First Essay", section 13. Vintage Books ed. (ed. W. Kauffman), New York: Vintage Books, 1989.

¹¹ *ibid*, 13.

ortaya çıkmasına sebep olan nedenleri, bizi etkileyen kuvvetlere karşı kör olduğumuz için bu yanılığa düşeriz. Keza bu etkileme ve etkilenme kuvvetinin salt benliğe ait bir şey olduğunu düşünürüz ancak kendi başına bir varlık olmaktan ziyade bir bütünün parçasıyızdır. Bizdeki duygulanımlar ancak ve ancak başka entiteler ile ilişkide bulunmamız sayesinde açığa çıkmaktadır. Kendimizi doğanın nedenselliğinden bağımsız, ontolojik öteki olan nesnenin etkilerinin üstesinden gelebilecek şekilde kurguladığımızda, diğer her şeyle olan ilişkimiz çatışma ve karşıtlıklarla dolu olacaktır. Bu nedenle, kendisine içkin olduğumuz tözün doğasını ve dolayısıyla kendi doğamızı anlamak üzerine kurulu Spinoza ontolojisi, etik bir tahayyüldür.

Spinoza için zihin ve beden arasında ontolojik bir ayırım yoktur. Bu ikisini bir birlik, birliktelik açısından ele alır. Zihin bedenin zihnidir; beden de zihnin bedeni. Herhangi birinde gerçekleşen bir etkilenim bu birlik uyarınca diğerinde de gerçekleşmiştir. Zihin bedenin ideasıdır, onun bilincidir, farkındalığıdır. Bedenin kendi içindeki hareketi, uzuvları arasındaki etkileşim ve kendi içindeki değişimler aracılığıyla zihin beden -ve kendinin- farkında/bilincinde olur. En önemlisi de beden diğer bedenlerle (bunlar insan veya insan olmayanlar olabilir) karşılaşması ve etkileşmesi aracılığıyla. Çünkü her etkileşim bedende bir iz, zihin için de izlenim bırakmaktadır. Her ne kadar *conatusu* arttırma ve azaltma potansiyeline sahip etkileşimler var olsa da bu etkileşimler, en temelde beden etkileşme kapasitesini genişletir. Çünkü *conatus* en basit haliyle, varlığın kendi kudretini arttıracak etkilere doğru itkisidir. Duygulanımlar bu karşılaşmalar sayesinde açığa çıkar ve zihin-beden birlikteliğini hatırlarsak bedende ve zihinde aynı anda gerçekleşir. Bu gerçekleştiğinde zihinde de buna dair bir anlayış/kavrayış ortaya çıkar. Kendi üzerimizdeki anlayış arttıkça, kendini etkileyen kuvvetleri, nedenleri ve kendi duygulanım biçimini kavrar; iştahlarımızın, motivasyonlarımızın, arzularımızın, duygularımızın vs. kaynaklarına dair bir anlayış geliştirdikçe daha özgür ve otonom bir hale gelmiş oluruz. Descartes'ın zihin ve bedeni iki ayrı töz olarak ele aldığını hatırlayalım. Böyle olunca her ikisi de farklı hareket ve etkilenim mekanizmalarına tabidir. Pasif beden, iştah, arzu ve duygular üretir. Akıl ise bunları bastırıp, bedene hükmedip bedenden tamamen ayrı, kendi kurallılığı içinde hareket etme yetisine sahiptir. Spinoza etiğinde ise otonomluk ve özgürlük kendimizi tutkularından özgürleştirmekle ilgili değildir. Mümkün olduğunca fazla karşılaşma ve etkileşim sayesinde kendi üzerimizdeki etkilere ve nedenselliğe, kendi etkileşim

kudretimize dair bir kavrayış geliştirmekle ilgilidir. Bu tam anlamıyla ilişkisel bir otonomidir.

Bu durumda elimizde, insanın karşılıklı ilişkisellik ve bir aradalık kapasitesi ve bunun bilincinde olmasıyla tanımlanan bir otonomluk vardır. “Spinozacı açıklamayı değerli kılan Şey, tartışmayı dezavantajlı gruplara, insan olmayan hayvanlara, hatta cansız nesnelere, kısacası her türlü ‘öteki’ne genişletmemizi sağlamasıdır” (Turner, 2022, s. 73). Yeni karşılaşmalara açık olmak sayesinde eyleme gücümüzü artırabiliriz. Spinoza bize doğamızı anlamanın, beden duyarlılığını, başka bedenlere maruz kalma kapasitemizi ve kendimiz gibi duyarlı olan başkalarıyla iç içe, etik bir ilişkiyi anlamaktan geçtiğini göstermiştir.

1.4. İNSAN SONRASI ONTOLOJİK PERSPEKTİFTE ÖZNELLİK

“Öznenin ne olduğu ve ilişkisellik kapasitesini ifade etmek için genişletilmiş, paylaştırılmış ve transversal bir kavrama ihtiyaç olduğu” (Braidotti, 2021, s. 59) daha önce de ifade etmiştik. Bu öznenin insan sonrası özne olarak ontolojik bakımdan öteki varlıklara açılma, onlara doğru ve onlarla birlikte farklılaşma dinamiğini; farkını, kendiliğini, ilişkisellik kapasitesi bakımından ortaya koymasını irdeleyeceğiz bu başlıkta.

Hümanizmin üniter ve otonomluğunu sahip olduğu bilişsel yetiler aracılığıyla ilan etmiş öznesini, kolektif bir öznellik anlayışını sahiplenmek üzere geride bırakmıştık. “Ben” yerine “biz” diyebileceğimiz, insan olmayan ötekileri de kapsayabilecek Şekilde genişletilmiş bir öznellik anlayışıdır Őimdi elimizdeki. Kolektif özne olarak “biz”i, çoklu yönleri, çoklu yüzü olan farklılaşan bir doğaya sahip olarak (Braidotti, 2021, s. 59) tanımlamalıyız. Bu doğayı farklılaşabilme kapasitesiyle tanımlamak, sabit aynılıkların bir araya toplandığı bir metafizik anlayışla değil, her öznenin bir oluş dinamiği içinde varlığını sürdürdüğü bir anlayışla mümkün olabilir. Burada artık sabit bir “özne-nesne” ilişkisini geride bırakıyoruz. Spinozacı monist ontolojiyi temel alan bir oluş metafiziği içinde, tek maddi tözün farkı kipleri olarak ortaya çıkmış nesnelere diğer nesnelere olan ilişkisidir elimizde olan. Bu nesnelere, bilen öznenin diyalektik bir zıtlık uyarınca karşısına aldığı edilgin nesnelere olmaktan kurtarılmış; faillikleri, diğer

nesneleri ve çevresini etkileme, aynı zamanda onlardan etkilenme kapasiteleri onlara iade edilmiştir. Böylelikle öznellik de her bir nesneye içkin olarak yeniden inşa edilmiş olur. Bu nesnelere, buldukları konum ya da ilişkilendikleri diğer nesnelere olan ilişkilerinde farklı faillik derecelerine sahip olmak bakımından farklı olabilirler ve faillikleri “akıl varlığı” olmaktan kaynaklanmaz. Kendi maddi özellikleri uyarınca organik ya da inorganik bağlar kurabilir, etkisi kısa sürede ya da yüzyıllara yayılan bir zamansallıkta görülecek edimlerde bulunabilir, farklı oluşa-gelme hızlarına sahip olabilirler.

“Biz etkileme ve etkilenme kapasitesine sahip ilişkiyel varlıklarız. İnsan sonrası öznellik de bizim otonom kapasitemizi var edenin sırf akılcılık ya da zihinsel yetilerden ibaret olmadığını, ilişkiyel bağlarla aktüelleşen, virtüel bir kuvvet olarak duygulanımın otonomisi olduğunu kabul ederek başlar” (Braidotti, 2002). Virtüel bir kuvvet olarak duygulanım nesnenin kendisindedir; ancak aktüelleşmek için bir ekolojiye, konumluluğa ve ilişkileneceği başka nesnelere ihtiyaç duyar. Tırmanma yetisi olan maymun bunu, vücudunu bir ağacın gövdesine sarıp kendini yukarı çektiğinde gösterir. Aynı zamanda ağaç, maymunun bu edimi sergilemesinde, aktüelleştirmesinde, bu ilişkiye imkân verecek bir kapasiteye sahip olmasıyla rol oynar. Tüm bunlar olurken bu ikisinin bedenlerini saran gezegenin kütle çekim kuvveti, maymunun edimine direnç göstermekte, ağacın kök ve gövdesinin toprak ile bağını destekleyen bir kuvvet olarak orada bulunmaktadır. Aynı matematiksel prensipte çalışan elektro-manyetik çekim kuvveti, bu iki bedenin hücrelerini oluşturan moleküller ve atomlar arasında başka bir düzlemde işler haldedir. Atom altı aleme inildiğinde çekirdek kuvvetleri ve kuantum mekanikleri bu ilişkinin yine birer parçasıdır. Belli bir anda ve belli bir konumda, maymunun tırmanmak üzere gösterdiği öznellik aktı, karmaşık bir tekilliktir; çoklu düzlemlerde iş gören bir ilişki ağının belli bir biçimde yoğunlaşmasıdır (Deleuze ve Guattari, 1988). İnsan sonrası düşünce burada özneliği, maymunu harekete geçiren iradi erekte aramaz; harekete imkân tanıyan tüm birimlerin kapasitelerinin aktif rol oynadığı bir bütünlük içinde ele alır. Bu bütünlüklü ağı genişletmek adına, örneğimize maymunun kendisine erişmek üzere ağaca tırmandığı bir elmayı da dahil edebiliriz. Burada ereğin yöneldiği nesne olarak elma, lezzetli ve besin sağlayıcı olmasıyla, sahip olduğu etkide bulunma kapasitesiyle, maymun öznedeki *conatusu* harekete geçirir. Maymunun virtüel duygulanımlarından birinin aktüelleşmesinde elma da fail olarak

görülmelidir. “Özneliği kuran, yapısal bir ilişkisellik kapasitesi ile her bir varlığın sahip olduğu kendine has güç ya da kuvvet derecesinin birleşimidir, yani varlıkların öteki varlıklara doğru ve onların yakınında genişleme kabiliyetidir” (Braidotti, 2021;, s. 61). Bu varlıkların öznelikleri, merkezi bir öznedeki kökünü bulmaz. Bu ağ modeli *rizomik* bir şekilde çalışır; farklı kudret derecelerine sahip olma ve farklı derecelerde faillikler göstermeleriyle ağın içinde daha yoğun hale gelmiş düğümler olacaktır. Ancak bu yoğun düğümler, diğer öznelik biçimlerini kendini merkeze alacak bir çemberde toplamaz.

İnsan sonrası perspektifte “transversal ilişkiyel varlıklar olarak tanımlanan öznelere, liberal bireylere değil özgünlüğe, “haecceite¹²” tekabül ederler” (Braidotti, 2021, s. 61). Bu öznelere özgünlüğü “*potentia*’nın olumlu anlamındaki bir güç derecesidir (s. 61). Liberal ve otonom bireycilik, modernitenin yapıtaşısı olarak kabul ettiği bir özne anlayışı idi. Modernitenin söylemsel paradigmasının geçerli olduğu olduğu yüzyıllarda dahi özne, bağlı olduğu ailenin, toplumun, yurttaşı olduğu devletin, kendisini sınırlandıran ve şekillendiren ekonomik çerçevenin, iradesini teslim ettiği kurumların etkisinden azade değildi. Foucault’nun (1980; 2011) öznenin iktidar ve episteme ile olan ilişkisine, söylemin içinde inşa edilmesine dair ortaya attığı görüşler anımsanabilir burada. Günümüzde ise insan özne, kitlesel medya ve internet çağında, tüm bu etkilere çok daha açık bir biçimde oluşa-geliyor. Sosyal medya şirketlerinin kullanıcıyı ekranda tutma süresi konusundaki rekabetinin, çeşitli markaların mikro pazarlama stratejilerinin, herhangi bir siyasal ideolojinin iktidara gelmek ya da iktidarda kalmak adına yürüttüğü algı oyunlarının hedefi haline gelmiş, Antroposen çağın yıkıcı tahribatının getirdiği türsel yok oluş kaygısının psikolojik yükünü taşıyan bir özne olmuş durumdadır.

Öznenin süregelen bir oluşum halinde olması dolayısıyla “insan sonrasına dönüşüm, ne doğrusal ne de tek yönlüdür, aksine ‘biz’im neye dönüşebileceğimize dair çok yönlü bir deneydir” (Braidotti, 2021, s. 64). İnsan sonrası düşünüm içinde anlamaya çalıştığımız koşullara gömülü (embedded) olduğumuzdan; konumu, koşulları ve ilişkide bulunduğu diğer nesnelere faaliyetleri değiştiğince bu öznelik modeli de kendini güncellemeye açıktır. Çok yönlüdür; çünkü sadece insanın yapıp etmelerini değil, jeolojik, teknolojik

¹² *Haecceite*, ilk kez John D. Scotus tarafından öne sürülmüş, bir şeyin benzersiz olmasını veya “bu (bir)” olarak tanımlanabilmesini sağlayan özelliği veya niteliği olarak tanımlanabilecek, Ortaçağ skolastik düşüncesinden miras kalmış bir kavramdır.

ve maddi süreçlerdeki değişimleri de konu edinir. Beşerî bilimlerin eleştirel incelemelerine tabi olduğu kadar, sibernetiğin, enformasyon teknolojilerinin, iktisadi bilimlerin, nörobilimin ve sayabileceğimiz daha birçok araştırma alanının empirik verilerinin hesaba katıldığı bir inceleme konusudur. “Dördüncü Endüstri Devrimi ve Altıncı Yok Oluş’un¹³ ortak etkilerinin bedenli varoluşumuzun koşullarını ve kendimizi anlama biçimimiz” (s. 64) üzerinde yarattığı değişimi kabul etmek bu değişimi insan sonrası çoğulcu ve kapsayıcı söylem ışığında yorumlamak çağın eleştirel düşünürlerinin görevidir. İnsani faaliyetlerin küresel çapta ekolojik, toplumsal ve politik etkileri/tahribatları olmuştur. Ancak bu faaliyetin bu düzlemlerdeki sonuçları eş zamanlı olarak “insanı” etkileyen süreçlere dönüşüp kendi faaliyetlerini göstermeye başlamışlardır. Küresel ölçekte faillik gücüne erişmiş, içinde bulunduğu çağı “İnsan Çağı”na dönüştürmeyi başarmış insan kendini, faaliyetlerinin olumsuz sonuçları sebebiyle ekolojik koşulların artık kendi türüne yaşam sağlamayabileceğine dair kaygının pençesinde bulmuştur. Öte yandan pozitivist ilerlemeciliğin bir türevi, kartezyen zihin-beden düalizmi de özünde saklı tutan transhümanist bir hülya ile, “ben” ya da “biz” diyebileceği bir özne olmaktan çıkıp öznelliğinin yalnızca bilişsel formlarını devam ettirme gayesindeki bir “posthüman”, belki de “a-hüman” ya da “inhuman” senaryoya doğru da büyük bir coşkuyla kürek çekmektedir. Braidotti çağımıza dair bu durumu “hem insandan-fazla hem insandan-eksik” (s. 62) olmakla ifade eder. “İnsan”ın hem çokça görüldüğü hem de yeryüzünden silinme tehlikesi altında olduğu bir durumdur bu. Bu durumu oluşturan iç içe geçmiş iki ucun yakınsaması dahilinde insan öznenin geçirdiği, geçirmek durumunda olduğu toplumsal, siyasal, teknolojik, tarihsel ve söylemsel dönüşüm devam etmektedir. Braidotti için bu “dönüşümler, birleşip sonunda yeni özne oluşum tarzlarının bir meta örüntüsünü oluşturacak kadar yoğunlar” (s. 64). Nihai ve genel-geçer bir tanımda bulunmadan, bu yoğunlaşmalar arasındaki

¹³ Dördüncü Endüstri Devrimi (DED), birçok endüstriyel sektörde önemli değişimler yaratan ve geleneksel üretim yöntemlerini dijital teknolojilerle birleştiren bir dönüşüm hareketidir. Bu değişimler, yapay zekâ, robotik, büyük veri, şeylerin interneti, otomatikleştirilmiş sistemler ve diğer gelişmiş teknolojilerin kullanımıyla gerçekleşmektedir. Bu dönüşüm ekonomi, sosyal yapı, iş yapma şekilleri ve diğer birçok alanda önemli değişimlere neden olmaktadır.

Altıncı Yok Oluş (AYO) terimi ise, gezegenin jeolojik tarihi boyunca meydana gelen beş büyük yok oluş olayından sonra meydana gelen, günümüzde yaşamın çeşitliliğinde ciddi bir azalmaya neden olan bir biyolojik krizi ifade etmek için kullanılır. İnsan faaliyetleri, ormansızlaşma, iklim değişikliği, endüstriyel hayvancılık gibi etmenler biyolojik çeşitliliği tehlikeye atmıştır. Bunun özellikle okyanus biyolojisi ve topraktaki mineral zenginliği açısından insan yaşamına da doğrudan ve dolaylı etkilerinin olacağı beklenmektedir.

benzerlikler üzerinden öznelliği tasvir etmek insan sonrasını modern özne anlayışından ayıran şeydir. “İnsan sonrası yakınsamanın halihazırda gerçekleşmekte olduğunu ve tarihselliğimizin başlıca işaretçisi olduğunu kabul etmek” (s. 64), oluş metafiziğine yaslanan insan sonrası tutumunun gerekliliğidir.

1.5. SONUÇ

“İnsan sonrası yakınsamanın öznesi, “Erkekinsan” değil yeni bir kolektif öznedir; “biz-(hepimiz)-bu-işte-beraberiz-ama-biz-bir-ve-aynı-değiliz” türünden bir öznedir. ...insan sonrası öznelliği ikili karşıtlıklar üzerinden anlayamayız, aksine kendine içkin bir oluş süreci olarak anlayabiliriz” (Braidotti, 2021, s. 77). Bu bölümde onto-epistemolojik düzlemde her şeyin merkezinde konumlanmış olan Erkekinsan’a ait öznelliğin, günümüz ilişkiselliğini açıklamada yetersiz kaldığı dile getirildi. Yeni ve kolektif biz insan sonrası özne anlayışı içerisinde “biz” olmak tekrardan mümkün kılındı ve bu işte herkesin birlikte olduğu vurgulandı. Evet birlikteyiz, çünkü kategorik ayrımlara mahal bırakmayan, bütüncül bir maddi ilişkisellik dolayımında “biz, hepimiz” birbirimize bağlıyız.

Bu bölümde “insanın” nerede başlayıp nerede bittiğine dair algımız eleştiriye tabii tutuldu. “İnsan sonrası”nın, kronolojik bir sonraya işaret etmeyip, düalizm-sonrası, insanmerkezcilik-sonrası bir anlayış olduğu vurgulandı. “Hiç insan olduk mu?” diye sorarak, tarihimizin çeşitli anlarında insan karşılık gelen nitelemelerin, insanın tarihin o andaki konumu ve sahip olduğu bilgi çerçevesiyle alakalı kabuller olduğunu dile getirdik. İlk bakışta “insan-makine” düalizminin yarattığı gerilime vurgu yapıyor gibi görünse de “siborg”un, tüm dikatomileri sorunsallaştıran, meleziğe, sınırların bulanıklaştırmaya vurgu yapan bir kavram olduğunu ve Donna Haraway’in bu kavramla insan sonrası düşünceye ilham olmuş bir düşünür olduğunu gösterdik.

Aydınlanmanın merkezindeki akıl sahibi insanın, olumsuz bir fark ve başkalık diyalektiği ile kurulduğu iddia edildi. Bu kurgunun dışarıda bıraktıklarına dikkat çeken feminizm, postkolonyalizm, eko-eleştiri, hayvan hakları hareketi, postyapısalcılık gibi akımların bir devamı olarak görülebileceği dile getirildi posthümanizmin.

Maddenin canlılığına ve etkileşim kudretine vurgu yapıldı. Eyleyciliğin yalnızca insan özneye ait olmaktan çıkıp her nesneye dağıtık olacak şekilde yeniden tanımlandığını gördük. İnsan sonrası öznenin ilişkisel kapasitesi, yalnızca türümüzle sınırlı değildir, ucu evrenin diğer tüm unsurlarına doğru açılmış durumdadır. Modernitenin edilgin bir konumda, salt mekanik ve pasif bir şekilde ele aldığı maddenin, Karen Barad'ın kuantum fiziği temelli önermeleri uyarınca, bir belirsizlikler ve ihtimaller çokluğu alanından, etkileşime tabi bir performativite ile oluşa geldiğini gördük. Rosi Braidotti'nin *zoe* kavramıyla da birlikte insan sonrası perspektifin, maddeye canlılığı ve failliği iade ettiğini gösterdik.

İnsan sonrası, Spinozacı ve Deleuzecü mirası kucaklayan bir içkinlik felsefesi olduğunu da vurguladık. Tek bir töze içkin, farklı kiplenimler olarak evrenin tüm unsurlarının ontolojik bir eşitlik içerisinde ele alındığını gördük. Tüm varlıkların, var olmak bakımından eş anlamlılıkla birbirine bağlandıklarını dile getirdik. Öte yandan, görülmüştür ki bu rizomik ilişkiler ağı içindeki bağlılık bizi yekpare bir aynılığın içine de mâhkum etmemektedir. Tüm unsurlar kendilerine has farklılıklarını ortaya koyma kuvvetlerini, özne olma potansiyellerini korumaktadırlar.

Bu bölümü Braidotti'nin insan sonrası öznelliğe dair tespit ettiği önemli özellikleri de tekrardan ifade ederek sonuçlandırabiliriz: “Birinci özellik, virtüelin yaratıcı bir praksisle aktüellik kazanması olarak tanımlanan oluş ve içkinlik üzerine kurulu materyalist süreç ontolojisidir” (2021, s. 74). Spinozacı monist bir materyalist ontoloji çerçevesinde tekiliklerin, çoğul ilişkiler ağında öbekleşmeler, yoğunlaşmalar olarak ortaya çıkan geçişli süreçler olduğunu söylemiştik. Bu ortaya çıkışlar virtüelin edimselleşmesi ile vuku bulur; edimselleşmeyi mümkün kılan da nesnelere/öznelere arası duygulanımlarla şekillenen bir praksistir. “İkincisi, insan sonrası özneliği ontolojik ilişkiselliğin -ki bu da etkileme ve etkilenme gücüdür- inşa etmesidir” (s. 76). Özneliğin, öznenin ilişkilene kudreti olarak ele alındığını ortaya koymuştuk. “Üçüncüsü, insan olmayan unsurların sahip olduğu güce saygıyla, hümanizm ve insanmerkezciliğe eleştirel bir mesafede durmaktır” (*ibid*). İlişkilene kudreti, yalnızca insana öznenin değil, tüm varlık ve oluş biçimlerin sahip olduğu bir güç olarak ele alınır ve insan olmayan unsurlara da faillik tahsis edilmiş olur. “Dördüncüsü, transversal özellikler insan olmayan aktörleri de içeren ekozofik öbekleşmeler biçiminde oluşur”

(*ibid*). Deleuze ve Guattari'den mirasla öznellik, biyolojik, toplumsal ve teknolojik evrelerin iç içe geçtiği, geçişli bir melezleşme olarak ele alınır. “Son olarak, ...temellendirilmiş, konumlanmış ve pespektifçi boyuttur” (*ibid*).

Hümanizmanın temelindeki modern öznenin, ilişkiselliğe dayanan insan sonrası öznelliğe geçişin dinamiklerini bu bölümde sergilemiş olduk. Bu dinamiklerde kendini gösteren tutumun, dil ve anlama dair tasarımlarımızda da benzer şekilde kendini gösterebileceğini düşünmekteyiz. İkinci bölümde bu meseleyi irdelemeye çalışacağız.

2. BÖLÜM

İNSAN SONRASI TUTUMUN DİLDEKİ YANKISI: “ANLAM” MESELESİ

Algıladığımız dünyayı tanıma ve bilme gayemizde, özne ile nesne arasında kurulan ilişkiyi temsil eden sembolik düzen olarak; “düşünce” dediğimiz şeyin de -biraz indirgemeciliğe düşmek pahasına da olsa- bu özne-nesne ilişkisine dair her şey olduğunu iddia edecek olursak, düşünsel süreçlerimizin toposu olarak karşımıza çıkmaktadır dil. “İnsan” olmaya dair de en büyük ayırıcı özelliğimizin teknik sahibi varlık olmakla beraber, dil varlığı olmak olduğu söylenebilir. Bu hususta, antropolojik terminolojide homo sapiens olarak adlandırdığımız türümüzün, *homo narrans*¹⁴ (yani anlamlar üreten, bağlamlar kuran) olarak da adlandırılabilceğinin teklif edildiğini görüyoruz. Keza kendimizi diğer memeli türlerinden ayırdığımız önemli bir husus, sadece bir türün bireyleri arasındaki harekete yön veren bir iletişim aracı olarak değil; anlamlar kuran, bu vesileyle kendimizi ve dünyamızı bilmemize imkân veren şey olarak dile sahip olmak olmuştur.

“Söz”ün her şeyin başlangıcında olduğunu, onun Tanrı’yla olduğunu ve Tanrı olduğunu¹⁵ da söyledik kendimize. Dili her şeyin yaratıcısı olan Tanrı’yla bir gören, tüm yaratımların da onunla başlayıp onsuz var olamayacağını söyleyen bir görüşün, binlerce yıldır milyarlarca insanın hayatını kendisine göre düzenlediği dini bir anlayışın kalbinde yatmakta olduğunu görürüz. Varlık’ın kendisini bize açtığı ya da bizim Varlık’a kendisi aracılığıyla yöneldiğimiz şey olarak da rastlarız dile felsefe tarihinde. Dilin sıklıkla düşünce ile bir tutulduğuna da. Günümüzde dil tabanlı bir yapay zekâ modeli olan ChatGPT’nin “insan” a yaklaştığını, anlamı, bizim yüzyıllardır kelimelerin içine sığdırdığımız anlamların kullanımına yakın bir şekilde yeniden üretebildiği için söylemeye başlar olduk. Anlamı çeşitli bağlamlarda bizim kullanımımıza benzer şekilde ortaya çıkarabilen bir teknolojik ürünün, düşüncemize de vakıf olduğu/olabileceğine dair hem transhümanist bir umut hem de kendi biricikliğimizi kaybetme adına bir kaygı beslemektedir. Dilin ve düşüncenin başka bir bedene veya platforma aktarılabilme

¹⁴ Bknz. Gezgin, İ. (2022). *Homo Narrans: İnsan Niçin Anlatır*. Redingot Kitap.

¹⁵ Yuhanna 1:1-18 TCL02

ihtimalinin, bizi kendi biricikliğimizin kaybına dair bir kaygıya sürüklemesi ya da bizde kendimizi sınırları çok daha geniş bir bedenselliğe aktarabileceğimize dair bir umut yeşertmesi dahi, dilin insan öznelliği için ne derece önemli bir unsur olduğunu göstermektedir.

Bu bölümde öncelikle, dil, anlam ve doğruluk meselesini, literatürde “doğalcılık” ve “uylasımcılık” olarak tanınan konular üzerinden tartışmasıyla, Platon’un *Kratylos* metni üzerinden dil meselesine bir giriş yapacağız. Devamında, dilde doğrudan anlamı reddeden, onun yerine dilin ilk düzlemden itibaren metaforik bir yapıda olduğunu söyleyen Nietzsche’nin dil anlayışına göz atacak; “şeylerin” “kelimelere” dökülmesi meselesinde, iki farklı ontolojik alan arasında bir sıçrama yapıldığı iddiasına göz atacağız. Sonrasında Wittgenstein’in felsefesini belirleyen başlıca iki eseri, *Tractatus Logico-Philosophicus* ve *Felsefi Soruşturmalar*’da benimsediği iki farklı dil anlayışına göz atarak, “anlam”ın kendisi için *Soruşturmalar*’da nasıl ilişkiyel ve göçebe bir hal aldığını göstermeye çalışarak bu çalışmayı sonlandıracağız.

2.1. ADLANDIRMANIN ONTOLOJİSİ: KRATYLOS DİYALOĞU

Kratylos Diyalogu yalnızca dilin doğruluğunun uzlaşımcı ya da doğalcı çerçevede tartışılması özelinde değil, bu tartışmanın physis-nomos karşıtlığı, şeylerin doğası ve onların bilgisi arasındaki ilişki üzerine dönemin Yunan düşüncesindeki arka planına gönderme yapması ve Platon’un bu konu üzerindeki görüşü açısından da önem arz etmektedir.

Diyalogun başında öne sürülen savlar etrafında değerlendirildiğinde, dilde doğruluk meselesi sonuç itibariyle aporetik görünmektedir. Ancak Platon’un doğalcılık ve uzlaşımın her ikisinin de problemleri taraflarını göstererek bunlar içinde hemfikir olduğu kısımları kendi onto-epistemolojik temeline oturttuğunu söyleyebiliriz. Bunu yaparken dil-hakikat ilişkisi bağlamında önemli noktalara işaret etmektedir. Söyleme edimine (*legein*) uygun bir alet benzetmesiyle de andığı dilin (*logos*) ve onu oluşturan parçalar olan adların (*onomata*), şeylerin doğasını bizlere bir doğrulukla verip veremediğini tartışmaya açar Platon. Burada dikkat edilmelidir ki burada halihazırda örtük bir şekilde şeylerin doğası ve bunların insan edimiyle oluşturulmuş ifadeleri arasındaki ayrım yer

alır. Diyaloğun karakterlerinden Kratylos'un ağzından yürüttüğü doğalcı anlayış için de Hermogenes'in ağzından yürüttüğü uzlaşımçı anlayış için de bu varsayım geçerliliğini korur. Takdir edilecektir ki Platon'un posthümanist bir perspektifle hareket ettiğini söylemek, anakronizme düşmek olurdu. Ancak *Kratylos*'taki tartışmanın bizi dil, doğruluk ve anlam meselesi açısından Nietzsche ve Wittgenstein'in akıl yürütmelerine taşıyacak olması bakımından, diyalogu irdelemeye değer kılmaktadır.

“Bir adı doğru yapan şey nedir?” ana sorusunun etrafında şekillenmektedir diyalog. Hermogenes adlara bu doğruluğu verenin onu kullananlar arasındaki uzlaşım olduğuna, Kratylos ise her adın doğal bir doğruluğu olduğuna kanidir. Tartışma ilk olarak uzlaşımçılık savının müzakere edilmesiyle sürdürülür. “Sözleşme ve uzlaşımın başka adın bir doğruluğu olduğu sonucuna varamıyorum” der Hermogenes (KR, 384d5-d7). Sokrates'in yönlendirmesiyle buna ek olarak, bir nesneye her ne kadar ad verilmişse o kadar adı olacağını düşündüğünü de itiraf eder. Bunu Helenler ve Barbarların aynı nesnelere için farklı farklı isimler kullandığını söyleyerek destekler. Buna cevaben Sokrates tartışmayı hem kendi konumu hem de diyalog için önemli olacak bir noktaya taşır: (adlarda olduğu gibi) “...varolanların *ne oldukları* her birey için başka başka mı-tıpkı Protogoras'ın ‘her şeyin ölçüsü insandır’ sözünde olduğu gibi... yoksa sence şeylerin kendilerinde *özlerin bir sabitliği* var mıdır” diye sorar (KR, 386a). Burada metinde ilk defa, adların doğruluğu konusunda yargıç olabilecek bir dayanağın, şeylerin ne olduklarına dair sabit bir özün varlığı ortaya atılır.

Özün varlığı ortaya atıldıktan sonra, *bir şey* belli bir doğaya sahipse aynı şekilde o şeyle alakalı edimlerin de bir öze/doğaya sahip olacağı; o halde o edimle alakalı bir pratiğin de onun doğasına uygun aletle gerçekleştirileceği (KR, 386e-387a), misal bir kesme işlemi yapılacaksa bunun kesmeye uygun bir aletle yapılmasının mümkün olduğu söylenir Sokrates tarafından. “Söylemek (*to legein*) de edimlerden biri değil midir” (387b) diye sorar ve adların (*onomata*) söylemenin bir parçası olduğunu ekler. “O halde ad da bir tür alettir” (388a) sonucuna varır. Böylece bir alet analogisi sunmaktadır bize. Adlar da bir alet olarak şeyin gerçekliğiyle ilgili bir edimde bulunmakta, sahip olduğu gerçekliği bildirmektedir. Şeylerin (*pragmata*) özüne uygun adlar (*onomata*) vermek edimi, gerçekliğin içinde ona ait olan sınırların çizilmesi anlamına gelecektir. Sokrates'e göre biz bu aleti, birbirimize *bilgi vermekte* ve *özün ayırıcısı* olarak kullanmaktayızdır.

Adın ve dilin bu araçsal kullanımına, Wittgenstein'in *Tractatus*'taki ilk dönem dil anlayışında da rastlayabiliriz. Tabii belli önemli farklarla. Wittgenstein için ad ile nesne arasında bir karşılık gelme ilişkisi vardır: "Ad bir nesneyi imler. Nesne onun imlemidir" (TLP, 3.203). Adların bir araya gelmesiyle oluşan cümleler, onların bir araya gelmesiyle oluşan olgular ve anlamlı önermelerin bir araya gelmesiyle oluşan dil, dünyayı *resmeder*. Ancak bu resimde Wittgenstein şeylerin ve dünyanın kendiliklerini dışarıda bırakır. Tıpkı Kant'ın düşüncede yaptığı gibi, Wittgenstein dilde bir arındırma çabasıdadır ve metafizik önermeleri "söylenemeyecek olan"a dair şeyler söyleme çabalarından ötürü dilin dışında bırakacaktır. Birinci ve ikinci döneminde ortak olan bir gaye olarak kalır bu; felsefeyi, dili metafizik kullanımlardan arındıracak bir etkinlik olarak görmektedir. "*Dilimin sınırları, dünyanın sınırlarıdır*" (TLP, 5.6) diyerek bir sınır çekme etkinliği içindedir. Wittgenstein için gerçeklik bu sınırın içinde kalan alandır, bu gerçeklik de önermeler yoluyla dile getirilebilen resmedebilen bir gerçekliktir. Tam tersine, Platon için birer imleç olan adların ve bunlardan meydana gelen dilin ifade sınırları içinde kalan alan, nesnenin asli, birincil doğasına kıyasla ikincil bir doğadır. Bu alanda *doksa* hüküm sürer, yalnızca kanılar dile getirilir. *Episteme* Platon için asli doğa hakkında olandır.

Her aletin kullanıcıları olduğu gibi, onun bir de yapıcısı, zanaatkârı, ustası olacaktır. Sokrates' e göre bize bu aleti teslim eden yasa (*nomos*) yapıcısı, insanlar arasında nadir ortaya çıkan bir zanaatkâr (*onomatourgos*) olan yasa-koyucudur (*nomothetes*) (KR, 388e-389a). Burada önce bu işin (adlandırmanın) bir zanaat olduğunu vurguladığını; hemen ardından bunun basit bir şekilde sesleri ve heceleri yan yana dizme işi olmadığını, Platon'un bunu bir de yasalılıkla bağdaştırdığını görüyoruz. Adı koyan kişi bir anlamda şeyin doğası ve adı arasındaki doğruluğu sağlayacak yasanın sahibi olmak durumundadır. Diyalog boyunca da ad/yasa koyucu sözcüğünün çift anlamlılıkla kullanılmaya devam ettiği görülecektir (Gören, 2016b, s. 138). Burada Platon'un, ad/yasa koyucuyu anarken *nomos* kelimesini kullanarak, adların yapımında onların doğasını (*physis*) gözetse de insanlar arası bir uzlaşımı, geleneği, adeti öne sürmesiyle (Sedley, 2003, s. 70) tamamen doğalcı bir kanatta da bulunmadığını görmek gerekir. Adların doğru meselesinde yasalılığın öne sürülmesi, bu kez Wittgenstein'in ikinci dönem eseri olan *Soruşturmalar*'da, anlamın "oyun" olarak, her zaman belli bir kurallılıkla var olabileceği argümanıya da benzerlik taşımaktadır.

Bir marangozun, kırılan bir mekiği yeniden üretmesi gerektiğinde onun *biçimine* (*eidōs*) bakacağını ekler Sokrates bizi adın özüne götürecektir olan formu tartışmaya dahil eder. Ad/yasa koyucu da adları yaparken bakışını kullandığı malzemeye değil “adın kendisine, yani o ada (*auto ekeino ho ekeino onoma*)” (KR, 390d) yöneltir. Bir adı yeniden ürettiğinde “aynı ideayı yeniden üretir” (390e). Bu sebeple kullandığı harfler, sesler (yani adın malzemesi) değişse de ad *özünde* aynı kalır. Böylelikle diyalogun başında Hermogenes’in dile getirdiği Helenlerin ve Barbarların aynı nesnelere için farklı adlar kullanması meselesine, adın kendisinde bir ve değişmez olan bir öz/idea kabulü sayesinde açıklama getirmiş olur Sokrates. Bu öze karşılık gelen form, adın esas belirleyicisidir.

Kratylos’ta da merkezi bir konumda duran bir sabitlik (*bebaiotes*) kabulü, hem onto-epistemolojik açıdan hem de bu kabulün bir felsefe yapma aracı olarak dil için sağladığı imkân açısından önemlidir. *Pragmataya*(şeyler) dair bir *onomata* araştırması yapılmasının, aslında bizi *pragmatanın* da ne olduğunu sorgulatacak bir araştırmaya götürdüğü görülür. Özün varlığı ortaya atıldıktan sonra, bir şey belli bir doğaya sahipse aynı şekilde o şeyle alakalı edimlerin de bir öze/doğaya sahip olacağı; o halde o edimle alakalı bir pratiğin de onun doğasına uygun aletle gerçekleştirileceği (386e-387a), misal bir kesme işlemi yapılacaksa bunun kesmeye uygun bir aletle yapılmasının mümkün olduğu söylenir Sokrates tarafından. “Söylemek (*to legein*) de edimlerden biri değil midir” (387b) diye sorar ve adların (*onomata*) söylemenin bir parçası olduğunu ekler. “O halde ad da bir tür alettir” (388a) sonucuna varır. Böylece bir alet analojisi sunmuş olur bizlere. Adlar da bir alet olarak şeyin gerçekliğiyle ilgili bir edimde bulunmakta, sahip olduğu gerçekliği bildirmektedir. Şeylerin *özüne* uygun adlar vermek, gerçekliğin içinde kendilerine ait olan sınırların çizilmesi anlamına gelecektir. Diyalogun buraya kadarki bölümü Hermogenes’in uylaşımçı savlarının bertaraf edildiği bir bölüm olarak değerlendirilebilir; şimdiye kadar ortaya konulan önermeleri toparlamak gerekirse:

1.Şeyler kendilerinde sabit birer öze ve de doğaya sahiptir. Şeyler gibi onlarla ilgili edimler de bir doğaya tabidir.

2. Söylemek (*to legein*) de bir edimdir ve bu edim doğasına uygun bir aletle icra edilir. O halde logosun bir parçası olan ad da bir tür alettir.

3. Adlar ayırıcı ve bilgi vericidir.

4. Bu aletin zanaatkâr bir yapıcısı olacaktır: *onomatourgos-nomothetes*

5. Bu ad/yasa koyucu adları, biçimlerine(*eidos*) uygun şekilde ve temsil ettiği şeyin doğasına uygun olarak belirli bir yasalılıkla ortaya koyar.

Kratylos daha sonraki bölümdeki ikinci önemli savı dile getirerek adları bilen kişinin nesnelere de bildiğini öne sürer (KR, 435d-436a). Adların bir temsil olduğu, şeyleri taklit ettiği konusunda Sokrates Kratylos'la hemfikirdir. Ancak bu taklidin hangi düzeyde olduğu ise sorun teşkil etmektedir. Sesler ve harflerin ürettiği imgeler, şeylerin ancak belirli düzeydeki bir taklidi olabilir. (Gören, 2016b; 304). Sokrates'e göre bu temsillerin doğruluğu, temsilleri olan şeylerle birebir örtüşmelerinden gelemez. Her ad, tamamıyla doğru olamaz. Suret olan şey aslının tüm niteliklerini kendinde barındıracak şekilde onu yeniden üretemez. Eğer yetkin bir Tanrı, Kratylos'u sadece fiziksel özellikleriyle değil, ruhuyla, kişiliğiyle, erdemleriyle birebir aynı olacak şekilde kopyalayıp onun yanına koymuş olsaydı, bu durumda Kratylos ve onun kopyasından mı söz ederdik, yoksa iki Kratylos'tan mı diye sorar bize Sokrates (KR, 432b-c). Tüm nitelikleriyle, özüyle birbirinin aynısı olan iki şey söz konusu olduğunda bir asıl ve temsil ayrımından söz etmek imkânsız olur. Taklit doğası gereği kusurlu olmak durumundadır, aslını kopyalarken her zaman bazı yanlışlar, eksiklikler ile kopyalar. Gören'e göre "kusursuz taklide yönelik bu Platoncu itiraz, ideaların asla kusursuz bir biçimde tekil bireylerde temsil edilemeyeceği ilkesinin bir sonucu olarak okunabilir" (307). Platon için temsil -yani adlar- şeylerin kendisine kıyasla ikincil bir doğada konumlanmaktadır. Böylelikle bilginin sadece dilde değil, dile aşkın olan bir kendilik araştırmasında bulunması gerektiğine işaret etmektedir.

Şayet ki şeylerin bilgisine Kratylos'un iddia ettiği üzere adların bilgisinden ulaşıyorsa, ad/yasa koyucu henüz ortada hiçbir adın bulunmadığı bir zamanda şeylerin bilgisini nasıl kendinde bulmuştur ve bu bilgiyi adlara doğal bir karşılık bulacak şekilde aktarmıştır? İlk adlar ortada bulunmadığına göre, hangi adlardan hareketle şeylerin bilgisine ulaşabilir? Bunun yerine, "onları kendileri aracılığıyla öğrenmek daha güzel ve güvenilir bir öğrenim sağlamaz mı?" diye sorulacaktır Sokrates tarafından (KR, 439b).

Burada “onların kendileri” olarak kastedilen, şeylerin doğalarını bize verecek olan özleridir. Bu noktada Kratylosçu tartışmaya yönelik önermeler şu şekilde sıralanabilir:

1. Adlar öğretim ve bilgi verme amaçlı söylenir.
2. Ad koymak bir hünerdir ve bir yapıcısı/zanaatkarı vardır.
3. Adlar birer temsildir, şeylerin asıllarını taklit ederler.
4. Adların doğruluğu, şeylerin doğalarını ne derecede yansıtabildiklerine bağlıdır.
5. Yanlış ad, yanlış söylev mümkündür.
6. Adları bilen, şeyleri bilmez. Aksine, şeylerin kendilik bilgisine sahip kişi doğru adları tahsis eder. Yine bu bilgi sayesinde adların doğru olup olmadığının bilgisine ulaşılabilir. Diyalektikçi, adların doğru konulması konusunda ad/yasa koyucuya danışmanlık eder.

“Çünkü dimağ/izan sahibi hiçbir insan kendini adlara emanet etmez, kendi ruhunun bakımını onlara teslim etmez” (KR, 440c) Önce Hermogenes’e karşı adlandırmanın rastgele bir iş olmayacağını vurguladıktan sonra Sokrates, adların bir doğayı temsil ettikleri için her zaman doğru oldukları görüşünü reddetmektedir; yanlış adın ve dolayısıyla yanlış söylevin(*logos*) olabileceğini vurgulamaktadır. Gerçekliğin şeylerin asli doğalarında olduğu kabulü, logosun doğruluk ölçütünü de bu doğayı ne derece yakalayabildiği üzerinden kurmayı gerektirir. Kratylos’un savunduğu karşıt tez sofistçe edimlere kapı açmaktadır çünkü. Logosun her zaman doğruluk taşıması, meşruluğunu kendi içinde barındırması, gerçekliğin sadece logosa içkin bir şekilde ortaya konması, onun keyfi kullanımına imkân verir. Böylece dili bilen nesnelere de bildiği iddiasını kolaylıkla öne sürebilir, bilgiyi dile dair yetkinliğinin izin verdiği ölçüde tahakkümü altına alır.

Dil meselesine ilişkin, sadece dilin kendisine yönelen bir soruşturma yapmakla kalmaz Platon; aksine “adların doğruluğu”yla başlayan araştırma, “şeylerin doğasına” yönelik bir yöntem araştırmasına evrilir (Aslan, 2018, s.15). Dilin gerçekliği ayırma, temsil

etme ve bilgi aktarmadaki *araçsal* konumu diyalog için merkezidir ve Hermogenes, Kratylos ve Sokrates bunun üzerinde hemfikirdir. “Dile bu araçsal yaklaşım, “dil dışında” ama dille yapılan bir şeyler olduğunu göstermek içindir” (s. 15).

Her edimi doğasına uygun yaptığımız gibi gerçekliği de ona uygun bir araçla araştırmak gerekir: bu da *logostur*. “Ad, bilgi verici bir alet ve özün bir ayırıcısı değil midir” (KR, 388c), diye söyler Sokrates. Belirtmek gerekir ki, burada özün ayırıcısı olabilecek ad ne Hermogenes’in ne Kratylos’un öne sürdüğü şekilde bir addır. Adlandırma ister keyfi bir uzlaşım ile yapılsın ister zaten temsili olduğu doğaya birebir tekâbül etsin her iki durumda da ‘yanlış ad’a, dolayısıyla ‘yanlış söylem’e kapı kapatılmıştır. Her iki savda da logos kendi doğruluğunu, meşrutiyetini kendinde bulur ve dil, aslında sadece aracısı olduğu hakikatin belirleyicisi olduğu bir konuma yükselir. Nesnenin özü, dil tarafından üzerine geçirilen sözcüğün altında esir konuma düşer. Nesnenin bilgisini ortaya koyarken dilde vuku bulan her önerme zorunlulukla doğru olur. Dilin bu belirleyici gücüne hâkim olup onu iyi kullanan kişi de hakikati ve doğruluğu kendine göre şekillendirir. Bu dil anlayışlarının varsaydığı ontik meşrutiyet içerisinde, ayırmayı, öğrenmeyi, bilmeyi olanaklı kılacak bir epistemoloji barınmaz. Oysa Platon’un logos anlayışı diyalektiğe kapı açar. Dil, gerçekliğin insan dimağında resmedilişidir. Bu resmediş, gerçekliğin şeyin özünde barındığını öncelikle varsayar. Bu sebeple ressam eğer doğru bir resim ortaya koymak istiyorsa, eserini doğru kılacak gerçekliği bilmek üzere şeyin özüne giden bir araştırma içinde olacaktır.

Diyalogda şeylere ait sabit bir doğa kabul edilmesi (“Kratylos adların doğal şeylere dayandığını...söylerken doğru söylüyor” [KR, 390e]) ve adların bunlara göre düzenlendiğini savunmasıyla Platon’un, Kratylos’un doğalcılığına daha yakın olduğu yorumları yapılmıştır.¹⁶ Özellikle, adların varlığının ve doğruluğunun keyfi bir uzlaşım dayalı olduğu düşüncesinin karşısında durduğu açıkça görülür. Ancak Platon’un konumunda ad ile doğası arasındaki bağ mutlak bir örtüşme içinde değildir; yetkin olmayan bir ad/yasa koyucunun elinden çıkmışlarsa *yanlış* olabilirler. İlk seferinde doğru bir şekilde dile getirilmişlerse de zamanla, yapılan uygunsuz eklemeler ve

¹⁶ Bunun için bkz. Ademollo, F. (2011). Preface, *The Cratylus of Plato: A Commentary*. Cambridge; New York: Cambridge University Press ve Sedley, D.N. (2003). *Plato’s Cratylus*. Cambridge Studies in the Dialogues of Plato. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.

kullanımın getirdiği bozulmuşlukla sonradan yanlış adlara dönüşebilirler. Haliyle Kratylos'un savunduğunun aksine adlar, şeylerin bilgisine ulaşmak konusunda sağlam bir zemin sunmazlar. 'Yanlış'ın imkanının ortadan kalkması, şeylerin doğasının doğruluğuna gidecek bir hakikat araştırması olanağını da elimizden almaktadır. Platon'un buradaki konumu için ılıman bir doğalcılık demek belki daha doğru olacaktır.

Farklı bir bakış açısıyla Imogen Smith (2014), adlar için sunulan alet/araç analojisiyle, Platonu epistemolojik açıdan radikal doğalcı bir konumda ele alır (s. 96). Bilme her koşulda adın değil öncelikle ideanın bilgisi olacaktır. Haliyle adın yapısal çerçevesini oluşturacak ve ona verecek olan ideanın bilgisidir. Bu kabul, üstün epistemolojik konumuyla ad/yasa koyucu, onun gözetmeni ve danışmanı olması gereken diyalektikçi ve adları bir araç olarak gündelik dilde kullananlar arasında Platon'un gözettiği farka işaret eder (s. 97). Dil, ifade gücü ile hakikati öznelere arası alanda kullanıma açan, onu temsil eden bir araç olsa da ne hakikatin kendisidir ne de bizi ona dolaysız bir doğallıkla götürecektir.

Platon için dil meselesinin hem ontolojik hem epistemolojik esaslara dayandığını gördük. Şeyin hakikatinin saklı olduğu sabit özler ve adları bu özlerin hakikatine vakıf bir ilk ad/yasa koyucunun yapmış olduğu varsayımları ile hareket etmektedir Platon. Adın ve de adlardan oluşan dilin yasalılığını, yasa/ad koyucu özne ile sağlama almaktadır. Bu öznenin konumu yoruma açık olmakla birlikte, yaşantının getirdiği tüm bozulmaların ardında, ilksel bir biçimsel sağlamlığa işaret etmekteyse eğer, *Tractatus*'un saf, kristal mantığına yakın düştüğü söylenebilir. Platon için ideal dil, ontolojik olarak bir varlık metafiziği ve bu metafizik yapıya uygun bir epistemik perspektifte ele alınmaktadır. İlerleyen bölümlerde Nietzsche'nin bu metafiziğe ve bunun etrafında şekillenen bir dil anlayışına karşı getirdiği eleştirileri göreceğiz.

2.2. NIETZSCHE VE METAFORİK DİL ANLAYIŞI

Nietzsche'nin dil konusundaki görüşünün uyuşmacı olduğunu söyleyerek başlayabiliriz. Onu bu görüşe ulaştıran esas mesele, dilin doğuşuna, kökenine dair sahip olduğu antropolojik perspektiftir. Dil insanın birlikte yaşam gayesiyle, toplumsallık ihtiyacı dolayısıyla ortaya çıkardığı bir şeydir; bireyi, aciz ve yalnız bırakmamak, türün

devamlılığını sağlamak amacıyla yapılmıştır. Nietzsche'nin dil hakkındaki varsayımları, akıl ve düşünceyle ilgili fikirlerine bir altlık sağlamakta; onun hakikat ve bilgi hakkındaki batı metafiziğinin felsefi varsayımlarını demistifiye etmesine hizmet etmektedir. Necdet Yıldız, Nietzsche'nin perspektivizm düşüncesinin, onun dil üzerinde erken dönemde sahip olduğu fikirlerden doğduğunu dahi dile getirebileceğimizi söylemektedir (2013, s. 20).

Nietzsche dilin kökeninde yatan iki temel ögeye işaret eder: “Müzikal” olan ve “metaforik olan.”¹⁷ Müzikal element, güç istenciyle, Dionizyak olanla ilgilidir. Burada şeylerin bütünlüklü ahengiyle bir araya gelme istencinden doğan bir ifade itkisi vardır. Metaforik olan ise önermesel bilgiyi mümkün kılan ikincil yanıdır dilin ve insanın bir aradığından doğmuştur. Şeylerin kendisiyle değil, insanın şeylerle olan ilişkisine dairdir mümkün kıldığı bilgi.

Peki metafor ne anlama gelir Nietzsche için? Kelimenin Yunanca köküne (*metaphero*) dönerek “öteye taşıma” ve “nakil” olarak anlamaktadır metaforu o (Hinman, 2017, s. 142). Dilin bir nakil meselesi oluşu, farklı ontolojik sahalar arasında bir geçiş yapmak durumunda olmasındandır. “Şey ve kelime zorunlulukla tam bir örtüşme içinde değildir; kelime semboldür. Kelimenin sembolize ettiği şey, şeyin kendisi değil; sadece kavramlardır” (Yıldız, 2013, s. 21). Nietzsche için insan “şeylerin içsel doğasıyla” ancak bunların metaforik ifadeleriyle ilişki kurabilir. Burada doğaya gerçekten bir erişim yoktur. Dilin, görünür şeylere karşılık gelen kavramlar ve bunlara denk geldikleri konusunda uzlaştığımız kelimelerle çalışan elementi Apollonik bir sembolizmdir. Hayatın içgüdüsel kuvvetiyle yaratılan orijinal melodiye, Dionizyak olana ikincil konumda olan bir sembolizmdir bu. “Dilin müzik dünyası sembolizminin anlamını tüketmesi imkansızdır... Çünkü bu ilkel birliktir, tüm görünüşlerin üstünde ve ötesinde yer alır” (TD, 36). Bu birlik dünyası Apollonik bir jestle dilde sadeleşir ve daha basit hale gelir.

¹⁷ Nietzsche. “Müzik ve Söz Üzerine”, *Nietzsche ve Dil: Erken Dönem İki Makale ve Yorumları* içinde, 2017.

Dilin yaratıcısı, *Kratylos* 'taki ad/yasa koyucu gibi şeylerin sabit özlerini bilen ve ona göre uygun bir adlandırma yapan değildir Nietzsche için; o en iddialı ilk metaforların sahibidir. Kendinde şey hakkında bilgi sahibi değildir. Onun için şeylerin ifadesi şöyle bir süreçten geçmiştir: “Öncelikle, bir sinir uyarısı bir imgeye dönüşür; ilk metafor. Sonra imge belirli bir sesle ifade edilir; ikinci metafor” (Nietzsche, 2017a, s. 25). Şeylerin duyumsanarak (sense) imgeye, oradan da bedenün ürettiği bir ses aracılığıyla sese dönüştürülmesi her seferinde bir nakil işlemidir. “Her seferinde bir alandan [*sphere*¹⁸] tamamıyla yeni ve farklı olan bir diğerinin ortasına bir sıçrama yaşanır” (*ibid*). Nietzsche bu geçişlerin her birinde bir güç kaybının, entropinin de yaşandığını düşünmektedir (Yıldız, 2013, s. 27). Duyudan imgeye, imgeden sese yaşanan bu geçişte, şeyin kendisi, duyu, imge ve ses arasında tam bir örtüşme yaşanması mümkün müdür? Bu sorunun cevabı hayır olacaktır Nietzsche için. Bu sebeple dil, şeylerin hakiki doğasını onların gerçekliğini açıklamak için uygun araç değildir. Ortaya çıkışındaki bu geçişli, metaforik doğanın yarattığı dilemma sebebiyle dilin ifadeleri, şeyin gerçekliğine denk düşmez. Batı metafiziğine, felsefe geleneğine dair bir eleştiriye olanak verir bu. Çünkü hakikati düşüncenin ve dilin kavramlarıyla bulmaya çalışmaktadır bu gelenek. “Saf hakikat”, “şeyin kendisi”, “gerçek dünya”, “değişmez olan” üzerine konuşmaktadır. Oysa Nietzsche için, bir insan etkinliği olarak felsefe sadece ilişkiler üzerine konuşabilir, değişmeyen özler hakkında değil (*ibid*, s. 29).

Kavramın ortaya çıkışı, deneyimde karşılığı olmayan bir durumdan doğar: “Eş olmayan durumların eşliği.” Sınıflandırarak dünyayı anlama çabası içinde insan “yaklaşık olarak birbirine benzeyen” sayısız durumu aynılaştırarak elde eder kavramları. Tek tek yapraklar, ya da dürüstlüğü, iyiliğin karşısına koyabileceğimiz durumlar birbirinden kesinlikle farklı olsalar da bir kez kavram ortaya çıktı mı tüm bu farklı durumların farklarını dışarıda bırakarak kendini onlara uygular. “Ağaç”tan, “çiçek”ten, “elma”dan konuştuğumuzda şeyler hakkında bir şey bildiğimize inanırız ancak elimizdeki onların metaforlarından başka bir şey değildir.

¹⁸ Metnin İngilizce çevirilerinde “küre” olarak karşılayabileceğimiz *sphere* kelimesi tercih edilmiş. Ancak çalışma boyunca metnin Türkçe çevirmeni A. Onur Aktaş'ın çevirisine sadık kalarak “alan” kelimesiyle devam etmeyi tercih ettim.

Hakikat nedir öyleyse? “Metaforlardan, metonimilerden, insan merkezilikten oluşan hareket halindeki bir yığın...yanılsama olduğunu unuttuğumuz yanılsamalar” (Nietzsche, 2017a, s. 27). Nietzsche’nin anlayışına göre hakikatin, nesnelere kendi aramızda kurduğumuz ilişkiselliği ifade eden bir dil oyunu içinde ortaya çıktığı söylenebilir. Şeylerin gerçekliğini ifade etmekten uzak kelime ve kavramların -yani yanılsamaların-, hakikati ayakta tutan şey olduğu da. Nietzsche, bu kelime ve kavramların “tarih denen soğuk dolaba” girdikten sonra katılaştıklarını ve “gerçek nesnelere” dönüştüklerini ifade eder. “Mantığın soğuk nefesini hissetmiş birisi, tıpkı bir zar gibi kemikten, dört köşe ve değiştirilebilir olan ‘kavram’ın bile aslında bir *metaforun artığı* olduğuna... inanmakta zorluk çekecektir” (*ibid*, 29). Kavramın aslında Nietzsche için değiştirilebilir, ikame edilebilir bir şey olduğuna, tarihsellik içinde gerçekleşen bu soğuma ve katılma olmasa, anlamın da aslında akışkan oluşuna dikkat çekelim. Mantığın nefesi soğuk olmak zorunda, şeylere ve şeylerin ilişkisine dair değişmez ve aynı kalan bir yapı olarak iş görmek durumundadır. Değişmekte ve akış halinde olan dünyayı akli bir düzene oturtmak insanoğlu için ancak bu şekilde mümkün olmuştur. Nietzsche’ye göre gerçekliğin süregelen akışını, aralarında boşluklar olan ayrı olgular olarak görme eğilimiz vardır. Çeşitli bağıntılarla, kavramlar arası bir dünya inşa eder; “birebir ayı olgulardan” ve “birebir aynı niteliklerden” söz ederiz, ancak bunların hiçbiri aslında yoktur (HH, s. 306).

Nietzsche’ye göre dil, ancak bilincin içerikleri üzerinden, bilinçli varlıkların iletişim kurmasından ibarettir (Yıldız, 2013, s. 37). Onun dünyası yapay (yapılmış/sonradan üretilmiş) ve sembolik bir dünyadır. Dil kendi dünyası aracılığıyla bize hakikat hissiyatını verir. Dil ve kavramlar aracılığıyla gerçekleştirdiğimiz birtakım gruplandırma faaliyeti sayesinde, şeyleri olduklarından daha basit hale getiririz. Akış içindeki şeyleri izole eder ve onları ayrı “varlıklar” olarak anlarız. Varlığa ve onun var olduğunu bilen özneye dair varsayımlarımız gerçek dünyada karşılıkları olmayan varsayımlardır. “Kendilik” (self- identity) ve “özgür irade” ancak bu dilsel illüzyonun içinde ortaya çıkabilir. Felsefi ahlak yasaları ve değer sistemleri bize dilin verdiği bu sahte dünyanın ürünleridir. Her eyleme (deed) bir eyleyici (doer) atfeden de bu illüzyondur. Eylem ve eyleyiciyi birbirinden ayırmak, Nietzsche için aklın en temel antinomilerinden biridir. Yaşam bir oluşturma ve akmaktadır; benliğin, bir düşünce ürünü

atomik bir öznellik olarak varsayılması ve tüm eylem durumlarına eyleyici olarak katılması yaşam akışına uymamaktadır. Spinoza için de aklın kendisini etkileyen nedenselliğin farkında olmayıp yalnız kendi failliğine pay biçmesinin bir yanığı olduğunu hatırlayalım.

Türün devamı ve muhafazası için güç istencinin verdiği reaksiyonun bir sonucu, müzikal istencinin metaforik bir tezahürü olarak (Yıldız, 2013, s. 43) ortaya çıkan dilin, şeylerin gerçek doğasından farklı bir alanda (*sphere*) hareket ettiğini ve kelimelerin metaforlar olduğunu hatırlamaya davet eder Nietzsche batı metafiziğini. Bu unutuşu “dilini içine gizlenmiş mitoloji” (HH, s. 11) olarak anar. Hatta başlı başına gramerin, insanlar için metafizik olduğunu (ŞB, s. 354) dile getirir. Bu gizli mitolojiden sıyrılmayı becerirsek, dilde doğrudan anlamın olmadığını görmüş oluruz. Doğrudan anlam kronolojik olarak metafordan sonra gelir. Metaforun unutulmuşu ile ortaya çıkan bir yanılıdır, ona sonradan eklenmiştir (Hinman, 2017, s. 138). Çünkü dilin doğuşunda rol oynayan alanlar arasında bir örtüşme, bir karşılıklık yoktur. Dil, zorunlu olarak, dünyanın kendisinin değil; dünyanın belli bir perspektiften kurulmuş bir imajının haritasını sunabilir ve yalnızca şeylerle insanların “ilişisini” gösterebilir.

2.3. TRACTATUS: ANLAMIN DOĞRUDANLIĞI VE DÜNYAYI RESMEDEN DİL

Wittgenstein *Tractatus*'ta dil ve dünya arasındaki ilişkiyi, bir karşılık gelme ilişkisi olarak ele almaktadır. Olgulardan oluşan dünyanın ögeleri ile dilin ögeleri olan önermeler birbiriyle eşleşmektedir. Mantığın uzamına yerleşmiş olguların bütünü, dünyanın kendisine karşılık gelmektedir. Dil, dünyayı olduğu haliyle (olgulardan oluşmuş olarak) resmetmektedir ve tüm anlamlılık bu resmin içine yerleştirilmiştir. Bu resmin dışında kalanlara dair önermeler ortaya koymak anlam dışı önermeler ortaya koymak olacaktır dolayısıyla. Söylenbilir olanlar yalnızca içeride kalanlardır. Bu içeriye alma/dışarıda bırakma etkinliği fark edileceği üzere dil ile yapılmaktadır: “*dilimin sınırları dünyanın sınırlarıdır*” (TLP, 5.6).

Tractatus'ta dil, düşünce ve mantığın birbirlerinin eşleniği gibi kullanıldığı söylenebilir. Düşünce, kristal saflığında bir mantık ile çevrenmiş dilde kendini göstermektedir.

Düşünce dilde, olguların tasarımlarını kurmaktadır (TLP, 2.1). Aynı zamanda “tasarım, gerçekliğin bir taslağıdır” (TLP, 2.12). Gerçekliğimizi taslayan bu tasarımın kurduğu resmin oluşmasını sağlayan da öğelerinin birbirleriyle bağlantılı oluşudur. Resmin öğelerinin birbiriyle olan bağlantısının, nesnelere birbiriyle olan bağlantısına denk düştüğü varsayılır. Resmin, resmedilen şeyle bir ortaklığı vardır; bu ortaklık Wittgenstein için (TLP, 2.17) resmetme biçimidir (Rızvanoğlu, 2019, s. 201). Bu resmetme biçimi de mantıktan başkası değildir. “Tasarım tasarımı ile, mantıksal tasarım kurma biçimine ortaklaşa sahiptir” (TLP, 2.2). Resim, mantığın sınırları içerisinde ortaya çıkar. Resmin ve resmedilenin ortaklığı olan mantık, bu ilişkinin kurulmasına izin veren, onu sağlama alan şeydir bir bakıma. Olguların bu mantıksal resmi Wittgenstein için düşüncedir (TLP, 3). Bu basit görünen matematik, Fregeci cümle yapısının ve Russell atomculuğunun devamı gibidir. Genel resim, atomik, yalın öge olan ad ile başlatılarak, ad-tümce-olgular şeklinde kurulabilir. Ad nesneye gönderme yapmaktadır, nesne de bu durumda adın göndergesidir (*Bedeutung*). Adlar ve tümceler ile temel önermeleri kurarız -ki bu gerçek dünyadaki şey durumlarını resmetmektir. Temel önermelerden oluşan önermelerin tümü de dili oluşturmaktadır (TLP, 4.001). Dilin bu mantıksal sınırları içerisinde kurulmuş bir önermeyi anladığımızda -ki bu bir olguyu bize betimlemektedir- “anlam”ının (*Sinn*) ne olduğunu anlamış oluruz. Düşünce ise bu anlamlı önermeler ışığında kendini gösterir (TLP, 4). Düşüncenin ne olduğu gündelik dilden çıkarılamaz çünkü gündelik dil karmaşık bir yapıdadır ve bunu kullanan insan neyi nasıl imlediğinin farkında olmadan hareket etmektedir. Dil adeta bu karmaşıklıkla düşünceyi örtmektedir.

Dilin içinde, doğru ya da yanlış değil olmayıp saçma olan cümleler de bulunur. Dilin kendisinden arındırılması gereken çoğu felsefi önerme de bu şekildedir. Wittgenstein için bu önermelerin saçma/anlam dışı olmalarını belirleyen, sınır çizgisi olan yapıdır, mantıktır. Sınır olmaklığı bakımından mantığın önermeleri kendini resmedemez; resmin, resmetme biçimini resmedemediğini görürüz, ona ancak işaret eder (TLP, 4.0312; Rızvanoğlu, 2019, s. 201). Anlamı kendisi aracılığıyla inşa ettiğimiz ve sağlama aldığımız şey, bize bir anlama gelecek şekilde kendini göstermez. Gören gözün kendisini görememesi gibi, bize dış dünyayı anlamlarla sınırlayan biçim-mantık-dil görülmez olur. Tam da sınır çizgisinin kendisi olması sebebiyle. Bu biçim-mantık-la düşünen özne de dolayısıyla bu sınırdaki konumlandırılacaktır Wittgenstein için

(Türkyılmaz, 2019, s. 179). “Ben” bu dünyanın içinde değildir, metafiziki bir öznedir. Ne halihazırda sınırlanmış nesnelere dünyasına dışarıdan bakmaktadır bu göz ne de içine gömülü olduğu dünyanın kendini de kapsayan ilişkiselliğinde bulmaktadır kendini. Dünyayı, olgular dünyası olarak görmesi/tasarlamasıyla, tam da bu dünyanın olanaklılığını kendinde barındırmasıyla, transendental öznedir bu (*ibid*). Kantçı transendental öznenin şemalarının zorunlulukla ve evrensel bir biçimde iş görmesi gibi *Tractatus*’un öznesinin mantığı da saf, kristal bir katılıkta çalışır, bir doğruluk ölçütü olarak gerçekliğin yanına konmuştur (TLP, 2.1512). Bu durum uyarıdır ki dilde pürüzler, belirsizlikler, kesinsizlikler dışarıda bırakılır. Kesinliklerle iş gören mantık ile sınırları belirlenen tasarım alanı -yani dünyam- yalnızca nesnel ilişkilerin bulunduğu bir ontolojik alana dönüşür. Düşünceyi belirsizliklerle zehirleyen, anlam dışı metafizik önermelerden -dilini yanlış kullanımı sonucunda ortaya çıkmış sorunlardan- arındırmak, bu hususta felsefenin görevi olacaktır. Wittgenstein’in burada Frege ile benzer bir hassasiyeti taşıdığı görülebilir (Rızvanoğlu, 2019, s. 203).

Russell’in *individuals* kavramından esinle, yalın adların yalın nesnelere tekabül ettiği görülmektedir *Tractatus*’ta. Atomik yapılar olan yalın adların üstünde karmaşık adlar, cümleler ve önermeler yükselir. Olgular dünyası da aynı şekilde bu yapılilikle inşa edilir. Eğer temeldeki unsurların, yalın adların, şeyler ile sağlam birer eşleşme oldukları kabul edilirse, bunlar üzerine inşa edilen dünya da sarsılmaz görünür. Ancak *Felsefi Soruşturmalar*’da bu sarsılmaz dünyanın, anlam meselesini açıklamak için fazla pürüzsüz olduğunu farkedecektir Wittgenstein. Dil anlayışını genişletecektir. Yalın adların, anlam dünyası inşa etmede rol oynayamayacağını, bunun yalnızca anlamı ortaya çıkaracak olan dil oyunlarını oynamak üzere gerek duyacağımız aletler olduğunu söyleyecektir. Adlar yalnızca ad olarak iş gördükleri düzleme, *kullanıma* bir hazırlıktır yalnızca. “Adlandırma ve betimleme tabii ki *aynı* düzeyde değildir: Adlandırma betimlemeye bir hazırlıktır. Adlandırma dil-oyununda bir hamle değildir henüz —tıpkı satrançta taşları dizmenin bir hamle olmaması gibi. ...Şey, oyunun dışında bir ada bile *sahip* değildir” (FS, 49). Önermeler de anlamlarını *Tractatus*’taki gibi mantığın yapısına uygun olarak inşa edilmelerinde değil, içinde kuruldukları dil oyununda bir işlevlikleri olup olmamalarında bulacaktır.

2.4. FELSEFİ SORUŞTURMALAR: ANLAMI “DİL OYUNLARI” VE “YAŞAM BİÇİMLERİ”NDE BULMAK

Felsefi Soruşturmalar'ın önsözünde Wittgenstein, düşüncelerini ne zaman tek bir yöne doğru zorlamaya çalışsa açmaza girdiklerinden söz eder. Bunun soruşturmanın “bizi geniş bir düşünce alanını, çaprazlaşan yollar oluşturacak şekilde her yöne boydan boya geçmeye zorlayan” (FS, 19) doğasından kaynaklı olduğunu belirtir. Eserin felsefi değinilerden oluşmasının, kendisi hayatta iken eseri bütüncül nihai bir yapıya ne kadar uğraşsa da kavuşturamamasının üzerine yapılmış bir yorumdur bu. Eserin biçimine dair yapılmış bu yorum aslında, eserin içeriğindeki dil ve anlam anlayışı hakkında ipucu vermektedir bizlere. Bizi burada dile, gerçekliğe ve anlama dair Öklidyen temel savlar ve bunların alt savlarla desteklenmesi değil, soruşturma boyunca kat edilen yolların kesişim noktalarında tekrar tekrar ortaya çıkan durumların, düğüm noktalarının kendilerini göstermesi karşılayacaktır. Tıpkı dilde anlamın, kullanımdaki çeşitliliğin kesişim noktalarında, ortaklıklarda kendini göstermesi gibi.

2.4.1. Dil Oyunları

Soruşturmalar Augustinusçu dil anlayışını ele alarak başlamaktadır. Augustinus'tan yaptığı alıntıdan sonra bunun insan dilinin özüne dair *belirli* bir resmi sunduğunu söyler Wittgenstein bizlere (FS, 1). Bu anlayış şu şekilde özetlenir: “Dildeki sözcükler nesnelere adlandırır —tümceler böyle adlandırılışların bağlantılarıdır... Her sözcüğün bir karşılığı vardır. Bu karşılık sözcüğe eklenmiştir; sözcüğün yerini tuttuğu nesnedir.” A ustası ile B kalfasının arasında alet edevat takası hususunda iş gören bir iletişim türü olarak örneklenir bu (FS, 2). Bahsi geçen, Wittgenstein'in de soruşturmasının başlangıç noktası olan anlayış, Frege ve Russell etkisi barındıran *Tractatus*'taki dil anlayışına paraleldir. *Tractatus*'ta bu karşılık gelme ilişkisi üzerinde yükselen dil tasarımı, dilin tamamını oluşturmaktaydı. Oysa Wittgenstein farkına varmıştır ki bu sistem, dil dediklerimizin tümü değildir (FS, 3). Augustinusçu resim, yalnızca kimi dil türleri için geçerli bir resimdir. “[Bu] dilin A ile B'nin dilinin *bütünü* olduğunu düşünebiliriz; hatta bir kabilenin dilinin bütünü. Çocuklar *bu* etkinlikleri gerçekleştirmek, bu sırada *bu* sözcükleri kullanmak ve karşılıklarındaki sözlerine *böyle* tepki vermek üzere yetiştirilir” (FS, 6). Alet edevatla ne yapılacağına gösterimsel bir dille ifadesi ve bu

ifadenin anlamının bilinmesi, usta ve çırak arasında halihazırda kurulmuş olan ve kuralları *belli* olan bir dilin önceden tahsis edilmesiyle mümkündür. Wittgenstein'ın çocuklarla ilgili cümlesinde vurguyu nereye yaptığına bakalım: *belli* sözcükler uyarınca *belli* etkinliklerde bulunmak ve *belli* tepkiler vermek. Ve tüm bunların bu “*belirlenim*” uyarınca gerçekleşmesini sağlayan bir yetiştirilme biçiminin varlığı. Bu biçim, bu ikisi arasında açığa çıkabilecek iletişimin tümünü kapsamına almış olacak şekilde düşünülebilir ancak buna dil dememizi sağlayan kurallılık, başka durumlarda da kendini gösterir.

Çocuğun eğitimi sırasında eğiticinin yaptığına “işaret-ederek-açıklama” ya da “işaret-ederek-tanımlama” demek yerine “sözcüklerin işaret-ederek-öğretimi” demenin daha doğru olacağını söyler Wittgenstein. Çünkü salt adlandırmaya dayalı ilkel sayabileceğimiz dil düzeyinde açıklamaya mahal verecek bir karmaşıklık olmadığı gibi bu karmaşıklığın içinde ayırım yapacak tanımlara da ihtiyaç yoktur. Belli bir sözcüğün açıklanacak bir anlama gelmesi, bu anlamı ortaya çıkarabilecek düzenin tamamının bilinmesiyle ilişkilendirilecektir çünkü. Wittgenstein bunu, manivelayla birleştiren fren düzeneğini çalışır duruma getiren çubuk (FS, 6) örneğiyle açıklar. Çubuk fren düzeneğini çalıştırır evet; ancak bu frenin yerleşik olduğu mekanizmanın geri kalanı da veriliye mümkündür. Bu durum bizi ilk dil oyunu tanımına ulaştırır ve dil oyunu, “sözcüklerin kullanım sürecinin bütünü” (FS, 7) olarak karşımıza çıkar. Bu tanıma “dil ve dilin iç içe örülü olduğu etkinlikler toplamı” da eklenir. Usta ve kalfası arasındaki dil, çalıştıkları mekân, ikisinin meslekleri itibariyle yaptıkları iş, ustalık ve çıraklık arasındaki mahir-mahir olmayan ilişkisi, aletlerin her birinin yaradıkları işler gibi uzayıp giden bir toplama “iç içe ve örülü” durumdadır. Augustinus’un betimlediği şeyin de bir “anlaşma dizgesi” olduğu ama bunun dil dediğimiz şeyin tümünü içermediğini belirtir Wittgenstein (Rızvanoğlu, 2013, s. 46). Ona göre Augustinus’un önerdiği bu yaklaşım ancak “belirli sınırlar içerisinde” çalışmaktadır (*ibid*).

“Oyun”u oyun yapan, sadece o oyun için geçerli kuralların tanımı değildir. Kurallığın kendisidir. Bu kurallar oyunun oynanmasını, yürürlükte olmasını sağlarlar. Oyundan oyuna kuralların kendisi değişebilir ama yürürlükte olan şeyin oyun olmasını sağlayan kurallılık baki kalır. Wittgenstein’ın bir dil oyununa dair, “kullanım sürecinin bütünü” “belirli sınırlar” olarak işaret etmeye çalıştığı husus budur. Bu kuralların oyundan oyuna

farklılaşmasına imkân veren şey de oyunun kurallarının oyunun kendisiyle, yapılan edimler/etkinlikler toplamıyla iç içe ve örülü oluşudur. Oyun, kendisinin ortaya çıkmasını gerektiren yaşam biçiminden bağımsız olarak düşünülemez. “Bir dil tasavvur etmek, bir yaşam biçimi tasavvur etmektir” (FS, 19). Sayısız yaşam biçimi ve dil oyunu tasavvur etmek de mümkündür; bu aynı zamanda bunların içinde dolaşımda olan sayısız türde sözcüğün, tümcenin, imin de varlığına işaret eder. Çünkü bunların sayısız çeşitte kullanım türü olacaktır. “Ve bu çeşitlilik sabit, baştan bir kereliğine verilmiş bir şey değildir; tersine, yeni dil tipleri, yeni dil-oyunları diyebileceğimiz şeyler ortaya çıkarken diğerleri eskir ve unutulur” (FS, 23). Belli ortaklıklar sürekli kendini gösterse de farklar insan yaşamı değiştikçe kendini gösterecektir. Devinimin her anında farklı bir yaşam biçimi ortaya çıkacak, bu biçime has bir dil-oyunu kendiliğinden işler hale gelecektir.

Bu toplamın içerisinde sözcüklerin imlediği nedir peki? Bu ancak ve ancak “kullanımları” olabilir (FS, 10). Anlam kendini kullanımda gösterir, belli bir örüntünün içinde gerçekleşen bir kullanımda. *Tractatus*'da sözcüğün imlediği, şey durumları ya da olgulardı. Bunlar kullanıma göre değişebilecek bir yapıda değildi. Mantığın yasalarıyla kuruldukları için kullanım tarafından belirlenmeyip aksine kullanımı belirledikleri söylenebilirdi. Tümcenin anlamı için tümcenin doğruluk koşulları yerine, kullanımın koşullarının geçtiği (Ahmed, 2019, s. 170) görülmektedir burada. Kullanımın ortaya çıkardığı kasıt, sözcüğe yüklenen anlam ancak bu belli kullanımı içinde barındıran bir yaşam biçimi içinde anlaşılabilir. Bu yaşam biçimini gereklilikleri uyarınca oynanır dil oyunu. Bu oyunun içinde kullanılan sözcükler ile bir şeyi kastedebilmek, içinde yer alan diğer tüm sözcük ve tümcelerin de bilindiği bir dil hakimiyetiyle mümkündür. Dilde bir uzlaşım gerçekleşmektedir insanlar arasında, ancak bu mantığın önermelerinin, kanaatlerin uzlaşımı değil yaşam biçimlerinin uzlaşımıdır. İlk dönem düşüncesindeki dilin mantıksal tek biçimliliği, dilin çeşitli sayıdaki yaşam biçimiyle olan bağının ortaya konmasıyla artık kabul edilemezdir Wittgenstein için.

2.4.2. Akrabalık ve Aile Benzerlikleri

Anlamın dil oyunu içerisinde belli bir yaşam biçimine bağlı olarak ortaya çıktığını ortaya koyduk şimdiye değin. Kullanımla ilgili süreçlerin, etkinliklerin bütünü dil-oyunu olarak ele aldığını belirtmişti Wittgenstein, bunların sayısız türde olabileceğini

de. Ancak bu oyunların her birini “dil” yapan şeyin ne olduğu pekâlâ sorulabilir kendisine. Tüm bunlarda ortak olanın, “tümcenin genel biçimi”nin ve “dilnin genel biçimi”nin ne olduğu hala soru işaretidir. Bu soru şöyle yanıtlanır: “Dil dediklerimizin hepsinde ortak olan bir şey belirlemektense, bu görüngülerde, hepsi için aynı sözcüğü kullanmamıza yol açan ortak bir şey bulunmadığını- aksine bunların birbirleriyle çok çeşitli şekillerde *akraba olduklarını* söylüyorum. Ve hepsine ‘dil’ dememizin nedeni bu akrabalık ya da akrabalıklardır” (FS, 65).

“Akrabalık” sözcüğünün seçilme sebebi, aile bireylerinin küçük farklara rağmen aralarında çeşitli benzerlikler barındırmalarıdır. Oyun olarak ele aldıklarımıza bakıldığında ister çocukların parktaki oyunu, ister dama ya da satranç, ister bir futbol müsabakası, ister bir alıcı ve satıcının fiyat pazarlığı için oynadıkları oyun olsun, bunların arasında benzerlikler göze çarpacaktır. Örneğin, satranç ve dama kendilerine has taşlarla ve tahtalarla oynanmak bakımından, basketbol ve futbol ise topla oynanmak ve bedensel faaliyette bulunmak bakımından benzerler. “Birbiriyle kesişen ve üst üste binen karmaşık bir benzerlikler ağıdır gördüğümüz. Gerek büyük gerekse küçük ölçekte benzerlikler” (FS, 66). “Dil”in ne olduğunu sorduğumuzda, dilin mümkün tüm kullanımlarını içeren ve bunları belirleyen bir ortaklığı tanımlamayı değil, tüm kullanımlarda karşımıza çıkan benzerliklere işaret etmeyi tercih eder burada Wittgenstein. Bu dil için olduğu gibi, dilin içinde kullanımda olan tüm kavramlar için geçerlidir. *Tractatus*’ta bir kavrama karşılık gelen sözcük, sınırları kesinlikle belirlenmiş bir şeyi imlemekteydi. Kapsamı kapatılmıştı. Oysa burada, kavramı karşılayan sözcüğü, kapsamı kapanmamış bir şekilde kullanabileceğimizi (FS, 68) salık vermektedir Wittgenstein. Kavrama denk gelen sözcük tanımlanmaz veya açıklanmaz. Bize kavramın anlamı sorulduğunda yapmamız gereken şey onu betimlemek ve örnekler göstermek olacaktır. “Birine oyunun ne olduğunu nasıl açıklayacağız? Bence ona *oyunlar* betimleyecek ve bu betimlemeye şunu ekleyeceğiz: ‘Buna ve benzerlerine ‘oyun’ denir.’ Peki kendimiz bundan fazlasını biliyor muyuz...bu bilgisizlik değildir. Sınırları bilmiyoruz, çünkü çekilmiş sınırlar yok” (FS, 69). Oyun, onu müstakil kılan bir tanımla ayrılmaz diğerlerinden. Anlamını akraba olduklarıyla taşıdığı benzerlikte bulur. Kendisi ve benzerlerinin oluşturduğu çoklukta, çeşitlilikte, üst üste binen kesişimlerin kendini göstermesiyle anlamı ortaya çıkar. Kavramın da ne olduğuna dair “çekilmiş sınırlar yok”tur ya da belki şöyle denebilir: Belli bir yaşam biçimi içindeki

belli bir kullanıma denk düşen, yeri bu dil oyununun gramerinde belli olan şeydir kavram. Bir sınırlılığa sahiptir; ancak sınırları çeperi olmayan bir hayvan hücresininkine benzer geçirgen bir zardan oluşmaktadır; hücre büyüyüp küçülebilir, içine başka şeyler katabilir, belli ölçüde şeklini değiştirebilir.

Peki bu şekilde anlaşılacak bir “oyun” kavramı kenarları bulanık bir kavram olup net olmayan bir kavrama dönüşmez miydi? Aslında ihtiyacımız olan şeyin “net olmayan” kavramlar olduğunu dile getirir Wittgenstein (FS, 71). Net bir şekilde sınırları belirlenmiş, kaplamın değişebilir olmasının önüne geçilmiş, kapalı bir kavram mıdır gerçekten ihtiyacımız olan? Bu kapatmanın dışında bıraktıkları, içine dahil ettiklerinden her zaman daha fazla olacaktır. Dışındaki akışkan ilişki ağlarının değişimine kapalı bir kavram, kapatmayı gerçekleştirdiğimiz anda sahip olduğu özgül konumu da bir anlamda dışarıya değiştirmekte olduğu için kaybedecektir. Kavramın kendi özgül konumuna her anda, tekrar tekrar sahip çıkabilmesinin tek yolu belki de sınırlarının geçişli olması; içine dahil etme ve dışarıda bırakma etkinliğini sürekli olarak gerçekleştirebilmesidir.

Dil, belli yaşam biçimleri içinde bir kurallılığa sahip olması, ancak bu kuralın esneyebilir olmasıyla oyun niteliği kazanır. Wittgenstein bunu açıklamak için kırda oynamaya çıkmış bir grup insanı örnek verir. Belki oynamaya önceden de bildikleri bir kural içinde başlayacaklardır. Ama bir süre sonra onları, topu rastgele havaya atıp tutarken, şakalaşırken, oyunun kuralı dışına çıkıp spontane hareketlerle yeni oynama biçimleri türetirken de bulabiliriz. Oyunun oynanmaya başlandığı ve kuralların da süreç devam ettikçe yazıldığı durumlar da olabilir (FS, 83).

Bir dil soruşturmasının yürütülüyor oluşuyla “sanki dil biçimlerimizin son bir çözümlemesi, yani ifadenin tamamen parçalara ayrılmış *tek bir* biçimi denebilecek bir şey varmış gibi bir görüntü” ortaya çıkabileceği endişesini dile getirir Wittgenstein (FS, 91). “Tam bir sağınlık durumuna” ulaşmaya çalışılıyormuş gibi bir görüntü. Bu sağınlık arayışı, ilk döneminde peşine düştüğü bir yanılsamadır onun için. Bu sağınlık gayesini kendisine referansla şu şekilde ifade eder: “Düşünme bir hale ile çevrilidir. —Özü, mantık, bir düzen temsil eder, dünyanın *a priori* düzenini, yani dünya ve düşünmede ortak olması gereken *olanakların* düzenini. Ama bu düzen... tüm deneyim boyunca sürüp gitmeli; üzerine deneyimsel bir bulanıklık ya da güvenilmezlik yapışmamalıdır. —İyisi mi en saf kristalden olmalıdır” (FS, 97). A priori olup deneyimi önceleyen, ama

üzerine deneyimin bulanıklığı bulaşmamış bir mantık düzeni. Bu düzenin yaşantının tüm veçhelerine dokunamadığı, karşılığın ortaya çıkışını betimlemekte başarısız olduğunu düşünülmektedir artık. Anlamın kendini gösterebilmesi için, saf kristalden pürüzsüz bir yüzeye değil tam tersine pürüzlü bir yüzeye ihtiyacımız vardır.

Dünyanın sınırında duran bir öznenin bu sınırı saf ve keskin biçimde belirlediği bir öznellik anlayışı *Tractatus* ile birlikte geride bırakılmıştır. Burada özne, mantığın saf kurallarını kuran ve işleten öge değil; çeşitli yaşam biçimlerinin içinde ortaya çıkmış kabul görmüş “kurallılığın” bir parçası olan, ona uyan ögedir. Tekil bir öznenin varlığı ile de ortaya çıkamayacak bir şeydir kural. “Yalnızca bir kişinin, tek bir kez bir kurala uymuş olması olanaksızdır. Tek bir kez bir iletide bulunmuş olması, bir emrin tek bir kez verilmiş ya da anlaşılmış olması, vs. olanaksızdır. —Kurala uymak, ileride bulunmak, emir vermek, bir parti satranç oynamak *adetlerdir* (kullanagelişler, kuruluşlar)” (FS, 99). Bu adetler, öznelarası bir etkinlikle oluşur; bu adetlerin kendine ait dinamiklerini işleten bir dil-oyunu çıkar ortaya. Anlam da tam olarak bu öznelarası etkinlikte ortaya çıkmaktadır. Kişinin kendi içsel süreçlerine dayanan öznel bir dil (özel dil) inşa etmesi mümkün olmayacaktır Wittgenstein için.

“Benim iç yaşantılarımı betimleyen ve yalnızca benim anlayabileceğim dil ne olacak peki? Duyumlarımı sözcüklerle nasıl imlerim?...duyum-sözcüklerim duyumların doğal dışavurumlarına mı bağlıdır? —Bu durumda dilim ‘kişiyeye özel’ değildir. Bir başkası da benim gibi bu dili anlayabilir” (FS, 256). Kişinin kendine özgül bir “ağrı” hissiyatı olabilir. Burada içsel süreçlerin varlığı yadsınmaz. Ancak bu his, ifadeye geldiği anda ortak bir dil-oyunu alanına aittir. “Ağrı” sözcüğünün, adının bir anlama gelebilmesi, bir karşılığı olabilmesi ancak insanların ortak bir ağrı davranışı sergileyişiyle, bunu da bir adlandırma etkinliği ile taçlandırmasıyla mümkün olabilir. *Soruşturmalar*’ın konu edindiği, içsel fenomenler değildir; onların kavramları ve bu kavramla kast ettikleridir. Bu da sözcüğün çeşitli yaşam biçimleri içindeki kullanımı çözümlenmekle olur. Kavramlar da transendental özne tarafından dünyaya giydirilmiş değildir; yaşam biçimlerinin içinde süregelen etkinlikler içerisinde ortaya çıkarlar. Kişi “ağrı” hissiyatına sahiptir ancak ağrı kavramını bir dil-oyunu içinde öğrenmiştir (FS, 384). Kullanımın gerisinde, anlamı belirleyen bir ideal yoktur; bu anlam kendini kullanımda göstermektedir.

2.4.3. Felsefî Soruşturmalar'ı Postyapısalcı Perspektif İçinde Ele Almak

Wittgenstein'in *Soruşturmalar*'da anlamı, genel ve değişmez bir biçimden kurtarıp farklı koşullar altında, benzerlikler ve farklarla belirebilen bir şey olarak ele alması postmodern çerçevede, postyapısalcı tutumla ilişkisi içinde de ele alınabilir. Burada çalışmamız yalnızca dil felsefesine odaklanan bir çalışma olmadığından, postyapısalcı dil geleneğini hakkını vererek irdelemek benim için mümkün değildir. Ancak geleneğin sembol isimlerinden Derrida'nın belli başlı argümanlarının *Soruşturmalar*'daki dil anlayışıyla gösterdiği paralelliklere işaret ederek "anlamın ilişkiselliği" meselesini pekiştirmek mümkün gibi görünmektedir.

"Modern söylemde üst anlatıcının bütünlüğü ve birliği söz konusuysen, postmodern söylemde tek tek gerçek anlatıcıların çokluğu, küçük anlatıcılar çokluğu vardır. Bu küçük anlatıcılar çokluğuna bağlı olarak da küçük anlatılar çokluğundan söz edilir" (Becermen, 2011, s. 233). Bu anlatılar çokluğu postmodern durumun bir belirtisidir ve Lyotard (2013) da bu çoklukları "dil oyunları" kavramının yardımıyla anmayı tercih eder. Bu kavram postmodern söylemi betimlemek adına uygun bir aparatır, keza modernite için nihai bir üstyapı olan anlatılan, postmodern söylemde kendi alanı içinde anlamını üretir. "Oyunu oyun yapan şey, 'oyuncular arası bir anlaşmanın nesnesi olan kurallarla' anlatılanın anlatılmasıdır. Yani postmodern söylemde -ya da dil oyunlarında- anlatılan, yalnızca anlatılanın ve dinleyenlerin uyduğu kurallarla aktarılan bir şeydir" (Becermen, 2011, s. 233). Söylevin kendi içinde ürettiği kurallılık, kendine has uzlaşısı olmadığı takdirde, anlatılan kaybolur. "Lyotard dil oyunları görüşünü küçük anlatıların çokluğunu ve birbirlerine indirgenemezliğini göstermek için kullanır (*ibid*, s. 235). Her dil oyununun kuralları yalnızca kendi içinde belirlenimlidir. Her bir oyun başlı başına bir etkinlikler ağıdır. Bu oyunlar arasında farklar vardır ve her biri kendi uzay-zamanında anlamını üretir. Oyunlar arasında iz sürmemize ya da geçiş yapmamıza izin verecek nihai bir eşbiçimlilik de olmadığından (Lyotard, 1990, s. 83), bir dil oyununun çıktılarının diğerlerinden üstün olmasına ya da diğer oyunlar için de geçerli olacağına dair bir kaide yoktur. Lyotard bunu, bilimin oynadığı dil oyununun kurallarının diğer oyunların içine sızamayacağını ya da bu oyunun diğerlerine çatı oluşturacak meşrulukta bir üstünlüğü olmadığını vurgulamak için kullanır (*ibid*, s. 53).

Tractatus 'taki araştırmanın temel konusu olan dile yerleşmiş mantığın saf ve kristal yapısı, bunun altında yatan kendi değişmez yasallığına ve şeyleri belirlenime getirme yetisine sahip transendental benlik anlayışı, Wittgenstein ve Derrida için ortak düşmandır (Eagleton, 1982). “Sürtünmenin olmadığı kaygan bir buz yüzeyine vardık; şartlar belli anlamda ideal, ama tam da bu yüzden yürüyemiyoruz işte...*sürtünmeye* ihtiyacımız var. Geriye, pürüzlü yüzeye!” (FS, 66). Wittgenstein ikinci döneminde dilin gerçekliğini inceledikçe, mantığın saflığının söylevin temel, kökensel, kurucu bir ögesi olarak ortaya çıkmış bir şey değil, bizim *talebimiz* olduğunun farkında varmıştır. Derrida da *Ses ve Fenomen*'de, Husserl fenomenolojisi üzerinden, Batı felsefesi tarihinde izi sürülebilecek fenomenal dünya ve saf transendental özne arasındaki bağı sorunsallaştırmıştı. Dünyasallığın aşkın özne ile kurulmaya çalışılması (Salman, 2019, s. 4) Derrida'nın imkansızlığını göstereceği mesele olacaktı. Dünyevi ve aşkın olanın birleştirilmesi doğası gereği paradoksaldır ve bu paradoksaldan doğa ancak Derrida için *différance* ile açıklanabilir (s. 5). Wittgenstein'in da sonradan farkına varacağı gibi, Derrida “ideallığın nesneye dil tarafından geldiğini” (s. 6) tespit etmiştir. Göstergenin anlam birliğini, fenomenal bilincin kendinde mevcudiyeti kurmaktadır. Oysa bu “kendinde mevcudiyet” durumu Derrida için imkansızdır ve “*différance* işte bu imkansızlığın adıdır” (s. 6). Anlamı yakalamak için aslında elimizde olan sadece sonsuz bir gösterenler dizisidir. Salman'a göre Derrida, Husserl'in “ifadenin...bulaşmadan kurtulduğu fenomenolojik bir durumun peşinde” (s. 7) olduğunu tespit etmiştir. Oysa ifadenin, belirtme olmadan kendinde saflığı kavranabilir bir şey değildir. Wittgenstein'in saf göstergenin pürüzsüz yüzeyden, gösteren ve gösterilenlerin pürüzlü yüzeyine daveti de benzer şekilde ele alınabilir.

Derrida ve Wittgenstein “tüm söylevin temeline öznenin deneyimini oturtma”ya şüpheyle yaklaşmıştır. Gönderge, Wittgenstein için artık içsel bir deneyimi (niyeti, duyguyu) imlemez; halihazırda yürürlükte olan bir oyunda, tarih boyunca heterojen kullanımlarla kendini göstermiş bir öznellik çerçevesinde ifade edildiğinde ortaya çıkardığı etkidir. (Eagleton, 1982). Özne artık post-yapısalcı gelenekte olduğu gibi “dışarıdan” yazılır (*ibid*). İçinde etkinlik göstereceği oyunun kurallılığının bütününe denk gelen dışsal bir çerçeve belirlemektedir onu. Öznel gönderge, öznel deneyimin sarsılmaz kesinliğiyle bağdaştırılmış bu şey, metafizik bir yanılgıdır. Bununla bağdaşık olan fenomenolojik kendiliğin varlığı da aynı şekilde (*ibid*).

Derrida dilin temelden bir anlamlılığa sahip formu olduğu düşüncesine karşıdır. Ona göre Batı metafiziği duyulur olan-düşünülür olan karşıtlığı tarafından belirlenmiştir. Gösterge bu iki alan arasında köprü kurma görevini üstlenmiştir. İlk dönem Wittgenstein için de göstergenin gösterme kurallılığını belirleyen mantığın bunu üstlendiği söylenebilir. Derrida için problem, gösterilenin kendi içindeki özdeşliğinin, onu indirgediğimiz gösteren ve bu gösterenin içinde hareket ettiği dizge tarafından sağlama alınmasında yatar. Derrida dili, gösterenlerin sürekli birbirinin yerini aldığı, sonsuz bir oyun olarak tasarlamasıyla (2011, s. 183) bu problemi bertaraf eder. Anlam, gösterilenin bir ve aynılığının uygun ifadesi olmaktan çıkıp gösterenler arası dilsel *farktan* doğan bir şeye dönüşür. Dilin ve anlam üretiminin bir nevi lokomotifini olarak *différance* kavramını kullanır. Saf bir aynılıkta gerçekleşecek bir tekrar yoktur. Anlamın sürekli kayıp gitmesi ve ötelenmesi vardır. Bu *différance* hareketi, dilde beliren kavramlarımızın köküdür. Gösterilen olarak Varlığın, Derrida için kendi başına bir anlamı yoktur. O kendini varolanlar arasında saklar ve gösteren bu saklambaç oyununu imlediği varolanlar üzerinden oynar. “Oyun olarak *différance* Derrida için artık basitçe bir kavram değildir, daha çok kavramsallığının ve genel olarak dizgenin ve bir kavram sürecinin olanağıdır” (Rızvanoğlu, 2013, s. 132). Kavramların ve anlamın çeşitliliği, bu *diffère* etme hareketi, bu ayırım sayesinde mümkün olur. Dil, kökeninde bulunan bu hareket sayesinde kendisi aracılığıyla anlamın devinimini daim kılar.

Dilin geleneksel açıklamasına dair net bir eleştiri getirdiği görülebilir iki düşünürün de. P. Safa Gülay, *Gramatoloji*'nin temel hedefinin, “dolaylımsızlık ve mevcudiyet sözcükleriyle kastedilen şeyin (yani, aslında Derridacı anlamıyla ‘dil'in geleneksel açıklamasının’ en önemli unsurlarının) muammalı hale getirilmesi” olduğunu aktarmaktadır (2022, s. 1009). *Soruşturmalar*'da da “dil dediklerimizin tamamında ortak olan bir unsur arayışı”nın bizim talebimiz veyahut yanılığımız olduğunu; dile dair bir özden değil yalnızca aile benzerliklerinden söz edebileceğimizi hatırlayalım. Anlam, Batı metafiziğinin merkezine yerleşmiş olan öznenin bilinç içeriklerinden ibaret sabit özler dolayımıyla anlaşılmalıdır. Bu Derrida için, anlamın *logos-merkezli* metafizik bir okumasıdır. Nihai gösterilene ve ona dair nihai bir açıklamaya şüpheyle yaklaşılmalıdır. Derrida için de anlamın nihai bir biçimde ele geçirilemediği, *différance* güdümlü oyunun bir sonu yoktur.

Nihai bir kaynaktan ya da nihai bir açıklamadan söz etmek Wittgenstein için de hatadır (Gülay, 2022: s. 1014). *Soruşturmalar*'da sürdürdüğü araştırmanın, dilin nihai bir biçimine ulaşmakla ilgili olmadığını, böyle bir durağın zaten dil için mümkün olmadığını bildirmişti bizlere Wittgenstein. Dilin kendini gösterdiği her yerde ona dil dememizi sağlayan tek bir ortaklık aramak yerine *aile benzerliği* kavramını kullandığını (FS, 65); bu benzerliklerin yer yer birbiriyle kesişen, yer yer üst üste binen bir karmaşıklık ağı oluşturduğunu (FS, 66) dile getirmişti. Dil için sabit bir öz belirleyemediğimiz gibi “kavram”ların da değişmez, *clara et distincta* tanımlarını veremeyiz (FS, 17-21). Bunun sebebi tanımların bilişsel olarak bilinemeyecek olması değil, sabit karşılıklarının olmayışıdır. “Plaka”, “küp” gibi kelimelerin, bu sözcükleri ifade ettiğimizde karşıladıkları şeyler, belli bağlamlarda ne işe yaradıkları, yani kullanımlarıdır. Tüm durumlarda tekrar tekrar karşımıza çıkan karşılık ise bir aynılıkla göstermez bize hiçbir zaman kendini, bize bir benzerlik sunar sadece. Anlam her zaman kendi içinde belirlediği dil oyunuyla, bağlamla, dolayısıyla yaşam biçimiyle ilgilidir; bağdaştırır. Bunun dışında bir toposu yoktur. Anlam, Derrida için de im dizgesinin kapalılığında, *différance* ile belirlenir. Anlamın “merkeziyetsiz” oluşu da benzer şekilde anlaşılabilir; sürekli kendisine döndüğü bir merkezi yoktur anlamın, süregelen bir öteleme ve kaçış hali içindedir; farklı bağlamlarda kendini yineleyerek kendisini görünür kılar. Bağlamın ilişkiselliği içinde kendini göstermediğinde, tekrar açığa çıkmak üzere sığınabileceği bağlam dışı bir özü, sabitliği yoktur. Çünkü Derrida için zaten metnin dışı yoktur. Anlam, onu ilişkisellekle saran bir atmosfer olmadıkça nefessiz kalır.

Belirtmek gerekir ki, Wittgenstein dil konusundaki yaklaşımı bir hususta Derrida'ninkinden ayrılır. Derrida her zaman metnin içinden konuşmaktadır. *Différance* ile bizlere gösterdiği, Batı geleneğinin gösterge ve gösterilen arasında saf transendental özne temelinde kurduğu paradoksal bağıdır. Bu bağı yapı sökümü uğrattır Derrida ve fark oyunununun, idealleştirme hareketinin içinde olduğunu (Salman, 2019, s.9) gösterir. Wittgenstein ise bu öznenin saf olduğu iddia edilen mantığına aynı şekilde karşı çıkar ancak o bir adım daha ileri giderek anlamı tamamen bu öznenin içsel süreçlerinin dışına taşır. *Yaşam Biçimleri* kavramı ile ona, koşullara, yapıp etmelere, etkinliğe bağlı sosyolojik bir alan açar. Wittgenstein'ı insan sonrası düşünceye yakın bir okumayla ele alışımızın sebeplerinden birisi de bu noktadır.

Sonuç olarak; Wittgenstein'in genel dil anlayışına karşı "dil oyunları" kavramının, nihai bir üst anlatının terkedildiği, postmodern söylev için yerinde bir analogi olduğu söylenebilir. Nihai bir üst anlatının terk edilişi, sabit bir varlık kategorisine olan inancın, bunu temel alan bir metafizik geleneğin zayıflamasıyla da alakalıdır. Hem ikinci dönemde Wittgenstein hem de Derrida, anlamın, nihai bir gösterilenle, sabit bir biçimle, şeylere dair bir özle olan ilişkisini kesip, onu bağlamla olan ilişkisi içinde değerlendirmişlerdir. "Anlam, kendisine müracaat edilecek herhangi bir nihai mercide değil, kendisiyle ilişkili olduğu bağlamda aranmalıdır" (Gülay, 2022, s. 1020). Anlamı içinde ortaya çıktığı bağlam dışında bir toposta aramak hata olacaktır. Öte yandan anlam, süreğen bir yinelemenin kendini çeşitli farklarla yeniden icra etmesi sayesinde belirgin olur. Sabit özler ya da sabit biçimlerin bilgisiyle hareket eden transendental bir öznenin bilişsel yetisi değildir yalnızca. Özne de Eagleton'ın belirttiği gibi postyapısalcı bir öznedir artık burada. Fenomenal bir yönelimle dışarıyı içerden kurmaz, tam tersine dışarıdan içe kurulur.

SONUÇ

Bu çalışma, Aydınlanma düşüncesinin merkezinde konumlanmış, günümüze değin de hakimiyetini korumuş; ancak artık âtil durumda olan bir insan anlayışının eleştiriye tabi tutulması gerekliliğiyle başladı. Bir ontolojik fark diyalektiği ile, öteki olmayanın birliği olarak kurulmuş bu “insan” kategorisinin, özne-nesne, insan-doğa, zihin-beden gibi ikilikleri ürettiği; dışında bıraktıklarına karşı uyguladığı şiddetin de günümüz dünyasında katastrofik etkileri olduğu tartışıldı. Dışarıda bırakılanlardan başlıcaları “doğa”, “kadın”, “beyaz-olmayan”, “Avrupalı-olmayan”, “hetero-olmayan” olmak üzere, bu listenin uzatılabileceğini gördük. Üniter yapısı ve evrensellik iddiasıyla tarih sahnesine çıkmış bu kavramın, tam da kendi içine kapanıklığı ve sınırlarının keskinliğiyle kapsayıcılıktan uzak olduğu tartışıldı. Günümüz politik, ekolojik, teknolojik alanlarının dolayımında özne bu kavram ışığında anlaşıldığında, aslında tam da kendi ilişki kurma potansiyelinden mahrum bırakılmaktadır. Bu yüzden alternatif ve olumlayıcı bir anlayış ışığında yeniden ele alınması gerekmektedir.

İnsan sonrası düşünce, postyapısalcı bir tutumla geride bırakmaya çalıştığı bu “insan” kavramını yapısöküme uğratar ve kavramın inşasında rol oynamış unsurları irdeler. İnsanı “bilen özne” yapan içsel zihinsel süreçlerin artık bedenli-oluş, beyinli-oluş, nörokimyasallara-sahip-oluş dışarıda bırakılarak kavranamayacağı; *bios* anlamında canlılığın, kendini düzenleyebilme prensibini temel alan *zoe* güdümlü madde kavrayışına üstün tutulacak ayırıcı bir özellik olmadığı anlaşılmıştır. Yine insan, kendi üretimi olan teknolojik araçlar ve bunlarla yaptığı etkinlikler de yaşamının büyük bir kısmını kaplamış iken, siber ve teknolojik unsurlardan sıyrılmış, müstakil bir konuma yerleştirilemez. Posthümanizm, “özne”nin içinde bulunduğu dünyadaki diğer unsurlarla ilişkilene potansiyeline vurgu yaparak onu dönüştürmekte; kapsamını verimli ittifaklar üretebileceği şekilde olasıya genişletmektedir. Özneyi kendi akli yetileriyle müstakil olarak tasarlamış modernitenin aksine onu, politik, ekolojik, jeolojik ve teknolojik ilişkiler ağında kendi etkileşim potansiyelini gösterebilmesiyle ele alır. Konumlu ve ilişkisel bir öznellik tasarımı sunar bizlere.

Çalışmanın ikinci bölümü, posthümanist ilişkisel öznellik anlayışının dil ve anlam meselesinde de yankı bulabileceği savıyla hareket etmiştir. Burada not düşmek gerekir

ki elbette posthümanist söylem, yalnızca dile dair bir söylem değildir. Her ne kadar post yapısalcı geleneğin takipçisi olduğunu sıkça ifade etse de Rosi Braidotti de vurgular bu hususu. 2. Bölüm’de yürütülen tartışmalar, insan öznenin zihinsel süreçleri, bilmeye ve anlamaya dair tasarımları hakkındadır. Denebilir ki hala insanmerkezli bir alanda hareket edilmektedir. Posthümanizm birçok açıdan bunun ötesine geçen bir tartışma alanıdır.

Bizim bu çalışmada göstermeye çalıştığımız ortaklık, bir tutum, bir perspektif ortaklığıdır. Klasik Batı Metafiziğinin bilen özne-bilinen nesne düalizmi, gerçeklik ve onun temsili denklemini üretmiş, gösteren ve gösterilen arasındaki gerilimde anlamı da araçsal bir konuma sıkıştırmıştı. Nietzsche ve Derrida’nın bu metafiziğe getirdikleri eleştirileri ele aldık ve kavramın değişmez ve sabit doğasının bize bu metafizik çerçevenin sunduğu bir illüzyon olduğunu görmeye çalıştık. Bu illüzyonu bize gösteren yapısökümle birlikte kavramın değişmez ve sabit şemalarla, keskin sınırlarla belirlenmiş doğasının üstüne inşa edilmiş bir anlam tasarımının yerine; tıpkı Braidotti’nin bir oluşlar metafiziği içerisinde konumlandığı göçebe özneliği gibi, kendini dışarıdan oluşturan, bir koşuldan ötekine geçebilen, göçebe bir anlam tasarımı yerleştirilmiştir. Anlamın kendini oluşturan koşullara bağlı oluşu, en net ifadesini (bu tezde birçok tartışmaya yer veremediğimiz oldukça geniş kapsamlı dil felsefesi alanında) Wittgenstein’in *Felsefi Soruşturmaları*’nda bulmaktadır. Wittgenstein bu eserinde, anlamın kullanımda açığa çıktığını vurgulamış; *Tractatus*’ta dünyayı kendi saf ve değişmez mantığı ile imleyen ve kuran mantıksal atomcu dil anlayışını geride bırakmıştır. Burada dilin bir yasalılığa ve kurallılığa sahip oluşu terk edilmiş değildir; sadece tek ve nihai bir kurallılıktan ibaret değildir artık Wittgenstein’in için dil. *Dil-oyunu* olarak içinde ortaya çıktığı sayısız yaşam biçimine bağlıdır. Bu yaşam biçimlerinin koşulları, buradaki yapıp etmeler uyarınca farklı dil-oyunları ortaya çıkar ve anlam bu farklı dil oyunlarının içinde göçebedir. Wittgenstein’i yaşam biçimleri insana aittir evet; ama anlamı yaşam biçimlerine bağlı dil oyunları ile kurmak, insan sonrası özneliğin ilişkisel, bedenli (embodied) ve içinde olduğu koşullara gömülü (embodied) oluşu savıyla bariz bir paralellik gösterir. *Felsefi Soruşturmalar* ile birlikte kavramların içe kapanık, kullanımdaki tüm karşılıkları belirleyen anlamları yoktur artık; olası tüm kullanımların hepsinde aranacak bir aynılıkla tanımlanmazlar. İmkânlarını ve birliklerini, transendental bir öznenin içsel süreçlerinde bulmazlar. Bunun yerine

kullanımın ortaya çıkardığı sayısız çeşitlilik arasındaki *aile benzerlikleri* ile betimlenirler. Böylece anlam neredeyse aşkın görülebilecek konumundan, yaşama içkin, ilişkisel bir konuma getirilmiş olur. Tıpkı öznelliğini diğer unsurlarla ilişkilenebilme kapasitesinde bulan insan sonrası öznellik anlayışı gibi, çeşitli kullanımlarında göstermiş olduğu benzerlikler uyarınca ortaya çıkmış olur.

KAYNAKÇA

- Ademollo, F. (2011). *The Cratylus of Plato: A Commentary*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Ağın, B. (2020). *Posthümanizm: Kavram, Kuram, Bilim Kurgu*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Ahmed, A. (2019). Wittgenstein: Felsefi Soruşturmalar. *Dil Felsefesi* içinde. Ankara: Fol Kitap.
- Aslan H. (2018). Önsöz, Kratlyos: Gerçekliği Araştırmanın Aracı Olarak Dil. *Kratylos* içinde. (çev. C.Karakaya). İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Barad, K. (1998). Getting Real: Technoscientific Practices and the Materialization of Reality. *Differences* içinde, Vol. 10: 87-129.
- Barad, K. (2003). Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs* içinde, vol. 28, no. 3, 801-31.
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham: Duke University Press.
- Barney, R. (2003). *Names and Nature in Plato's Cratylus*. New York: Routledge. <http://www.crcnetbase.com/isbn/9780203800645> adresinden erişildi.
- Braidotti, R. (2002). *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity.
- Braidotti, R. (2006). *Transpositions: On Nomadic Ethics*, Cambridge: Polity.
- Braidotti, R. (2011). *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*, New York, Columbia University Press.
- Braidotti, R. (2014). *İnsan Sonrası*. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Braidotti, R. (2018) "Affirmative Ethics, Posthuman Subjectivity, and Intimate Scholarship: a Conversation with Rosi Braidotti", *Decentering the Researcher in Intimate Scholarship (Advances in Research on Teaching, Vol. 31)*, Emerald Publishing Limited, Bingley, pp. 179-188

- Braidotti, R. (2019) İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri. (çev. Bülent. O. Doğan). *Cogito: Sayı: 95-96 içinde*. İstanbul: YKY.
- Braidotti, R. (2021). *İnsan Sonrası Bilgi*. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke University Press.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1988). *A Thousand Plateaus*, translated by Brian Massumi, London: The Athlone Press.
- Deleuze, G. (2015). *Anlamın Mantığı*, Çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Norgunluk Yayıncılık.
- Derrida, J. (2011). *Nietzsche'lerin Şöleni* (drl. ve çev. A. Utku ve M. Erkan). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Derrida, J. (2014). *Gramatoloji*, (çev. İ. Birkan). Ankara: Bilgesu.
- Derrida, J. (2020). *Yazı ve Fark*, (çev. P. Burcu Yalım). Metis Yayınları.
- Eagleton, T. (1988). Wittgenstein's Friends. NLR I/135 içinde. Erişim: 10.06.2023 <https://newleftreview.org/issues/i135/articles/terry-eagleton-wittgenstein-s-friends>
- Ferrando, F. (2020). *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury Academic.
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-79*, (Ed. Colin Gordon). New York: Pantheon.
- Foucault, M. (2000) *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Kitabevi.
- Foucault, M. (2011). *Özne ve İktidar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gören, E. (2016a). *Kratylos: Giriş, Metin, Çeviri ve Dizinler* içinde. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Gören, E. (2016b). *Kratylos'a Yorumlar; Physis-Nomos Karşıtlığı Bağlamında Filolojik ve Yorumbilimsel Bir İnceleme; 2.Cilt*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Gülay, P. S (2022). Derrida ve Wittgenstein: Dil, Anlam ve Bağlam. *Beytülhikme International Journal of Philosophy 2022, 12:4* içinde.
- Haraway, D. (1990). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature (1st ed.)*. Routledge.

- Haraway, D. (2003). *The companion species manifesto: dogs people and significant otherness*. Prickly Paradigm Press.
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet* University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Harman, G. (2002). *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Open Court.
- Hinman, L. M. (2017). Nietzsche, Metafor ve Doğruluk. *Nietzsche ve Dil içinde*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Kalaycı, N. (2019). Anelik, Hayvan-Oluş, Yeryüzü. *Cogito, Sayı:93 içinde*. İstanbul: YKY.
- Kant, I. (2008). *Critique of Practical Reason*. In Gregor, M. J. (ed.), *Practical Philosophy*. (Trans. Mary J. Gregor). Cambridge University Press.
- Latour, B. (2008). *Hiç Modern Olmadık* (çev. İnci Uysal), Norgunk Yayıncılık.
- Luce, J. V. (1964). The Date of the Cratylus. *The American Journal of Philology*, 85(2), 136. doi:10.2307/293061
- Nietzsche, F. (1989). *On the Genealogy of Morals and Ecco Homo*, Vintage Books ed. (ed. W. Kauffman), New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (1996). *Human, All Too Human*. Translated by R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2017a). Ahlak Ötesi Anlamda Doğru ve Yalan Üzerine. *Nietzsche ve Dil içinde*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Nietzsche, F. (2017b). Müzik ve Söz Üzerine. *Nietzsche ve Dil içinde*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Nietzsche, F. (2019). *Şen Bilim, Ana Metin-1 Bütün Kitapları* (çev. A. İnam). Say Yayınları.
- Nietzsche, F. (2019). *Tragedya'nın Doğuşu* (çev. M. Tüzel). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2016). *Kratylos: Giriş, Metin, Çeviri ve Dizinler* (çev. E.Gören). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Platon. (2020). *Devlet* (çev. S. Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Rızvanoğlu, E. (2013). *Anlamdan Yoruma: Dil Felsefesinin Sınırları Üzerine Bir İnceleme*. “doktora tezi”: 307626. Hacettepe Üniversitesi.
- Rızvanoğlu, E. (2019). Dilde Nesnellik Arayışları ve Öznenin Tasviyesi, *L. Wittgenstein: Temel Kavram ve Sorunlar* içinde. (ed. H. Tepe ve B. Akar). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Salman, G. (2019). Voice and Phenomenon: Derrida and Husserl. *DörtÖge*, vol.8, no.15, 1-14.
- Sedley, D. N. (2003). Plato’s Cratylus. *Cambridge Studies in the Dialogues of Plato*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.
- Smith, I. (2014). Taking the Tool Analogy Seriously: Forms and Naming in the Cratylus. *The Cambridge Classical Journal*, 60, 75-99. doi:10.1017/S1750270514000037
- Soykan, O. N. (1991). *Metin Okuma: Platon:Sofist, Yunanca-Türkçe*. İstanbul: Ara.
- Spinoza, B. (2019). *Etika*. Çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitabevi.
- Stiegler, B. (1998). *Technics and time*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Toprak, F. (2022a). Bergson’dan Barad’a Yeni Materyalist Feminizm. *ViraVerita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaşmalar / Sayı 15, May, 2022*, ss.185-206.
- Toprak, F. (2022b). “Feminizmin Doğa Bilimleri İle Buluşması: Kuantum Felsefesinden Yeni Materyalizm Ve İnsan-Sonrası’na (Post-Human) Eleştirel Bir Okuma”. “doktora tezi”: 736960. Ankara Üniversitesi.
- Türkyılmaz, Ç. (2019). Wittgenstein’in Özne Anlayışı. *L. Wittgenstein: Temel Kavram ve Sorunlar* içinde. (ed. H. Tepe ve B. Akar). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Verbeek, P. (2011). *Moralizing Technology: Understanding, and Designin of the Moralit of Things*, Chicago, IL: Chicago University Press.
- Yıldız, N. (2013) *Nietzsche On The Relation Between Language And Philosophy*. “doktora tezi”: 347324. Orta Doğu Teknik Üniversitesi.
- Wittgenstein, L. (2006). *Tractatus Logico Philosophicus*. İstanbul: Metis Kitap.
- Wittgenstein, L. (2020). *Felsefi Soruşturmalar*. İstanbul: Metis Kitap.
- Wolfe, C. (2010). *What is Posthumanism?*, Minneapolis, MN: Minnesota University Press.

EK 1. Orijinallik Raporu

Teze yönelik <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr> – formlar ve dilekçeler kısmında yer alan Tez Çalışması Orijinallik Raporu yer alacaktır. Taranmış kopya olabilir.

EK 2. Etik Kurul/Komisyon İzni ya da Muafiyet Formu

Teze yönelik <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr/formlar.shtml> adresinden erişilerek doldurulan Etik Kurul/Komisyon ya da Muafiyet Raporlarından hangisi alındıysa onun tezin bu kısmına eklenmesi gerekmektedir. Etik Kurul/Komisyon'dan izin alındıysa Etik Kurul/Komisyon onay yazısı eklenmelidir. Alınmadıysa Etik Kurul/ Komisyon Muafiyet formunu eklemeniz yeterlidir. Taranmış kopya olabilir.