

T.C
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

SPİNOZACI BİR UFUK: ROSİ BRAIDOTTI'NİN İNSAN SONRASI
KURAMI

İsmail Sercan TAHTALI

Danışman

Doç. Dr. Ezgi Ece ÇELİK KARAÇOR

İZMİR – 2021

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Spinozacı Bir Ufuk: Rosi Braidotti’nin İnsan Sonrası Kuramı” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

14/02/2021

İSMAİL SERCAN TAHTALI

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Spinozacı Bir Ufuk: Rosi Braidotti'nin İnsan Sonrası Kuramı

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Programı

Bu çalışmada Rosi Braidotti'nin insan sonrası kuramı ile Baruch Spinoza'nın felsefesi arasındaki ilişki araştırılmaktadır. Bu doğrultuda ilk olarak Braidotti'nin insan sonrası kuramının genel mahiyeti ele alınmaktadır. Braidotti'ye göre, insan sonrası gelecekteki bir distopya olarak değil mevcut tarihsel durumumuz olarak tanımlanması gerekir. İnsan sonrası tüm çelişkilerine rağmen nihai bir kriz değil olumlayıcı bir durumdur. Bu olumlayıcı duruma denk bir etik ve siyaset tasarlanmalıdır. İkinci bölümde, Spinoza felsefesinin ontolojik, etik ve politik boyutları ele alınmaktadır. Ayrıca, Braidotti'nin insan sonrası kuramı içerisinde kullandığı *zoe* gibi birçok kavramın Spinoza ile bağlantısı üzerinde durulmaktadır. Amaç kuramın barındırdığı Spinozacı öğelerin altını çizerek iki filozof arasındaki ilişkiyi anlaşılır kılmaktır.

Anahtar Kelimeler: İnsan Sonrası, Zoe, Monizm, Olumlayıcılık, İçkinlik, Göçebe

ABSTRACT

Master's Thesis

A Spinozist Horizon: Rosi Braidotti's Post Human Theory

Dokuz Eylul University

Graduate School of Social Science

Department of Philosophy

Philosophy Program

In this study, the relationship between Rosi Braidotti's posthuman theory and Baruch Spinoza's philosophy is investigated. First, Braidotti's posthuman theory is discussed. According to Braidotti, the posthuman future should not be defined as a dystopia, but as our current historical situation. Despite all its posthuman contradictions, it is not a final crisis but an affirmative situation. Ethics and politics must be designed by this affirmative situation. In the second section, the ontological, ethical, and political dimensions of Spinoza's philosophy are discussed. Also, the connection of many concepts such as *zoe*, which Braidotti uses in posthuman theory, with Spinoza is emphasized. The aim is to make the relationship between two philosophers understandable by underlining the Spinozist elements in Braidotti's posthuman theory.

Keywords: Posthuman, Zoe, Monism, Affirmative, Immanence, Nomad

SPİNOZACI BİR UFUK: ROSI BRAIDOTTI’NİN İNSAN SONRASI KURAMI

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	vii

GİRİŞ	1
-------	---

BİRİNCİ BÖLÜM

ROSI BRAIDOTTI’NİN İNSAN SONRASI KURAMI

1.1. İNSAN SONRASI KURAMA GİRİŞ: İNSANMERKEZCİLİĞİN YERİNDEN EDİLMESİ	10
1.2. ZOE’NİN UFKUNDA TÜRLERİN ÖTESİNDE YAŞAM	18
1.3. İNSAN SONRASINDA İNSANLIK-DIŞI VE ÖLÜMÜN ÖTESİNDE YAŞAM	29
1.4. İNSAN SONRASININ UFKUNDA BEŞERİ BİLİMLER	38

İKİNCİ BÖLÜM

İNSAN SONRASI KURAMIN SPİNOZACI UFKU

2.1. MONİST EVREN, TANRI VEYA DOĞA	48
2.2. AHLÂKIN ÖTESİNDE ETİK VE OLUMLAYICI SİYASET	61
2.3. ROSI BRAIDOTTI’NİN SPİNOZA’DA KATETTİĞİ GÜZERGÂHLAR	68
SONUÇ	79
KAYNAKÇA	85

KISALTMALAR

s.	Sayfa Numarası
ss.	Sayfadan Sayfaya
Bkz.	Bakınız
Ed.	Editör
Der.	Derleyen
çev.	Çeviri



GİRİŞ

Teknolojik gelişmeler, piyasanın tercihleri, Ortadoğu'yu ve Afrika'yı saran mülteci krizleri, canlı yaşama dair bilimsel ilerlemeler, entelektüel ve siyasal sahnedeki “postmodern” gelişmeler ve daha birçoğu gösteriyor ki, Aydınlanma ve mirasından aşına olduğumuz o meşhur yaratık İnsan bir kriz içerisinde. Diğer yandan, insanın içinde bulunduğu bu kriz kendisini aşmış ve gezegen çapında bir krize dönüşmüş gibi gözüküyor. Kimyacı Paul Crutzen'e göre, jeolojik bakımdan kıtasal oluşumları etkileyen bir İnsan Çağı'na geçmiş durumdayız. Endüstriyelikleşmeyle birlikte hızla değişen iklim değerlerinin son zamanlarda telafi edilemeyecek şekilde değişime uğraması ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kıtasal değişimler, insanın, aynı zamanda yeryüzünde bir kriz çağını başlattığını gösteriyor. Dolayısıyla, Crutzen'in Holosen'den Antroposen'e geçiş olarak tanımladığı bu durum, insanın sadece türsel veya toplumsal yaşamını değil aynı zamanda jeoloji ölçeğinde yaşamı tehlikeye soktuğunun bir göstergesi olarak nitelendiriliyor.

Tüm bu olumsuz gelişmelerin ışığında, özellikle beşeri bilimlerde, insanın yok edici etkilerini değiştirmeye yönelik çabalar da artıyor. Hatta bu doğrultuda yeni bir insan tasarımına ihtiyaç olduğunu iddia eden yaklaşımlar son zamanlarda oldukça dikkat çekiyor. Bu yaklaşımların çoğu, geldiğimiz noktada, ortak bir başlık altında değerlendiriliyor: *Posthuman* ya da Türkçedeki ifadesiyle *İnsan Sonrası*.

İnsanın yapıp-etmelerinden dolayı kritik bir dönüşüm sürecinde olduğumuza dair ortak bir görüşe sahip olan bu yaklaşımlar, bu kritik dönemin etik ve politik ahvâlini ve aynı zamanda insan varlığının geleceğini masaya yatırıyorlar. Elbette bu yaklaşımların arasında aynı zamanda insan-olmayan varlığın geleceğine de ihtimam gösteren düşünceler bulunuyor. Bunların başında ise, Rosi Braidotti'nin posthümanizmi geliyor. Ayrıca, posthümanizm ile yaklaşımsal olarak tamamen tezat olan transhümanizm de yine insan sonrası tartışmaların merkezinde yer alıyor. Bugün çokça birbirleriyle karıştırılan bu akımlar, aslında insan sonrası tartışmalarında iki farklı kutbu işaret ediyor. Bu yüzden en azından tezin giriş kısmında, tezin temel mahiyetini anlaşılır kılmak ve insan sonrasına dair temel bir malumat kazandırmak için bu iki kutbun üzerinde kısa da olsa durmak gerekiyor.

Posthümanizm, yakın dönem tartışmaların içerisinde, transhümanizm ile birlikte adı sıkça anılan yaklaşımlardan biri hâline geldi. Bunda şüphesiz, tezin de temel düşünürü olan Braidotti'nin etkisi oldukça büyük. *İnsan Sonrası* adlı kitabıyla bu alandaki tartışmalara yeni bir boyut kazandıran Braidotti, alanla aynı adı taşıyan bu kitabında, hümanizmin Avrupalı-beyaz-erkeğe dayanan insanmerkezci temellerini eleştirerek, merkezde görülen insan tasarımıyla kaynaklanan her tür ayrımcılığa karşı, cinsiyetçilikten, ırkçılıktan, türçülüğten sakınan bir bağlantısal ontoloji önerir. Bu bağlantısal-ilişkisel ontoloji, insanı, insan-olmayan yaşamla (bitki, hayvan, yapay zeka vb.) bağlantısı içerisinde düşünmeyi ifade eder. Diğer taraftan transhümanizm, Antik Yunan'dan beri sıkça karşılaştığımız bilinç/beden karşıtlığını bambaşka bir seviyeye taşır. Yine de bugün, hem tartışmaların içinde hem de tartışmaların uzağında pek çok kimse, posthümanizm ile transhümanizm arasında yer alan bu temel farkı görmekte oldukça zorlanmaktadır. Hatta bu yüzden, posthümanizmi, transhümanizmin perspektifine yerleştirerek onu gerici olmakla suçlayan tartışmalar da yok değildir. Bu sebeple, iki yaklaşım arasındaki bu farkın altını dikkatle çizmek gerekmektedir. Bu farktan hareketle, Braidotti ve Francesca Ferrando gibi posthümanist yaklaşımın içerisinde yer alan beşeri bilimciler, kendi yaklaşımlarını daha çok “*eleştirel insan sonrası*” olarak adlandırır. Bu düşünürler, Batı düşünce geleneğinde yer alan ikili karşıtlıkları (bilinç/beden, özne/nesne, aşkınlık/içkinlik vs.) problematikleştirerek, insan ve insan-olmayan varlıklar arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye davet etmektedirler.

Posthümanizmin aksine, transhümanizm yaklaşımı içerisinde yer alan düşünürler, ikili karşıtlıkları bertaraf etmek bir yana, bu karşıtlıkları insan varlığını yüceltmek için kullanırlar. Öyle ki transhümanizm, insanın fani bir varlık olarak yaşam sahnesindeki yerini problematikleştirir. Tarih boyunca ölümlü bir varlık olmanın utancıyla yaşayan insana ölümsüzlüğü bahşetmeye çalışır. Lakin bu ölümsüzlük öbür dünyadan değil, bizzat teknoloji ve bilimin ışığında gelecektir. Bu yüzden, transhümanizm, insanın her anlamdaki zayıflıklarını ortadan kaldırmak ve onu mükemmelleştirmek için, teknoloji ve bilimin çalışmalarını kullanmak isteyen entelektüel bir yaklaşım olarak nitelendirilir.

Braidotti gibi posthümanistler ise transhümanizmin, insanı kusursuzlaştırılmasına yönelik bu çabasını eleştirerek, insanın kendi çıkarları için

diğer varlıkları yok saydığı ve yaşamın tek sahibiymiş gibi davrandığı anlayışa karşı çıkar. Ayrıca Braidotti, transhümanizmin, “insan sonrası”nı gelecekte insanın ölümsüzleştiği veya mükemmelleştiği bir imaj olarak üretmesini de eleştirir. Kendisiyle yapılan bir söyleşide bu konu hakkında şunları söyler: “İnsan sonrasının gelecekte gelecek bir şey olduğuna inanmıyorum. Bu bir bilim kurgu değil. Bu, Blade Runner, Mad Max veya kıyametten sonra yeni bir insanı şart koşan filmlerle ilgili değil. Ve ben de vicdanımızı bir bilgisayara yükleyebileceğimize ve süper insanlara dönüştürülebileceğimize inanan bir Silikon Vadisi transhümanisti değilim. Posthümanizmin daha çok şu anda kendimizi bulduğumuz aşamayı tanımlamak için bir indeks olduğuna inanıyorum.”¹

Braidotti’nin transhümanist tavra yönelik bu eleştirisini paylaştıktan sonra, tezin neden başka düşünürlere değil de Braidotti’nin posthümanizmine odaklandığını ve Spinoza’nın bu çalışmadaki yerini açıklamak kolaylaşmaktadır.

İçinde bulunduğumuz krizlerin (Covid-19 ve hayvan-insan etkileşimine dayanan diğer salgınlar, iklim değişikliği, küresel ısınma, göçmenlik, Orta-Doğu ve Afrika’yı saran iç savaşlar, mülteci akımları, vb.) aciliyetinden dolayı, hem gezegen ölçeğinde yaşamlarımızın mahiyeti hem de beşeri bilimlerin geleceği açısından İnsan üzerine tekrardan düşünmemiz gereken tarihsel bir dönüm noktasında olduğumuzu açıkça söyleyebiliriz. Bu yüzden, “gelmekte olan”ın öforisine kapılarak teknokratik bir geleceğin guruluğunu üstlenen ve kendi “bedensel sınırlılık”larından kurtulmak isteyen transhümanistlerin yaklaşımlarının aksine, içinde bulunduğumuz krizleri problematikleştirerek, insanı, insan-olmayan varlıklarla bir araya getirecek ortaklaştırıcı yaklaşımlara ihtiyacımız var.

Braidotti’nin insan sonrası kuramı, bu tarihsel anı teşhis ve tahlil etmekte bize bir kavram seti ve çalışma ufku sağladığı gibi, insanı, insan-olmayan varlıklarla bağlantısal bir şekilde bir araya getirecek ontolojik, etik ve politik zemin sunar. İnsan sonrası kuram bir çalışma zemini sunmasının yanı sıra aynı zamanda “ne yapmalıyız?” sorusuna da bir cevap vermeye çalışır. Özellikle Braidotti’nin, insan sonrasının yaratıcı potansiyelini gerçekleştirmek adına öznellik, etik ve siyasete dair sunduğu

¹ “Rosi Braidotti: ‘What is necessary is a radical transformation, following the bases of feminism, anti-racism and anti-fascism’”, **Cultural Research and Innovation**, <http://lab.cccb.org/en/rosi-braidotti-what-is-necessary-is-a-radical-transformation-following-the-bases-of-feminism-anti-racism-and-anti-fascism/>. (21.11.2020).

hatırlatmalar oldukça önemlidir. Bu hatırlatmalara göre, ilkin, Avrupalı, beyaz ve erkek olan “bilen özne”nin yerine, içinden geçtiğimiz derin dönüşümlere denk yeni toplumsal, etik ve söylemsel özne oluşum şemaları tasarlanmalıdır. İkinci olarak, bilen öznenin evrensel ahlâkına karşın, insan olmayan “yeryüzü” ve insan olmayan başkalarını da kapsayacak şekilde, tekçi-olmayan öznelere için sürdürülebilir bir etik tasarlanmalıdır. Ve son olarak, insan-olmayan veya kişisel olmayan Yaşama kıymet veren bir etiğin edimselleştirilmesi için yeni bir siyaset tasarlanmalıdır.

Dolayısıyla Braidotti, felsefi temellere dayanan eleştirel bir çalışma ufku sağladığı ve bunun yanı sıra “ne yapmalıyız?” gibi iddialı bir soruya cevaplar ürettiği için, diğer insan sonrası çalışmaları arasında ayrı bir yerde konumlanır. Bu tez de bundan dolayı, başka bir düşünür yerine doğrudan Braidotti’nin insan sonrası düşüncelerine odaklanmayı tercih etmiştir.

Diğer taraftan tezin Baruch Spinoza ile olan ilişkisi de Braidotti dolayımıyla gerçekleşir. Braidotti, insan sonrası dönüşümün mahiyetini ve aciliyetini yukarıda ismi geçen üç alan üzerinden ele alırken, “postyapısalcı neslin” epistemolojik ve siyasi temellerinden ve Michel Foucault, Luce Irigaray ve Gilles Deleuze gibi pek çok çağdaş düşünürün hümanizm karşıtı entelektüel mirasından, radikal feminizmden, yeni-materyalizmden ve moleküler biyoloji gibi pek çok farklı alandan yararlanır. Braidotti’nin adı geçen bu alanlar içerisinde belki de en çok yararlandığı alan feminizmdir. Çünkü Braidotti’nin, ruh-beden, kadın-erkek vb. düalist şemaların dayandığı aşkın tasarımlarla ilk yüzleşmesi feminist mücadelesinde olmuştur. Braidotti’nin *İnsan Sonrası*’nı daha kaleme almadığı yıllarda yayınladığı *Kadın-Oluş*² (2003) makalesi, sonrasında *İnsan Sonrası*’nda da ele alacağı temaları (aşkınlık, düalizm, içkinlik, fark, olumlama, öznellik vb.) içermektedir. Çünkü Braidotti’nin feminizmi hümanizm ile değil doğrudan posthümanizm ile ilintilidir.³

Dolayısıyla Braidotti’nin ilk yıllarında kaleme aldığı feminizm üzerine metinler, sonrasında kendi insan sonrası kuramına açılan bir kapıya dönüşür. Ama en nihayetinde, Braidotti’nin kendi kuramını geliştirirken yararlandığı tüm bu düşünürler, tartışmalar ve yaklaşımlar, en nihayetinde belirli bir düşünürün fikirleriyle

² Rosi Braidotti, “Becoming Woman: or Sexual Difference Revisited”, **Theory, Culture & Society**, Vol. 20, 2003, p. 43-64.

³ Rosi Braidotti, “Four Theses on Posthuman Feminism”, **Academia**, https://www.academia.edu/39370018/Four_Theses_on_Posthuman_Feminism. (22.11.2020).

kesişmektedir: Spinoza. Braidotti, kuramı boyunca, ikili düşüncenin tuzaklarını aşmak için, Deleuze ve Guattari üzerinden okunan Spinozacı bir yaklaşım ile ilgilenmektedir.

Braidotti'nin Spinoza ile ilişkisine dair yazılacak çok şey var, onun alet çantasında yer alan birçok kavramın üretimi bizi çoğu zaman doğrudan Spinoza'ya götürür. İnsan sonrası kuramın başat kavramı *zoe*, bunun en somut örneğidir. Bir yaşam olarak içimizden geçen ve bizi, gezegeni ve hatta bedenlerimizi paylaştığımız diğer canlılara bağlayan gayri-şahsi bir kuvvet olan *zoe*, Spinoza'nın monist evreninin ve yeni-materyalizmin ufkunda üretilmiştir. Ayrıca *zoe*, yeni-Spinozacı siyasi monizm ontolojisine ve radikal içkinliğe dayanmasından ötürü, insan sonrası durumun insan(lık)-dışı vasıflarına karşı durarak transversal bir ilişkisel etik yaratmaktadır, bu ise bizi, Spinoza'nın etiğine ve siyasetine götürmektedir. Bu haliyle Braidotti'nin insan sonrası kuramı, aynı zamanda, tıpkı Spinozacı tavırda olduğu gibi, bize ne yapmamız gerektiğini söyleyen (ahlâki) bir çizgiden uzakta, insanın, insan sonrası dönüm noktasında, fail gücü içerisinde, neyi yapmaya muktedir olduğunun (etik) bir araştırmasıdır. Bu sebeple, Braidotti'nin insan sonrası kuramını, insanmerkezciliğin yerinden edildiği insan sonrası dönüm noktasında, aşkın ve düalist tasarımlara karşı yapılan Spinozacı müdahaleler olarak okuyabiliriz. Bu yüzden, insan sonrası tartışmalara Braidotti'nin dolayımıyla yaklaşmak istediğimizde kendimizi Spinozacı bir ufkun içerisinde buluruz. Bu ilişkiden hareketle tez, Braidotti'nin insan sonrası kuramını, Spinozacı bir ufuktan hareketle ele almaya çalışmaktadır.

Bu bağlamda, pekâlâ bu çalışma Deleuze ve Guattari üzerinden de yürütülebilirdi. Lâkin bu iki figürün değil de Spinoza'nın tercih edilmesinin temel sebebi, insan sonrası kavramsal üretimi olan *zoe* mefhumunun bizi doğrudan Spinozacı siyasi monizm ontolojisine ve radikal içkinliğe göndermesidir. Ayrıca, Deleuze ve Guattari üzerinden yürütülecek bir çalışmada, yukarıda da belirtildiği gibi, yoğun bir şekilde Spinoza'ya geri dönüşler olacaktır. Bunun yanı sıra, Braidotti'nin Spinozası, halihazırda zaten Deleuze ve Guattari üzerinden okunan bir yaklaşıma sahiptir. Bu nedenle, kaba bir tekrara düşmemek ve çalışmayı karmaşık bir planlamaya tâbi kılmamak adına, bu çalışmayı Spinoza üzerinden yürütmek Braidotti'nin kuramını daha anlaşılır kılacaktır.

Bu hususlar göz önünde bulundurularak tezin haritası şu şekilde planlanmıştır: Birinci bölüm, Braidotti'nin insan sonrası kuramının ana hatlarına ve kavramlarına

odaklanarak, kuramın ortaya koymaya çalıştığı ontolojik, etik ve politik çerçeveyi değerlendirmektedir. İkinci bölüm ise, insan sonrası kuramın Spinoza'nın felsefesinden devralarak geliştirdiği temalar üzerine yoğunlaşmaktadır. Tezin sonuç kısmı ise insan sonrasının Spinozacı mahiyetinin genel bir değerlendirmesini yapmaktadır ve aynı zamanda insan sonrasının Spinoza'yı da içeren yeni-materyalist ufkuna işaret etmektedir.



BİRİNCİ BÖLÜM

ROSİ BRAİDOTTİ’NİN İNSAN SONRASI KURAMI

Tezin temel konusu olan insan sonrası kuramına başlamadan önce, Braidotti’nin kendisinden ve kavramın hangi olay ufkunda üretildiğinden bahsetmek gerekir. Nihayetinde kavram üreticilerinin yaşam deneyimleri veya kişisel tarihleri, belirli bir noktada düşüncelerine ve hatta ürettikleri kavramlara ışık tutmada yardımcı olabilmektedir.

1954 yılında İtalya’da doğan Braidotti, yirmi birinci yüzyılda Kıta felsefesini ve çağdaş feminist kuramı derinden etkileyen radikal feminist bir yazar olmasının yanı sıra, yaşamı boyunca dünyanın birçok köşesinde akademik çalışmalara imza atmış bir beşeri bilimcidir. 1977’de Avustralya Ulusal Üniversitesi’nden mezun olduktan sonra birçok Fransız entelektüelin yollarının kesiştiği Sorbonne’da doktora çalışmalarına başlayan Braidotti, “özgürleşmiş arzu”nun hareketi olarak anılan ve neredeyse Paris başta olmak üzere tüm Fransa’nın (ve hatta dünyanın) toplumsal yaşamında bir krize yol açan 68 Mayıs’ına tanık olan bir neslin içerisinde doktorasını 1981 yılında tamamlar. Her ne kadar bugün başta tarihçiler olmak üzere birçok beşeri bilimci 68 Mayıs’ını başarısız bir devrim olarak kabul etse de, 68 sonrası ortaya çıkan entelektüel üretim başta Braidotti olmak üzere birçok önemli düşünürü etkisi altına alır. Braidotti bu bağlamda, 68 sonrasında Fransa başta olmak üzere tüm dünyada öne çıkan figürlerden olan Foucault, Irigaray ve Deleuze’den “hocalarım” diye bahseder ve insan sonrasının temel tavırlarından biri olan hümanizm karşıtlığını bu figürlere borçlu olduğunu söyler. Özellikle Deleuze ve Guattari’nin ve sonrasında genel olarak “postyapısalcı neslin” üretiminden oldukça etkilenen Braidotti, insan sonrası kavramsallaştırmasının Spinozacı içerimini de özel olarak Deleuze ve Guattari’den ve genel olarak postyapısalcı düşüncenin epistemolojik ve siyasi temellerinden (hümanizm karşıtlığı) alır. Ve onları belirli noktalarda aşar.

Braidotti 1988 yılında Hollanda’daki Utrecht Üniversitesi’ne Kadın Çalışmaları’nın kurucu profesörü olarak atanır ve 1995 yılında Hollanda Araştırmaları Araştırma Okulu’nun kurucu direktörü olur. 2005 yılına kadar bu görevde bulunur. Dünyanın birçok noktasında misafir profesörlüklerde bulunan Braidotti,

akademisyenliğinin yanı sıra toplumsal, ekolojik ve politik pek çok çalışma grubunda yer alır. Feminizme ve ekolojiye dair yaptığı üniversite dışı çalışmalarla aynı zamanda politik bir figüre dönüşen Braidotti, 2007 yılından 2016 yılına değin Utrecht Üniversitesi'nin Beşeri Bilimler dalının başında yer alır. Braidotti'nin bu sürede insan sonrası kapsamında yaptığı beşeri bilimler eleştirisi akademik dünyada yankı bulduktan sonra, 2016 yılında Yeni Beşeri Bilimler'in kurulmasında etkin rol oynar ve bu yeni merkezde dersler vermeye başlar.

Braidotti bu süreçte başta feminizm ve ekoloji olmak üzere birçok farklı konuda kitaplar ve makaleler yayınlar. Yayınlarının içerisinde özellikle iki kitabı, *Göçebe Özneler* ve *İnsan Sonrası*, büyük ses getirir. *Göçebe Özneler* (2011) kitabıyla öznellik, cinsiyet farklılığı ve beden politikaları gibi meseleleri Deleuze ve Guattari'nin göçebelik kavramı çerçevesinde ele alan Braidotti kendi tarzıyla çağdaş akademik yazı disiplininin karşı kutbuna yerleşir ve feminist yazına bir "oluş" alanı açar.⁴ *İnsan Sonrası*'nda, yani bu tezin hem temel kaynağı hem de temel konusu olan çalışmada ise, dünyanın sürdürülebilirliğini büyük ölçüde etkileyen günümüz piyasa ekonomisi, yani yaşayan her şeyin kontrolünden ve metalaştırılmasından kâr sağlayan, insanla diğer türler –tohumlar, bitkiler, hayvanlar ve bakteriler– arasındaki kategorik ayrımları bulanıklaştıran bir melezleştirme süreci ele alınır. *İnsan Sonrası* metninin amacı, insanın evrende bütün bir yaşamı etkileme gücüne sahip jeolojik bir kuvvet hâline geldiği bu tarihi anda, insan için temel ortak referansın ne olduğunu yeniden düşünmemize yardımcı üretken bir araç sunmaktır. Hem insan hem insan olmayan faille etkileşimimizin temel ilkelerini yeniden düşünmemize yardımcı olan insan sonrası kuramı, "insanın sahnesi" olarak bilinen biyogenetik çağda, bir kaçış çizgisi oluşturma potansiyeline sahiptir.

Braidotti'nin insan sonrası olarak adlandırdığı ve içerisinde bulunduğumuzu iddia ettiği bu dönem veya süreç, "öyle görünüyor ki, türümüzü, politikamızı ve bu evrenin diğer sakinleriyle ilişkimize dair temel, ortak referans noktasının ne olduğu hakkındaki düşüncemizde nitel bir değişimi"⁵ beraberinde getirir. Bu durum güncel bilim, siyaset ve uluslararası ilişkiler karmaşası içerisinde, tam da insanlar olarak

⁴ Rosi Braidotti, *Göçebe Özneler*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: 2017, Kolektif Kitap, s. 189-227.

⁵ Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası*, çev. Öznur Karakaş, İstanbul: 2014, Kolektif Kitap, (İnsan Sonrası), s. 11.

paylaştığımız kimlik yapılarına dair ciddi sorular ortaya atar. İnsan-dışı, insan-olmayan ve insan-karşıtı, insanlık-dışı ve insandan sonra gelene ilişkin söylemler ve temsiller çoğalmaktadır ve küreselleşmiş, teknolojinin dolayımına sokulmuş toplumlarımızda üst üste binmektedir.

Ana akım kültürde yürütülen tartışmalar, robot bilim, protez teknolojileri, sinirbilimleri ve biyogenetik sermaye üzerine her biri kendi çıkarının peşinde ticari tartışmalardan, transhümanizm ve tekno-aşkınlığa dair bulanık yeni çağ ön görülerine kadar uzanır. İnsanın geliştirilmesi, bu tartışmaların merkezinde yer alır. Bu sebeple, Braidotti için, insandan sonra gelen, bir zamanlar her şeyin ölçüsü olan “İnsan”ın ciddi bir biçimde yerinden edilme imkanına dair coşku kadar kaygı da doğurur. Çünkü kapitalizmin artan şiddeti, insanı aşan veya insanı geride bırakan insan-sonrası imajları, biyoteknolojide hayvan yaşamını canlı maddeye indirgeyen politikalar, iklim krizini askıya alan anlaşmalardaki artışlar, nekropolitik gücün insan bedenlerinin ve nüfusun acımasızca imhası için yoğun bir şekilde kullanılması, hepsi ama hepsi, insan sonrasının sahip olduğu potansiyellerin üzerini örtme gücünü taşır. Bu yüzden Braidotti, insan sonrasından bahsederken coşkusunun yanı sıra kaygısını da dile getirir.

Aslında Bradotti’nin insan sonrası kuramı tam da bu olumsuz çehreyi ortadan kaldırmak; insanın ve yeryüzünün içinden geçtiği bu durumun taşıdığı tüm potansiyeleri değerlendirebilmek için vardır. Bradotti, Spinoza’nın monist evreni başta olmak üzere, Deleuze ve Guattari, Donna Haraway, Irigaray ve Foucault gibi pek çok farklı filozofun düşüncelerini ve çağdaş bilimsel gelişmeleri kendi insan sonrası kuramında bu yüzden işe koşar.

Nihayetinde “yaşamsal materyalizmin bir kolu olan insan sonrası kuramı, insanmerkezciliğin kibrine ve insanın aşkın bir kategori olarak ‘istisna addedilmesine’ karşı çıkar.”⁶ Bunun yerine, *zoe*’nin veya insan olmayan vasıflarıyla yaşamın üretken ve içkin kuvvetiyle ittifak içerisine girer. “Bu da eleştirel düşünmeyi bir yana bırakalım, düşünmenin bile ne anlama geldiğine dair ortak anlayışımızın değişmesini gerektirir.”⁷

⁶ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 78.

⁷ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 78.

Braidotti, bu noktada, insan sonrasının taşıdığı potansiyeli serimlemek için, kitabında dört bölüm üzerinden meseleyi irdeler. İlk bölüm, hümanizmin yerinden edilmesini içerir ve bu bölümde “İnsandan sonra gelen nedir? İnsandan sonra gelene yönelmemizi sağlayabilecek entelektüel ve tarihi güzergahlar nelerdir?” sorularına cevap aranır. İkinci bölümde, türlerin ötesindeki yaşam irdelenir ve insan sonrasının temel kavramlarından *zoe* ele alınır. Bu bölümde amaç, insan sonrasının insanlığı ne duruma soktuğuna cevap bulmaktır. Bu amaç, ilk etapta kulağa ne kadar olumsuz gelse de temel niyet insan sonrasının sahip olduğu olumlayıcı potansiyeli göstermektir. Üçüncü bölüm, “insandan sonra gelen”, kendi insan-dışı biçimlerini ne şekilde oluşturmakta ve çağımızın insan(lık)-dışı durumlarına nasıl direnebiliriz, sorusuna cevap aramaktadır. Son bölüm, insan sonrasının dönüm noktasında, tüm bu araştırmanın beşeri bilimlerdeki yankılanışına kulak kabartmaktadır. Bu doğrultuda, bu bölüm şu soruları kendine meram edinir: “insandan sonra gelen, günümüzde beşeri bilimlere ait uygulamaları nasıl etkilemektedir? Daha spesifik olarak, insan sonrası zamanlarda düşünsel üretimin işlevi nedir?”⁸

İşte, insan sonrası kuramının meramı ve potansiyeli, bu dört bölüm ekseninde ele alınır. Buradan hareketle, tezin birinci bölümü, insan sonrasının mahiyetinin anlaşılması için, bu dört bölüm ekseninde geliştirilecektir.

1.1. İNSAN SONRASI KURAMA GİRİŞ: İNSANMERKEZCİLİĞİN YERİNDEN EDİLMESİ

Braidotti, yukarıda da bahsedildiği gibi, insan sonrası kurama doğrudan hümanizm eleştirisi ile başlar. İlk önce hümanizmin düşünce tarihindeki sahnesini serimleyen Braidotti, daha sonra hümanizm karşıtlığını ve özel olarak hümanizmin erkek-insan imgesini yapıbozuma uğratan feminist müdahaleleri tartışır. Son olarak ise insan sonrasının dönüm noktasında, hümanizmin aşılmasını ve hümanizm sonrası eleştireselliği ele alır. Nihayetinde hümanizmin düşünce tarihindeki yeri her zaman görkemli bir yapıya sahip olmuştur ve insan sonrası kuram tam da bu görkemli yapıyı belli bir anlamda alaşağı etme niyetindedir.

⁸ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 9.

Protagoras tarafından her şeyin ölçüsü olarak kabul edilen insan, İtalyan Rönesans'ında evrensel model olarak yenilenir ve Leonardo da Vinci'nin erkek insan modeli ile bir ideale kavuşur. İnsanın, daha doğrusu erkek-insanın sahip olduğu bu ikonik imge, “insan yetilerinin biyolojik, söylemsel ve ahlâki düzeyde ereksel olarak düzenlenmiş, akılcı bir ilerleme fikrine uzanmasını tamamen erdiren bir doktrin olarak hümanizmin amblemidir.”⁹

Söz konusu bu imge, sadece insanlar için değil aynı zamanda kültürler için de bir standardı belirler. Antik Yunan'dan beri kendi üzerine tefekkür eden akıl, sahip olduğu evrensel kudretin ışığında, nihayetinde belli bir Avrupa fikrini ortaya çıkarmıştır. Avrupa'nın dışında kalan kısım, her açıdan medeniyetin dışında kalır. Hümanizme içkin bu ideal, Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in düşüncesinde neredeyse en yüksek ve sert versiyonuna ulaşır. Hegel, sadece ama sadece Avrupalı insanın ve onun devletinin evrensellik ve özgürlük bilincine sahip olduğunu iddia eder. Geri kalan insanlar, Hegel'in ortaya koyduğu kriterlerin dışında kaldığı için barbar devletlerin tebaasından başka bir şey değildir. Bu tutum, doğal olarak, “Avrupa'nın sadece bir jeopolitik konum değil, aynı zamanda munasip bütün nesnelere kendi niteliğini ödünç verebilecek insan zihninin evrensel bir yüklemi olduğunu varsayar.”¹⁰

Antik Yunan'dan itibaren insana, daha doğrusu erkek-insana çizilen bu özel konum, Hegel'in düşüncesinde Avrupalı erkek beyaz özneye dönüşmesinin ardından, 1930'larda vuku bulan Avrupa faşizminin temellerini örür. Avrupa'nın sadece kendisinin sahip olduğu evrensel ve özgür bilinç, nihayetinde kendini aşar ve Spinoza'ya ayrılan monist evren bölümünde de bahsedileceği üzere, aşkınlığın kudretini kendi ayırt edici özelliği haline getirir. Bu bilinç, Tanrı'nın altında ve yeryüzünün üstünde yer alır ve kendi tikelliğini de hümanist evrensellik olarak ortaya koyar. Bu nedenle, bir medeniyet ideali olarak hümanizm, ondokuzuncu yüzyıl Almanya'sının, Fransa'sının ve özellikle Büyük Britanya'nın emperyal kaderlerini belirlemiştir.

Tahmin edileceği gibi, Hegel'de en üst seviyesine ulaşan bu Avrupamerkezci paradigma, diyalektik ve özdeşliğin hükmünde, ben ve ben-olmayan (öteki) arasında eşitsizliği tesis eden bir uçurum açtığı gibi, farkı da eksiklik ve “utanç” olarak

⁹ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 23.

¹⁰ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 24.

damgalar. Ötekinin belli bir eksiklik yüzünden “ideal ben”in dünyasının dışında kalması, modern hümanizmin itici gücü ve kültürel mantığı hâline gelir. Gözden çıkarılabilir bedenleri işaretleyen “öteki” damgası, insanı, sahip olduğu coğrafi konum, ırk, cinsiyet gibi noktalardan aşağı ve dolayısıyla Avrupa-dışı konumlara indirger. Braidotti’nin Avrupa’nın hümanist mirasına dair şu veciz sözü bu anlamda kayda değerdir: “Hepimiz insanız, ama bazılarımız diğerlerinden daha ölümlü.”¹¹

Yine de hümanizm tüm bunlara rağmen, tarih sahnesinde oldukça değişkenlik gösteren bir ömre sahiptir. Avrupa’nın dünyanın kalan kısmı üzerinde şiddet yoluyla kurduğu tahakküm, bazen yerini insan haklarının korunmasına ve yeniden canlandırılmasına bırakmıştır. Ve bu noktadan hareketle pek çok farklı hümanizm biçimi¹² olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu yüzden Braidotti’nin de şerh düştüğü gibi, söz konusu hümanizm olduğunda doğrusal bir tarih anlayışıyla hümanizmin yarattığı problemlere yaklaşmak güçtür. Yine de hümanizmin insan sayılana dair kısıtlı fikri, insan sonrası dönüm noktasına nasıl vardığımızı anlamak için mühim unsurlardan biridir.

Diğer yandan, felsefesi, siyasi temelleri ve ikircikli tarihi göz önüne alındığında, hümanizmin bugün içinde bulunduğu kriz, Braidotti dâhil birçok radikal düşünür için oldukça sıradandır. İkinci Dünya Savaşı’nın ardından sertçe eleştirilen hümanist ilkeler, bugün neredeyse geri dönülmesi imkansız bir ufku işaret etmektedir. Özellikle Fransa’da ortaya çıkan hümanizm karşıtı eleştirel kuram, hümanizmi onaylanması güç bir konuma yerleştirmiştir. Peki tüm hümanizm karşıtı dalgaya yol açan sadece siyasi temelli olumsuzluklar mıdır? Hümanizm karşıtlığının felsefi temellerini meydana getiren ve hümanizmin nihayetinde bir krizin eşiğinde olduğunu gösteren felsefi çıkmazlar yok değil midir?

Aslında Friedrich Nietzsche, “Tanrı”nın ve bunun üzerine inşa edilmiş insan fikrinin “öldüğünü” ilan ettikten sonra, insanlığın zor durumda olduğu düşüncesi Avrupa felsefesinin merkezine yerleşir. Nietzsche’nin söz konusu iddiası, doğrudan

¹¹ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 25.

¹² Braidotti, pek çok farklı hümanizm biçimi olduğunu göstermek için Tony Davies’ten şu pasajı paylaşıyor: “Avrupa burjuvazisinin (modernite üzerine) tahakküm kurduğu romantik ve pozitivist hümanizmler, dünyayı sarsan devrimci hümanizm ve bunu evcilleştirmeye çalışmış liberal hümanizm, Nazilerin hümanizmi ve onların kurbanlarının ve muhaliflerinin hümanizmi, Heidegger’in hümanizm karşıtı hümanizmi ve Foucault ve Althusser’in hümanist hümanizm karşıtlığı, Huxley ve Dawkins’in seküler hümanizm sonrası.” (Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 62.)

Avrupalı hümanist öznenin meşruiyetini barındırdığı tüm yüzeyi kendisinden çekip alır. Nietzsche'nin Tanrı'nın ölümüyle ilan ettiği, Hristiyanlığın ve tüm dinlerin sonundan çok daha fazlasıdır. Tanrı'nın ölümü, Rönesanstan, Protestanlıktan hatta muhtemelen daha da önceden, Sokrates'ten beri kabul edilen hümanist değer yargılarının bir sonunu gösterir. Bu saptama tam anlamıyla, insanın sonunu temsil eder.

Sahiden de, hümanizm karşıtlığının felsefi temelleri Nietzsche'nin "Tanrı öldü"¹³ ifadesinde anlamını bulmaktadır. Tanrının ölümü aşkın temeli olan her şeyin ölümünü getirdiği gibi, hümanist öznenin varlık hiyerarşisindeki Tanrıya bağlı ayrıcalıklı pozisyonunu da ortadan kaldırmıştır. Hümanizmin atar damarlarından biri olan geleneksel ahlâk da bu yerinden etmeyle çöküşe geçmiştir. Yaşamı kurallara ve görevlere tâbi kılan ve Kant'ta bir ödeve dönüşen ahlâk, nihayetinde yerini başka bir güce bırakmaya zorlanmıştır.

Nietzsche'ye göre böyle bir zamanda artık sadece yeni denemeler yapılacak koca bir dünya vardır. Dolayısıyla artık yeni hakikatler kurgulamaktansa yeni deneyimlere açık olmak gerekir. Eğer Tanrı öldüyse, yani Tanrı'nın varlığına bağlı olan öte dünya anlamını yitirdiyse o zaman Tanrı'dan hareketle yeryüzündeki yaşamı aşagılamak da anlamsızlaşacaktır. Nihilizmin bu olumsuz varyasyonu, tarihin karanlık bir noktasında silinip gitmeye mecburdur.¹⁴

Nietzsche'nin bu çığır açan keşfi, hümanizm karşıtlığının birçok vehçesini beslediği gibi özellikle postyapısalcı neslin üretimlerinde temel dayanak hâline gelmiştir. Bradiotti, Nietzsche'nin leitmotif'e dönüşen bu keşfinden ve ortaya çıkardığı sorulardan şu şekilde bahsetmektedir:

"Nietzsche'nin iddiası, Avrupalı hümanist öznenin metafizik olarak sabit ve evrensel geçerliliğe sahip sağduyusuyla insan doğasına atfettiği aşikar konumun sonunun geldiğiydi. Nietzscheci jeneoloji, tabiat yasalarının ve değerlerinin dogmatik olarak uygulanması karşısında yorumlamanın önemini vurgulamaktadır. O zamandan beri felsefi gündemin esas öğeleri şunlar olagelmıştır: İlk olarak, ontolojik belirsizlik durumunun tanınmasını takiben yaşanan şokun ardından eleştirel düşüncüyü nasıl geliştirmeli; ikinci olarak, benzerlik ve etik sorumluluk üzerine kurulu bir topluluk hissini şüphe ve vehme kapılmadan nasıl yeniden inşa etmeli?"¹⁵

¹³ Friedrich Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüş**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: 2011, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 36.

¹⁴ Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüş**, s. 9.

¹⁵ Bradiotti, **İnsan Sonrası**, s. 16.

Tanrı'nın ölümünden sonra üstün değerlerin yerine insanca ve seküler denilecek değerler; yararlılık, ilerleme ve tarihin kendisine geçilir. Postyapısalcı feminist hareketlerin “erkekinsan” ideeline eklenen bütüncül kimlikleri reddetmesi ve Jacques Derrida'nın açtığı patikada, erkek-kadın hiyerarşisinin yapıbozuma uğratılmasına yönelik çalışmalar, tüm bu süreçler, her ne kadar radikal bir özgürleşmeyi içerse de, Braidotti'ye göre, içsel sorunlara da sahiptirler. Hümanist mirastan aşına olduğumuz seküler ve ilerlemeci tavırlar, çağdaş hümanizm karşıtı söylemlerin temellerine yerleşir. Nihayetinde, ne hümanizm ne de hümanizm karşıtlığı, bulunduğumuz durum içerisinde sahil bir yol sunar. Hümanizm ve hümanizm karşıtlığı arasındaki bitmez tükenmez görünen polemikğin çıkmaz yola girmesi, bunun en büyük göstergesi gibi durur. Bu yüzden Braidotti, hümanizm ve hümanizm karşıtlığının oluşturduğu olumsuz ufku bertaraf etmek adına, insan sonrasını işaret eden hümanizm sonrasını ele almaktadır:

“Hümanizm ve hümanizm karşıtlığı arasındaki bitmez tükenmez görünen polemikğin çıkmaz yola girmesi, bu boyuttaki çelişkilerden kaynaklanmaktadır. Bu konum üretkenlikten uzak olmakla kalmaz sadece, aynı zamanda aktif bir biçimde içinde bulunduğumuz bağlamı doğru okumamıza mâni olur. Hümanizmin ve bunun kendisiyle tutarsızlık içerisinde bulunan tektibinin etrafını saran gerilimleri geride bırakmak, artık önceliktir. Bir diğer seçenekse giderek daha da arzu edilebilir ve elzem bir hâl almaktadır: Bu ölümcül ikiliklerin ötesine doğru bir hamle olarak hümanizm sonrası.”¹⁶

Hümanizm sonrası, hümanizm ve hümanizm karşıtlığı arasındaki çatışmayı sona erdiren ve yeni alternatiflere daha olumlayıcı bir yerden bakan farklı bir söylemsel çerçeveyi izler. İnsan sonrasının en büyük başarısı ise, yapısalcılığın ve postyapısalcılığın erkekinsanın krizi retoriğine kapılmadan probleme alternatif çözümler aramasıdır. Bu yüzden hümanizm sonrası, insan öznenin alternatif biçimlerde kavramsallaştırılması için farklı yolların geliştirilmesi üzerine çalışır. Ve Braidotti, *İnsan Sonrası* kitabı boyunca bunu yapmaya özen gösterir.

Braidotti, hümanizmin krizinin bir kimlik kazandığı çağdaş özgürleşme hareketlerine (kadın hakları hareketi, ırkçılık ve sömürgecilik karşıtı hareketler, nükleer karşıtı hareketler vs.) ayrı bir yer açar. Bu hareketler nihayetinde, “kaçınılmaz olarak bir önceki hümanist ‘merkezin’ veya başat özne konumunun krizine işaret ederler ve sadece hümanizm karşıtı olmakla kalmaz, onun ötesine, topyekûn başka bir

¹⁶ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 47.

insan sonrası projeye ilerlerler.”¹⁷ Bu yüzden Braidotti, savunduğu hümanizm sonrası yaklaşımın epistemolojik ve siyasi temellerini, bu hareketleri bir şekilde mümkün kılan postyapısalcı nesile borçlu olduğunu ifade eder.

Braidotti aynı zamanda bugün çağdaş insan sonrası düşüncenin üç temel kolu olduğunu söyler. “İlki, ahlak felsefesinden gelmektedir ve tepkisel bir insan sonrası biçimi oluşturmaktadır; İkincisi, bilim ve teknoloji çalışmalarından gelmektedir ve analitik bir insan sonrası biçimi oluşturmaktadır.”¹⁸ Üçüncüsü ise bizzat Braidotti’nin de ait olduğu hümanizm karşıtı öznellik felsefeleri geleneğinden gelmektedir ve eleştirel bir insan sonrası önermektedir.

Çağdaş insan sonrası düşüncenin ilk kolu, yani insan sonrasına yönelik tepkisel yaklaşım, insanın krizi içerisinde, hümanizme dair kapsamlı bir savunma gerçekleştirmektedir. Martha Nussbaum’un da içerisinde yer aldığı bu yaklaşıma göre ortada bir hümanizm krizi yoktur. Hümanizm tarihsel olarak bir düşüş yaşamamaktadır. Teknoloji güdümündeki küresel ekonominin yarattığı belirli güçlükler, yine bizzat hümanist idealler çerçevesinde çözümlenmelidir.

Bilim ve teknoloji araştırmalarından gelen ikinci yaklaşım ise, özneliği insan sonrasının dışında tutmaktadır ve insan sonrası duruma dair siyasi analizlerde bulunmamaktadır. Bu yaklaşımda, teknolojinin günümüzde geldiği nokta olumlanırken, ileri teknolojinin barındırdığı içsel çelişkiler ve bu çelişkilerden kaynaklanan toplumsal ve ahlaki eşitsizlikler göz ardı edilmektedir.

İnsan sonrası düşüncenin üçüncü kolu ise, hümanizm sonrası durum karşısında kavramsal ve normatif bir belirsizlik içerisinde değildir. Bizzat analitik hümanizm sonrasının sahasında üretilen olumsuz tasavvur ve tasfirlerin ötesine geçme niyetindedir. Braidotti’nin geliştirdiği bu üçüncü kol, bu anlamda olumlayıcı perspektifler geliştirmenin peşindedir. Spinoza’nın olumlayıcı siyaseti ve etiği bu aşamada kullanılır.

Braidotti insan sonrasına yönelik projesinde, ilham aldığı birçok düşünür ve yaklaşım vardır. Yukarıda da sık sık bahsedilen postyapısalcılar, feminizmin evrensellik karşıtı mücadelesi, Frantz Fanon’un sömürgecilik karşıtı fenomenolojisi, canlı maddeye dair bilimsel gelişmeler bunlardan sadece bazılarıdır. Lakin hem

¹⁷ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 48.

¹⁸ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 49.

üçüncü yaklaşımın (hümanizm karşıtı öznellik felsefeleri) hem de insan sonrası düşüncenin temel mahiyeti bakımından onu diğer insan sonrası projelerinden farklı kılan bir unsur vardır, o da ekolojidir. Çünkü ekoloji insan sonrasının gündemini “insan” olmaktan çıkaran bir süreci başlatır:

“Eleştirel hümanizm sonrası durumun günümüzde yeniden yapılandırma biçimleri için bambaşka ve güçlü bir ilham kaynağı da ekoloji ve çevreciliktir. İnsan-olmayan veya ‘yeryüzüne ait’ başkaları da dâhil olmak üzere, benlik ve başkaları arasında daha da kapsamlı bir karşılıklı bağlantıya dayanmaktadır bu hareketler. Bu başkalarıyla ilişkilene pratiği, benmerkezci bireyciliğin reddini gerektirir ve buna dayanmaktadır. Kişisel çıkarların daha kapsamlı bir topluluğun refahıyla daha farklı bir biçimde, çevresel karşılıklı bağlantılar üzerinden birleşmesini sağlamaktadır.”¹⁹

Özellikle Maria Mies ve Vandana Shiva etrafında çeşitlenen çevreci kuram, Braidotti’nin insan sonrası düşüncesine paralel bir düşüncüyü ortaya koymasa da, eleştirel posthümanizmi etkiler. *Ekofeminizm* kitaplarında, erkek-insanın her şeyin ölçüsü olmasıyla, doğanın sömürülmesi ve tahakküm altına alınması arasındaki bağlantıya dikkat çekerek bilim ve teknolojinin suistimal edilmesine karşı çıkan ve çevreci bir alternatif sunan Mies ve Shiva, hem insan hem de insan olmayan çeşitliliği saygı çerçevesinde bir araya getiren yeni bütüncül bir yaklaşım sunma niyetindedirler.²⁰ Bu yaklaşım, Braidotti’nin insan sonrası yaşam tasavvurunu doğrudan etkiler.

Braidotti bu doğrultuda, eleştirel insan sonrası özneyi, “çoklu aidiyetlerin ekofelsefesi doğrultusunda, çokluk içerisinde ve onun tarafından inşa edilen ilişkisel bir özne, yani farklar boyunca işleyen ve yine içsel olarak farklılaşmış, buna rağmen belirli bir temeli olan ve hesap verebilir özne olarak tanımlar.”²¹ Öyle ki bu özne, çevreci kuramdaki ihtimam ilişkisine işaret edecek şekilde, yeryüzünde türler arası ilişkilere doğrudan bağlıdır. Bu yüzden insan sonrası öznellik, “bir kolektif hissiyata, dolayısıyla toplum inşa etmeye dayanan cisimleşmiş, iştirilmiş ve bu hâliyle de kısmi bir hesap verebilirlik biçimi ifade etmektedir.”²²

İlerleyen bölümlerde daha net görüleceği üzere, Braidotti, yaşamı insan merkezli çerçeveye indirgeyen ve tüm oluşu insan üzerinden kurgulayan basitleştirici

¹⁹ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 59.

²⁰ Maria Mies ve Vandana Shiva, *Ekofeminizm*, çev. İlknur Urkun Kelso, Sineksekiz Yayınları, İstanbul, 2018, s. 91-317.

²¹ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 61.

²² Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 61.

açıklamalara karşın, karmaşıklıktan yanadır. Braidotti bu düşüncesine bağlı olarak, oluş etiğine dayalı radikal bir insan sonrası öznelliği savunur. Bu öznelilik ise, “göçebe”dir. Göçebe öznelilik, klasik hümanizmin inşa ettiği basmakalıp çizgilerin tanımladığı bireysel öznenin çıkarlarından tamamen farklı bir etik ilişkiyi savunur:

“Tekçi olmayan bir özne için insan sonrası etik, benmerkezci bireycilik engelini kaldırarak benlikle -insan olmayan, yani “yeryüzüne ait” ötekiler de dâhil- başkaları arasında geniş kapsamlı bir karşılıklı bağlılık öne sürmektedir. Daha önce de gördüğümüz üzere çağdaş biyogenetik kapitalizm, insan olmayanlar da dâhil bütün yaşayan organizmalar arasında tepkisel karşılıklı birbirine bağımlılığın küresel bir biçimini üretmektedir. Bu tür bir birlik, ortak bir kırılma türü olarak olumsuz olma eğilimindedir; yani, ortak tehditler karşısında, insan ve insan olmayan çevre arasında küresel bir birbirine bağlı olma hissidir. Önerdiğim insani etkileşimlerin insan sonrası yeniden kompozisyonu, tepkisel kırılma bağıyla aynı şey değildir. Daha ziyade, özneyi çoklu başkalarıyla ilişkilerinin akışı içerisinde konumlandıran olumlayıcı bir bağdır.”²³

Elbette bu noktada, böylesine bir düzenlemeyi mümkün kılacak anahtar bir kavrama ihtiyaç vardır. O da Braidotti’nin Spinoza’nın monist düşüncesinden etkilenecek ürettiği *zoe*’dir. Braidotti, “İnsan Sonrası”nın *zoe* çerçevesinde şekillenen ikinci kısmına geçmeden önce, düşüncesini üç önemli görüşle bitirir. Öncelikle, insan sonrası dönüm noktasının envanterini çıkarabilecek, böylece hümanizmin düşüşünü üstlenebilecek bir özne kuramına ihtiyaç vardır. İkinci olarak, klasik hümanizm sonunun bir kriz olmadığı gibi olumlu sonuçlar içerdiği iddiasıdır. Üçüncüsü ise, tarihte birçok kez görüldüğü gibi, yeni gelişmeler ışığında yaşamı sömürgeleştirme konusunda hızlı davranan kapitalist makinenin, insan sonrası gelişmelerdeki olumlu gidişatı kendi lehine çevirmesidir. Dolayısıyla, Batılı hümanizm gerilese de ve insan sonrası gelişmeler yaygınlaşsa da, kapitalizmin geçmiş zamanlarda olduğu gibi yeni gelişmelere hızlı bir şekilde ayak uydurmasıyla birlikte, var olan bu gelişmeler kapitalist makine tarafından kapitalizmin kendi çıkarları doğrultusunda temellük edilebilir.

Peki insan sonrası özne, nasıl bir öznedir? Avrupa hümanizminin gitgide gerilediği günümüzde, etik ve siyasi öznelilik için sağlam bir temel geliştirmek oldukça zordur. Hümanizmin sahası gibi insan sonrası sahası da çelişkilerle doludur. Bu yüzden Braidotti ilk olarak, tahayyül ettiği öznenin ne olmadığıyla işe başlar. İlk olarak bu özne postmodern değildir, çünkü temelcilik karşıtı değildir. Yapıbozumcu da değildir çünkü dilbilimsel olarak tesis edilmemiştir. Braidotti’nin insan sonrası kapsamında dilbilimsel sahaya açık bir şekilde mesafe aldığı görülür. İnsan sonrası

²³ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 61.

öznelliği tüm bunların aksine, “materyalist ve vitalist, cisimleşmiş ve iliştilmiş, feminist ‘mevki siyaseti’ uyarınca sıkı sıkıya bir yerlerde mevkilenmiştir.”²⁴ Yeni-materyalizmdeki tartışmalara rağmen Braidotti’nin özne konusunda bu kadar vurgu yapmasının nedeni, “hem materyalist hem de bağıntısal, ‘doğa-kültürel’ ve kendi kendini örgütleyen bir öznellik kuramının zamanımızın karmaşasına ve çelişkilerine uygun eleştirel araçlar geliştirmek için elzem olmasındandır.”²⁵ Çağdaş küresel kültürün insan sonrası biçimleri, özellikle transhümanizmin teknolojiyle harmanlanmış yeni insan biçimleri, bilhassa özneye özel olarak ilgilenmeyi zorunlu hâle getirir. Bu yüzden Braidotti, “şimdiye layık” bir özne biçimine ihtiyacımız olduğunu sıklıkla dile getirir. Bunun içinse, yaşamın, insan sonrasının ufkunda ve türlerin de ötesinde tekrar düzenlenmesine ihtiyaç vardır. Braidotti, bu düzenlemeden *zoe* olarak bahseder.

1.2. ZOE’NİN UFKUNDA TÜRLERİN ÖTESİNDE YAŞAM

Fırsatçı biyogenetik kapitalizmin siyasi ekonomisi, iş onlar üzerinden kâr etmeye gelince, insan ve diğer türler arasındaki ayrımı gerçekten silmese de, fazlasıyla bulanıklaştırır. Tohumlar, bitkiler, hayvanlar ve bakteriler, insanlığın pek çok farklı modeli gibi bu doyumsuz tüketim mantığına uyar. Bu yüzden Braidotti, söz konusu küresel ekonomi (veya sıkça damgalanan ismiyle kapitalizm) olduğunda, başvuru küresel düzenlemelerin insanmerkezcilik sonrası olduğuna işaret eder. Küresel ekonomi kâr etmek amacıyla piyasanın emri altındaki tüm türleri birleştirir ve ayrım gözetmeksizin bu türleri bir kâr çarkına yerleştirir. Mevcut küresel ekonominin bu çerçevedeki aşırılıkları hem evrenin sürdürülebilirliğini tehdit ettiğinden hem de insan dâhil tüm türler arasındaki ayrımı bulanıklaştırmasından dolayı insanmerkezcilik sonrasıdır. Küresel ekonominin bu yüzünü sadece ekoloji üzerine yapılan akademik çalışmalar da göstermemektedir. Biyoteknolojik gelişmelerle birlikte, popüler kültürde, sinemada ve edebiyatta ortaya çıkan apokaliptik ve türlerin soyunun tükenmesine dayalı yeni gelecek imgeleri, insanın ve diğer türlerin geleceğinin bir kriz içerisinde olduğunu gösterir. Bu yüzden, Jürgen Habermas ve Francis Fukuyama gibi

²⁴ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 63.

²⁵ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 63.

toplumsal kuramcılar, biyoteknolojik gelişmeler ve popüler kültürün ürettiği bu gerçeklikten rahatsız olduklarını ve dolayısıyla hümanist miras ve insan öznenin geleceği için endişe duyduklarını belirtirler. Özellikle Habermas, insanın günümüzdeki dönüşümü ve geleceği üzerine olan kaygısını, *İnsan Doğasının Geleceği* (2003) adlı eserinde şu şekilde ifade eder: “Türümüzün kendi kendini dönüştürmesi artık yakın bir gelecekte gerçekleşecek gibi görünmektedir. Nitekim, bu gelişmeyi betimlemek üzere 'evrimin eş aktörü' ve hatta 'Tanrı olmak' gibi metaforlara başvurulmaktadır.”²⁶ Braidotti, insan sonrası bir düşünür olarak, Habermas ve Fukuyama gibi düşünürlerin aksine, insanın merkezi konumunun yerinden edilmesine dair kaygıları daha az paylaşır ve böylesi bir değişimin veya evrimin faydalarını öngörebildiğini belirtir. Yine de Braidotti kapitalist yaşamın insan sonrası yaşamı temellük etmeye meyilli olduğunun ve bu durumun gezegen çapındaki türler arası yaşamı yok da edeceğinin farkındadır.

Braidotti bu sebeple, canlı maddeyi kendi makinesel bedenine temellük eden kapitalist yaşam mantığını bertaraf etmek adına, Spinoza'nın monist evreni başta olmak üzere, canlı maddeye dair moleküler biyoloji alanındaki bilimsel ilerlemelere ve yeni-materyalist düşüncenin etrafında şekillenen temel üretimlere döner. Bu dönüşün neticesinde Braidotti'nin üretken canlılık dediği, yaşamın insan-olmayan kuvvetinin de içerildiği bir yaşam mefhumu, yani *zoe* kavramı ortaya çıkar.

Zoe öncelikle, Spinozacı monizmin bir modelini içerir. Bu monizm, tüm varlıkların, varlık olmak bakımından bir ve aynı şey olduklarına işaret ettiği gibi, farklı kuvvetleri ifade etmeleri bakımından da aralarında temel bir farka işaret eder. Böylelikle, varlığın tekanlamlılığı olumlandığında, varlıklar homojenleştirilmez, aksine kendi etkide bulunma ve etkilenme kudretlerine sahip birer varlık oldukları belirtilir, yani kendinde farkları olumlanır. Var olan her şey kudretlerini açarak var olur ve bu kudretlerin bileşimi onlara özgül varoluş tarzlarını kazandırır. Braidotti işte Spinoza'daki bu kavrayışı alarak, moleküler biyolojideki bilimsel ilerlemeler ile birleştirir. Bu birleştirme bir nevi Spinoza'nın onaylanmasını içerir. Çünkü nihayetinde olan şudur: Moleküler biyoloji alanındaki ilerlemelerin gösterdiği üzere, madde kendini örgütler. Sadece insan değil, varlık sahnesindeki tüm maddeler veya

²⁶ Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, İstanbul, 2003, s. 35.

nesneler, ortaya bir kuvvet koymanın yanı sıra aynı zamanda bir kuvvet tarafından etkilenir ve tüm bu süreç içerisinde bizi Spinoza'nın *conatus* kavramına götüren bir etkinliği tahsis eder. O da maddenin kendini yaşam sahnesinde tutmaya yönelik çabası ve organizasyonudur. O hâlde artık şu söylenebilir: Biyolojideki bilimsel ilerlemelerin de gösterdiği gibi, canlılığın zeki olması veya kendini örgütlenme kapasitesi, bireysel insan benliğine mahkum edilemeyecek şekilde, tüm canlı maddelerde ortak bir kuvvete işaret eder. Sonuç olarak, Spinoza'nın da kendi felsefesinde ortaya koyduğu gibi, "madde tektir, kendini ifade etme arzusuyla harekete geçmektedir ve ontolojik olarak özgürdür."²⁷ Ve varlıklar arasında hiyerarşiyi üretecek bir diyalektik fark yoktur.

Peki bu *zoe*'yi de içeren Spinozacı materyalist farkındalık, eleştirel düşünceyle nasıl bağdaştırılabilir? Anlaşılacağı üzere, yaşamsal materyalizmin bir kolu olan insan sonrası kuram, sadece insanın ayrıcalıklı konumunu sorunsallaştırmakla kalmaz aynı zamanda, *zoe* ile birlikte, insanın, insan-olmayan tüm süreçlerle etkileşime girmesini sağlayan yaşamsal bir ortaklık oluşturur. Bu ortaklık, Braidotti'nin de belirttiği gibi, eleştirel düşünmek bir yana, düşünmenin kendisinin ne anlama geldiğine dair ortak anlayışı hedef alır. Bu yüzden Braidotti, "insan sonrası durumun üretken vasıflarına ve hem öznellik yapıları hem de kuram ve bilgi üretiminde olumlayıcı dönüşümlere ne ölçüde"²⁸ yol açtığını ele almak için, Deleuze ve Guattari'nin "oluş" kavramından yararlanır: hayvan-oluş, yeryüzü-oluş ve makine-oluş. Lakin, bu kullanım onların kullanımlarıyla benzerlikler gösterse de farklılıklar da taşır. Hayvan-oluş, "insanmerkezciliğin yerinden edilmesini ve çevre temelli, yani cisimleşmiş, iliştilenmiş ve diğer türlerle sembiyoz içerisinde oluşumuz temelinde türler ötesi bir dayanışmanın tanınması" anlamına gelirken, yeryüzü-oluş "çevresel ve toplumsal sürdürülebilirlik meselelerini öne çıkarırken bilhassa ekoloji ve iklim değişimi gibi" meselelere odaklanır. Makine-oluş ise, "insanlar ve teknolojik devreler arasındaki ayrımı yarıp, özne inşasında temel olanın biyoteknoloji dolayımında ilişkiler olduğunu"²⁹ iddia eder. Braidotti, sırasıyla bu meseleleri insan sonrası'nın yarattığı dönüşümün etkileri altında ele alır.

²⁷ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 68.

²⁸ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 78.

²⁹ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 78.

İlk olarak, insanın yerinden edilmesiyle birlikte oluşan boşluğun her ne kadar eşit bir şekilde türler arası yaşama yayılacağı düşünülse de insanmerkezcilik sonrası insan-hayvan etkileşimi hâlâ problemlili bir veçhede sahiptir. Hayvanlarla, yemek, televizyon izlemek veya korkmak üzerinden kurulan üçlü ilişki, insanmerkezcilik sonrası da devam eder. Piyasa ekonomisinin bir nesnesi olan hayvan, kapitalist makinenin farklı kollarında, ilaç, pet, yemek ve “eğlenceli” veya “korkulu” şeyler olmak üzere “rasyonel hayvan”ın hâlâ hizmetindedir.

Braidotti’ye göre, insan-hayvan etkileşimine dair gerçekliklerin olumsuz yanları fazla olsa da bir yandan da insanmerkezcilik sonrasının yarattığı tahribatı ortadan kaldırmaya niyetli bir dönüm noktasının içerisindeyiz. Bu, hayvanlarla daha eşitlikçi bir ilişki kurmaya bizi teşvik eden *zoe*-eşitlikçi bir dönüm noktasıdır. “İnsanmerkezcilik sonrası anlamında insan sonrası, diyalektik karşıtlık şemasını yerinden eder; insanlar ve hayvanlar arasında derin *zoe*-eşitlikçiliğin tanınması aracılığıyla, kurulu ikiliklerin yerine geçer. Aralarındaki bağın hayatiliği, bu evreni, alanı veya ortamı, artık pek de öyle açıkça hiyerarşik ve aşıkarmayan terimler üzerinden paylaşmaya dayanmaktadır.”³⁰ Bu karşılıklı bağlantı, ihtimam ilişkisinden öte, türlerin ötesindeki bedenlerin neler yapabileceklerine dayalı bir etiği işletmektedir.

Braidotti bu noktada, Spinoza’nın etiğine dayalı bir kuvvetler etiğini, insan-hayvan etkileşiminin olumlu varyasyonlarını üretmek adına temel referans olarak ortaya çıkartır. Bu aynı zamanda, kapitalizmin tahakkümünde şekillenen Yaşamın, bütün biçimleriyle metalaştırılmasına karşı olumlayıcı bir proje olarak yeni bir siyasi çerçeve çizer. Bu da şu anlama gelir ki, her varlık kendi etkide bulunma ve etkilenme kudretleri haiz birer varlıktır. Ve varlıklar kendi varolma kudretlerini ifade ettikleri sürece olumlu yönde hareket ederler. Tıpkı insan gibi diğer varlıklar da gücünü ve becerilerini iyileştirecek ilişki sarmallarının içerisinde yer almaya yönelik bir eylem içerisindeydir. Braidotti’nin canlı maddenin örgütlenme kapasitesine yönelik “madde zekidir” açıklaması bu eylemin mahiyetine işaret eder. Dolayısıyla, Spinozacı kuvvet etiğinin, Braidotti için, Antropos ve *bios* endeksli bir yaşamın yerine tüm varlıkların eşit bir şekilde dâhil olabileceği *zoe* endeksli bir evreni inşa etmekte ve insan olmayanlarla bir nezaket ve dayanışma ağı kurmakta önemli bir yeri vardır.

³⁰ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 83.

Yine de Braidotti'nin hayvan sorununda Spinozacı kuvvet etiğiyle açtığı bu patika, gerçek yaşam koşullarında olumlayıcı bir şekilde temellendirilmek için tahayyülden daha fazlasını gerektirir. “Bu açıdan,” der Braidotti, “köpekleri, kedileri ve diğer koltuk yoldaşlarını, günümüzde sadece duygulanımsal olarak değil, aynı zamanda tabiri caizse organik olarak türlerini kapsayacak şekilde yeniden düşünmemiz gerekmektedir.”³¹

Braidotti diğer yandan, teknolojik değişim hızı ve insan sonrası imajların çoğalımı karşısında duyduğu heyecanın, çağdaş insan-hayvan etkileşimindeki çelişkileri görmesine engel olmadığını söyler:

“Eski araçsallaştırmacı davranış şablonları devam ediyor elbette; hayvanlar yemek, yün ve cilt bakım ürünü, tarımda, endüstri ve bilimde işgücü olarak kullanılıyor. Bilakis, nekro-siyasi ekonomi, küresel ihtilaflarla ve finansal krizle kızışmış durumda. Bizzat yaşamın biyogenetik yapılarını pazarladığı ve bunlardan kâr ettiği ölçüde ileri kapitalizm, insanmerkezcilik sonrası söz konusu yerinden etmeye katkıda bulunuyor. Hayvanlar çifte açmazda: Bir yandan, hiçbir zaman olmadığı kadar çok insanlık dışı sömürünün nesnesi olurken, bir yandan da, onarıcı insanlaştırmının tortusu kalmış biçimlerinden faydalıyorlar.”³²

Yine de bu çelişkili durum, geldiğimiz insanmerkezcilik sonrası noktada, insan-hayvan etkileşimi nezdinde Braidotti için karışık bir lütuf içerir. Bu lütuf, Braidotti'nin “telafi edici hümanizm” adı altında incelediği gelişmelerden kaynaklanır. Günümüzde birçok siyasi parti, örgüt, dernek, topluluk vs. ister liberal ister sosyal demokrat isterse radikal bir pozisyondan gelsin, söz konusu hayvan meselesi olduğunda telafi edici bir hümanizm işletmektedir. Yeşil veya Hayvan partilerinin gün geçtikçe yaygınlaşması, ileri liberal organizasyonların söz konusu hayvan olduğunda türçülük karşıtı bir alanda mevkilenmesi insanmerkezci kibrin yarattığı şiddeti, telafi edici yeni-hümanizm ile kapatmaya çalışır. Elbette tüm bahsedilen pozisyonların içerisinde genel olarak feminist hareket hayvan sorununa daha radikal ve daha eşit bir pozisyondan yaklaşmaktadır. Çünkü bu yeni-hümanist pozisyonların askine, feminist hareket hayvan sorununun çözümünde bizzat hümanizmi, yani “erkekinsan”ı sorunsallaştırır. Bu noktada dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta vardır. Braidotti'ye göre, ileri kapitalizmin endüstriyel hudutunda, kadınlar ile her ikisi de

³¹ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 83.

³² Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 87.

insani çıkarların hizmetine sunulmuş olan OnkoFare³³ ile Dolly³⁴ arasında pek çok ortak nokta vardır. Bu yüzden Braidotti, içindeki coşkunun *zoe*'de kendini evinde hisseden insanmerkezcilik sonrası özne olduğunu ifade ettiğinde, tarih boyunca tahakküm altına alınmış öznelere, türleri, şeyleri, nesneleri (adına her ne dersek diyelim) *zoe*'nin eşitlikçi üretkenliğine davet etmektedir. Sonuç olarak, özellikle liberal ve sosyal demokrat çevrelerin ahlâki ve yasal eşitliği hayvanları da kapsayacak tarzda genişletmesi her ne kadar bir jest olarak görülse de Braidotti'ye göre içsel olarak iki açıdan hatalıdır:

*“Ahlâki ve yasal eşitliği hayvanları içerecek şekilde genişleterek onları insanlaştırmak asil bir jest olabilir, ama içsel olarak iki açıdan hatalıdır. İlk, hegemonik olan insan kategorisini, cömertçe başkalarını içerecek şekilde genişletmek, insan/hayvan arasındaki ikili ayrımı onaylamaktadır. İkinci, hayvanların spesifik oluşunu hepten reddetmektedir; hayvanları hep bir elden türler-ötesinin, evrensel etik değer olan empatinin sembolü olarak ele almaktadır. Bana kalırsa insan sonrası ilişkilerde mesele, insan/hayvan karşılıklı-işikisinin her birinin kimliğini inşa eden şey olarak görmektir. Her birinin 'doğasını' hibritleştiren ve değıştiren, etkileşimlerinin ortak paydasını öne çıkaran dönüştürücü ve sembiyotik bir ilişkidir bu. İnsan/insan olmayan sürekliliğinin 'ortamıdır' ve sözde evrensel değerlerle niteliklere dair verili ahlâki sonuçlar olarak değil, açık bir deney olarak keşfedilmesi gerekmektedir. Bu tikel ilişkinin ortak paydası olan antropos'un hayvan-oluşu, hayli uzun zamandır tür hâkimiyeti kalıbına sokulmuş bir öznenin ortaya çıkması için yeni parametrelere mahal vermek üzere normatif olarak nötr kalmalıdır. Oluş alanları daha sıklıkla açılmalı ve daha da önemlisi açık bırakılmalıdır.”*³⁵

Nihayetinde, insanın ayrıcalıklı pozisyonunun ortadan kalkmasıyla birlikte, insanların, insan-olmayanlarla ilişkisinde bir yeniden yapılanmaya gitmesi gereken bir süreç başlar. Braidotti'ye göre, eleştirel kuram, “insan-hayvan etkileşimini pekiştiren çoklu imgesel ve duygulanımsal bağlar inşa ederek bu güçlüğe kendini uydurabilir.”³⁶

³³ OnkoFare (OncoMouse) veya Harvard Faresi, Harvard Üniversitesi'nden Philip Leder ve Timothy A. Stewart tarafından aktive edilmiş onkogen (v-Ha-ras) adı verilen belirli bir geni taşımak için genetik olarak modifiye edilmiş bir tür laboratuvar faresidir. OnkoFare üzerinde gerçekleştirilen modifikasyonlar aracılığıyla meme kanseri araştırmalarında uygun bir “model” haline getirilir. İnsan-hayvan sürekliliği üzerine çalışmalar yürüten Donna J. Haraway, hibrit bir figürasyon olan OnkoFare ile birlikte insan-hayvan etkileşimi üzerine yeniden düşünmeye başlar. OnkoFare ile bir akrabalık hissi kuran Haraway'e göre, bu transgenetik organizma, diğer memelileri kurtaran bir memeli olmaklığın dışında, yerleşik kodları bertaraf eden spektral bir figürdür. (Haraway, “Siborglardan Yoldaş Türlerle: Teknobilimde Akrabalığı Yeniden Şekillendirmek”, **Başka Yer** içinde, çev. Güçsal Pusar, İstanbul: Metis, s. 202-246.)

³⁴ 5 Temmuz 1996'da Edinburgh Roslin Enstitüsü'nde dünyaya gelen koyun Dolly, üç annenin kullanılması sonucunda üretildi. Çekirdek transferi ile bir hücreden klonlanan ilk memeli olan koyun Dolly, 2003 yılında öldü.

³⁵ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 91.

³⁶ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 93.

Lakin yeryüzü-oluş başlığı altında ele alınması gereken sorunlar söz konusu olduğunda, insan-hayvan etkileşimindeki sorunlardan daha çetrefil bir meseleyle karşı karşıya gelinir. Çünkü, “gezegen ölçeğinde jeomerkezci bir yaklaşıma doğru insanmerkezcilik sonrası kayma, erkekinsanın hayvan-oluşundan tamamen farklı bir kavramsal zelzeleye tekabül etmektedir.”³⁷

İnsan etkisiyle ortaya çıkan kıtasal düzeydeki değişimler, gezegen ölçeğinde bir krize yol açmaktadır. Tıpkı hayvan-oluşta olduğu gibi yeryüzü-oluş başlığı altında incelenen krizler de, insan sonrası kapsamında dönüşüme mahal verecek gedikler taşır. Bu gedikler yaşamı yeniden tasavvur etmenin imkanını verir. En azından Braidotti’nin yapmaya çalıştığı şey budur. Bu yüzden Braidotti, söz konusu yeryüzü-oluş olduğunda da şu soruyu sorar: “Zoe-merkezli bir özne neye benzer?”³⁸

Braidotti, bu soruya cevap vermek için eleştirel kuramın çelişkili olabilecek birtakım gereksinimleri karşılaması gerektiğini belirtir. Bu gereksinimlerden ilki vitalist, kendi kendini örgütleyen sürdürülebilir maddesellik mefhumu geliştirmektir; ikincisi ise öznenin çerçevesini ve kapsamını, bir önceki kısımda bahsedilen insanmerkezcilik sonrası ilişkilere dair transversal çizgiler boyunca genişletmektir.³⁹

Braidotti’nin daha ilk etapta eleştirel kuramın çelişkilerini bertaraf etmeye girişmesinin sebebi, ekolojik krizin çözümüne yönelik birtakım sorunlu yaklaşımlardır. Bu yaklaşımlara kısaca değinmek ve Braidotti’nin bu yaklaşımlar karşısında neyi savunduğunu serimlemek “yeryüzü-oluş”un eksenindeki tartışmaları anlamak için daha doğru görünmektedir.

Ekoloji söz konusu olduğunda çevrelenen yaklaşımların başında, Spinoza’nın monist düşüncesinin bir yanlış kullanımına işaret edecek şekilde ortaya çıkan bütünselci yaklaşımlar ve özellikle marksist, feminist ve sömürgecilik sonrası analizlerde ortaya çıkan toplumsal inşacı açıklamalar gösterilebilir. Arne Naess ve James Lovelock gibi düşünürlerin “Gaia” hipotezlerinden türettikleri bütünselci yaklaşımlar, kültürün karşısına doğayı, toplumun karşısında çevreyi koymasından ve tam anlamıyla bir doğal düzen savunusu gerçekleştirilmesinden dolayı düalist bir perspektife yerleşir. Diğer yandan, inşacı yaklaşımlar da benzer şekilde, doğa-kültür

³⁷ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 93.

³⁸ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 93.

³⁹ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 94.

ayrımını işe koştduğundan, jeomerkezli değişimin ürettiği gerçeklikle başa çıkacak araçları geliştirmekten oldukça uzaktır. Bu yüzden, insan sonrası dönüm noktasında, yeryüzünün krizini ve dönüşen insanı anlamak için, jeomerkezli bakış açılarına ihtiyacımız vardır. Öncelikle, insanların sadece biyolojik teşekkülden ibaret olmadığı aynı zamanda yeryüzünü krize uğratacak şekilde jeolojik bir kuvvet olduğu hatırlanmalıdır. Ve gezegen çapında hem öznellik hem de topluluk yeniden oluşturulmalıdır.

Braidotti bu aşamada, bütünselci yaklaşımlarda sergilenen sorunlu Spinozacı yaklaşımların aksine, kendinin Deleuze ve Guattari üzerinden çizdiği bir Spinozacı yaklaşımı sergiler. Braidotti'ye göre, Spinozacı monizm ve bu çerçevede gerçekleştirilen radikal içkin eleştiriler, “insanmerkezcilik sonrası dünyada türlerarası eşitlik, insan kibri ve aşkın bir biçimde insanın istisnalaştırılmasına neden olan şiddeti ve hiyerarşik düşünceyi sorgulamaya teşvik etmektedir.”⁴⁰ Monist ilişkisellik, öznelğin daha merhametli (özellikle insan açısından) bir vafına vurgu yaptığı gibi, bizi ekoloji sorununda bütünselci ve inşacı yaklaşımların düştüğü düalist tuzaklardan kurtarır. Daha öncesinde de bahsedildiği gibi, Braidotti'nin bu çağdaş monizm tasavvuru, “yaşamsal ve kendini örgütleyen bir madde mefhumunu ve *zoe* veya dinamik ve üretken kuvvet olarak Yaşamın insan-olmayan bir tanımını içermektedir.”⁴¹

Sonuç olarak Braidotti, yeryüzünün krizinin çözümünü, yeryüzü-oluş kavramının ekseninde, nitelik bakımından farklı bir gezegen ilişkisinde bulur. Bunu da mümkün kılacak olan, *zoe*'nin üretken canlılığı içerisinde, bambaşka bir öznellik ve topluluk ilişkisidir. İşte Spinoza'nın monizmi burada devreye girer ve Braidotti şöyle yazar:

*“Aşına olunanı tersyüz etmek üzere benimsediğim yöntem monizmdir. Çoklu başkalarıyla açık-uçlu, birbiriyle ilişkili, çoklu-cinsiyetli ve türler-ötesi oluş akışları içermektedir. Böylece inşa edilen insan sonrası bir özne, hem insanmerkezciliğin hem de telafi edici hümanizmin sınırlarını aşmakta ve gezegen ölçekli bir boyut kazanmaktadır.”*⁴²

İnsan sonrasını, hayvan-oluş ve yeryüzü-oluş olarak ele aldıktan sonra, insan sonrasının bir diğer ve son mühim kavramını inceler: makine-oluş. Braidotti her ne

⁴⁰ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 98.

⁴¹ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 98.

⁴² Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 101.

kadar bu kavramları Deleuze ve Guattari'den esinlenerek ele alsa da, yukarıda da değinildiği gibi bu kavramları farklı şekilde ve farklı amaçlara hizmet etmesi için kullanır. Lakin söz konusu makine-oluş olduğunda diğer iki kavrama nazaran özellikle Guattari'nin etkisi daha fazla görülür. Bunun sebebi ise, Guattari'nin özel olarak makine ve ekoloji çerçevesinde ufuk açıcı üretkenliğidir.

Guattari'nin etkisine geçmeden önce şunu belirtmek gerekir: Doğal ve yapay, et ve metal, elektronik devreler ve organik sistem yapıları arasındaki “ayrımın” bulanıklaştığı ve insanın sibernetik olduğu günümüzde, insan ve insan-olmayanlar arasında yeni bir perde aralanır. Ve Braidotti'ye göre, yaşanmakta olan bu teknolojik dolayım, yeni insan sonrası öznenin kalbinde yatmaktadır ve yeni etik iddiaların temellendirilmesini sağlar.⁴³

Guattari'nin etkisi ise bu yeni etik ideallerin temellendirilmesine bir ışık tutmasıdır. Buna göre, insan sonrası durum, “toplumsal, siyasi, etik ve estetik boyutlar ve bunlar arasında transversal bağlantılar içeren yeni sanal bir toplumsal ekoloji çağrısında bulunmaktadır.”⁴⁴ Guattari bu ekolojik çağrıya karşılık gelecek şekilde *üç ekoloji* olarak adlandırdığı bir kavramsal çerçeve sunar: çevresel, toplumsal ve psişik. Guattari bu üçü arasında transversal bağlantıların kurulmasına dikkat çeker. Bunu yapmak için de, Avustralya'daki yangınlar, kadınların mücadelesi, Türkiye ve Avrupa arasında pazarlık mücadelesindeki mülteciler, onların maruz kaldıkları ırkçılık ve yabancı düşmanlığı, Asya'da ucuz iş gücü olarak çalıştırılan çocuk işçiler ve Pentagon'da askerlerin siborglaştırılma süreçleri arasında karşılıklı bağlantıları görmek gerekir. Teknolojik dolayımın içerisindeki makinesel gerçeklik de bu ilişkisellikten azade değildir. Üstelik Guattari'nin gösterdiği gibi, kendini örgütlenme kapasitesi, sadece canlı şeylere ait değildir. Makineler günümüzde artık hem zeki hem de üretken olacak şekilde yeniden tanımlanmaktadır. Bu noktada yapay zekadaki gelişmeler⁴⁵ tek başına birer örnek durumuna gelmektedir. Bu yüzden Braidotti, insan sonrası özneyi yapılandıran unsurlara yer verirken, hayvan-oluş ve yeryüzü-oluştan

⁴³ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 102.

⁴⁴ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 104.

⁴⁵ İnsan zihnini bilgisayara bağlamak (insanüstü bilinç) için kurulan yapay zeka şirketleri, kurbağaların kök hücrelerinden hareketle canlı robotların üretilmesi, şirketlerin işe alım süreçlerinde yapay zekayı kullanması, deepfake videoları, ülkelerin sınır karakollarında yapay zekayla donatılmış savunma araçları bu gelişmelere bir örnektir.

sonra özel olarak makine-oluşa da yer ayırır: “Hayvanlara dönük yeni bir yakınlık, gezegen boyutu ve üst düzey teknoloji dolayımı.”⁴⁶

Nihayetinde, makine-oluş, teknolojik dolayım nedeniyle, insan sonrasının kalbinde yatmaktadır. İnsan ve bugün daha çok yapay zeka ile sınırlandırılan “teknolojik öteki” arasındaki ilişki, yaşadığımız dönemde radikal bir şekilde değişmiştir. Bu sebeple, insan ve Braidotti’nin teknolojik öteki dediği şey arasında daha önce hiç görülmemiş bir yakınlık ve ihlal düzeyi oluşmuştur: “İnsan sonrası durum, organik ve inorganik, doğmuş olan ve imal edilmiş olan, et ve metal, elektronik devreler ve organik sinir sistemleri gibi yapısal farklar ve ontolojik kategoriler arasındaki ayırım çizgilerini yerinden eden bir kuvvettir.”⁴⁷ İşte bu yüzden, teknolojik dolayım, yeni insan sonrası özneliğin kalbinde yatar ve yeni etik değerlendirmeleri zorunlu hâle getirir. İnsan sonrası etik ve siyaset içerisinde yapılması gereken, teknolojiye kapılmadan, bu gelişmeleri *zoe*-merkezci evrene layık şekilde ele almak ve yeni etik ilişkisellikler üretmektir.

Buradan hareketle makine-oluş çerçevesinde son olarak şunları vurgulamak gerekir: “Maddi ve sembolik, somut ve söylemsel kuvvetler arası ilişkiyel çizgilerin transversal bağlantılarını kateden insan ve insanmerkezcilik sonrası özne için esas mefhum, ilişkilerin transversal oluşudur. Transversallik, *zoe*-merkezci eşitlikçiliği bir etik ve alternatif, insan sonrası öznelilikleri izah eden bir yöntem olarak edimselleştirir. İlişkinin ve karşılıklı bağımlılığın önceliğine dayalı bir etikle, bizzat *zoe*’ye kıymet verir.”⁴⁸ Nihayetinde, transversallik, insan-olmayan veya kişisel olmayan ve yaşama kıymet veren ilişkinin, karşılıklı bağımlılığın önceliğine dayalı bir etiği ortaya çıkarır. Braidotti’nin insan sonrası siyaset olarak adlandırdığı şey budur.

Sonuç olarak insan sonrası ekozofi, materyalist bir bakış açısından hareketle çağdaş öznelerin Guattari’nin ifadesiyle, doğal, toplumsal ve psişik gibi çoklu ekolojilerle iç içe geçmiş ilişkileri, karşılıklı ilişkisellik ağı üzerinden yeniden düşünme girişimidir.⁴⁹ Buradan hareketle insan sonrası etik, bizi yaşamın içerisinde, iç içe geçmiş ve dolayısıyla karmaşık karşılıklı ilişkiler ağında “başkalarına”

⁴⁶ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 106.

⁴⁷ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 101.

⁴⁸ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 107.

⁴⁹ Oğuz Karayemiş, “Mahallenin Ekozofisi: Jeodinamik Bir Soruşturma”, <https://serbestmetin.wordpress.com/2020/11/02/mahallenin-ekozofisi-jeodinamik-bir-sorusturma/>, (16.11.2020).

bağlayarak, insan sonrası özneliliğin muhtevasında yer alan Bir-olmama ilkesine katlanmaya imkan tanır. Bu etik durum, öncesinde birçok kez ifade edildiği üzere, özellikle Spinoza'dan hareketle üretilen bütünsellik, yani bir-olma fantezisini ve ayrıca diğer üst anlatıları da gerisinde bırakır. İnsan sonrası etik, “daha da olumlayıcı bir kanaldan, ilişkinin önceliğini ve kişinin, denetimi altında olmayan karşılaşma, etkileşim, duygulanımsallık ve arzu akışlarının etkisinden ibaret olduğunun farkında”⁵⁰ olmakla ilgilidir.

Braidotti'nin bir nevi mütevazileştirme olarak gördüğü bu Bir-olmama deneyimi, özneyi, tembelliğin ve alışkanlığın cehenneminden kurtarır, yani “benlik”ten kurtararak başkalığa açar. Deleuze ve Guattari'nin bakış açısından bu, arzuyu sabitleyen ve öznenin sürekli “ben şuyum veya buyum” diye konuşmasına yol açan süreçlerin yıkılmasını ifade eder. Ve nihayetinde bu yıkım özneyi sadece özgürleştirmekle kalmaz, aynı zamanda çoklu ve dışsal başkalarına etik bir bağla bağlar. Dolayısıyla, materyalist bir insan sonrası fark siyaseti, “ortak kırılğanlık, ataların komünal şiddetinden kaynaklı suçluluk duygusu veya ödenmesi imkansız ontolojik borçların melankolisi üzerinden olumsuz bir biçimde değil, daha ziyade, çoğu bu insan sahnesi çağında, sadece insan biçimli olmayan çoklu ötekilerle karşılıklı bağımlılıklarının müşfik kabulü üzerinden kurulan bir topluluğu edimselleştirir.”⁵¹

Sonuç olarak, insan sonrası etik projenin temel amacı, sadece insan-biçimli olmayan organik varlıklarla kurulan bir akrabalık ve etik hesap verilebilirlik ilişkisi inşa etmek ile sınırlı değildir, aynı zamanda gelmekte olan yeni yaratıkların (yapay zekayla donatılmış robotlar, bilgisayarlar vs.) da dâhil olacağı yeni bir etik meydana getirmektir. Bu yüzden Braidotti, insanın geleceğini nasıl kuracağına yönelik tartışmalarda ortaya çıkan nostaljik eğilimler ve ilerici sol melankolisi yerine, yaşam/zoe'ye dönük insan sonrası tasarımın olumlayıcı bir siyaseti tercih eder. Nihayetinde Braidotti'nin yaşamsal materyalizmine dayanan insan sonrası yaklaşımı, “kapsamlı bir oluş ekofelsefesi geliştirmek üzere insanı, insan-olmayanlarla bağlantılandırır.”⁵²

⁵⁰ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 112.

⁵¹ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 113.

⁵² Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 116.

1.3. İNSAN SONRASINDA İNSANLIK-DIŞI VE ÖLÜMÜN ÖTESİNDE YAŞAM

İçinde bulunduğumuz tarihsel bağlam, bize insan sonrası durum içerisinde ele almamız gereken bir diğer tartışmayı verir: insan-dışılık. Braidotti'ye göre, çağdaş tarihsel bağlam, modernist insan-dışını, insan sonrası pratikler kümesine dönüştürür.⁵³ Yani, özellikle kapitalist makinenin dolayımı içerisinde yabancılaştırıcı ve metalaştırıcı süreçler altında üretim bandının bir parçası hâline gelen insan, teknolojik müdahaleler sayesinde insanlıktan çıkartılmaktadır. Bu gerçeklik sadece ekonomiye ait değildir, insan, sinema başta olmak üzere sanatın birçok alanında insan-dışı imgeselliğin bir parçası hâline gelir. İnsanlığın bu ahvali her ne kadar tümüyle olumsuz bir imaja sahip olsa da Jean François Lyotard'a göre, insan-dışının üretken bir etik ve siyasi gücü vardır. Çünkü bizzat insanlık, teknoloji güdümündeki kapitalizmin insanlıktan çıkarıcı işlevlerinin de nihai direnç sahasıdır. Bu gerçeklik bize insan sonrası etik ilişkilerin bir rotasını sunma potansiyeline sahiptir.

Braidotti de bu noktadan hareketle, çağdaş tarihsel bağlamın, modernist insan-dışını, insan sonrası ve insanmerkezcilik sonrası pratikler kümesine dönüştürdüğünü belirtir.⁵⁴ Ve diğer yandan, insaniyetsizlik veya insan-dışılık, tarih sahnesinde, ister kabilesel, ister feodal, ister kapital tertipler altında her zaman tanık olduğumuz bir durum olsa da, insan-dışı artık bir zamanlar olduğu şey olmaktan çok uzaktır. Özellikle teknolojik dolayımına tâbi bir hâle geldikten sonra insanlık-dışı başka bir imaj kazanır. Braidotti'ye göre, “insan ve teknolojik öteki arasındaki ilişki ve bu ilişkiye dair duygulanımlar, arzu, zalimlik ve acı da dâhil, ileri kapitalizmin çağdaş teknolojileriyle beraber kökten değişmektedir.”⁵⁵ Diğer her şey bir yana bırakıldığında bile, devletlerin “insan-dışı” silahlı müdahaleleri, insan sonrası durumun bugüne kadar ele alınan insan(lık)-dışı varyasyonlarını başka bir noktaya taşımaktadır. Bu yüzden Braidotti, insanlık-dışının insan sonrası durum açısından mahiyetini tartışmak için şu soruları sorar: “Modernitenin ahlâki krizi, insan sonrası referans sisteminde ne şekilde tüketilmektedir? İnsan sonrası durum gezegen düzeyinde etkileşimimizin insan(lık)-

⁵³ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 123.

⁵⁴ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 123.

⁵⁵ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 123.

dışı vasıfları düzleminde de yenilikler getirmekte midir? Küresel ölçekte insanlıktan çıkmayı da beraberinde mi getirmektedir?”⁵⁶

Braidotti bu sorulara bir cevap bulmak adına, ölümle ve ölmeye çoklu ilişki kiplerini inceleyerek insan-dışı konusunu kapsamlı bir şekilde ele alır. Braidotti bu sayede *zoe*-eşitlikçi evrende, nekropolitik şiddetin ve tekniklerin yaydığı olumsuzlayıcı ölüm mefhumunu olumlayıcı bir bakış açısından tekrar ele almaya çalışır.

Bu doğrultuda, “canlı veya yaşayan” maddenin biyopolitik yönetimi olarak insan sonrası durumun, insanmerkezcilik sonrası bir doğaya sahip olduğunu ve mevcut yaşamın *zoe*-merkezci bir yaklaşımı içermesi gerektiğini belirten Braidotti, şimdi bir adım daha ileri giderek, insan sonrası siyasetin, türler ve yaşam ve ölüm arasındaki sınırları bulanıklaştırdığını, hatta bunların arasındaki ilişkinin katı değil geçirgen olduğunu, bunun sonucunda da sadece yaşayanın idaresini değil, aynı zamanda ölme pratiklerini de ele aldığını iddia eder. Bu yüzden, daha önce tanık olmadığımız birçok ölme ve “öldürme” biçimi ortaya çıkmaktadır. Ancak bu noktada şu soruyu sormak gerekir: *Bios* adı verilen Yaşamın bununla ne ilgisi vardır? Braidotti’ye göre, Foucault’nun biyopolitika analizleri her ne kadar yaşayanların yönetiminin neyi içerdiğini bizlere gösterse de, aynı analitik araçlar, ölmeye dair nekro-politik saha için de kullanılmadığı takdirde, insan-dışı olarak insan sonrası anlamak güçleşir. Bu yüzden Braidotti, biyopolitiğin ötesine adım atar.

Her şeyin öncesinde, Braidotti, biyopolitik yönetimselliğin sadece üretken güçleri değil, “aynı zamanda yeni ve daha incelikli ölüm ve soy tükenmesi biçimlerini de harekete geçirdiği fikrinden”⁵⁷ başlar. *Zoe*’nin ufkunda, “yaşayan” ve “ölü” arasındaki ayrım bulanıklaşır, hatta ortadan kalkar. Bu aslında *zoe*’nin olumlayıcı bir kuvvet olduğunun göstergesidir. Öyle ki *zoe* dediğimiz bu üretken canlılık, yani Yaşam, insan sonrası durumun insanlık-dışı vasıflarına karşı durarak türler arası transversal bir ilişkiyel etik ve siyaset yaratır. *Zoe*’de beliren bu vitalist materyalizm, özellikle Deleuze ve Guattari dolayımında şekillenen yeni-Spinozacı siyasi monizme ve radikal içkinliğe dayanır. Buna göre, her varlık, “Tanrının sonsuz gücünün bir

⁵⁶ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 124.

⁵⁷ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 129.

parçasıdır.”⁵⁸ Ve bu gücün bir parçası olmak bakımından, her varlık, bir üretkenlik içerisinde (*conatus*) varlığını sürdürmeye yönelir. Çünkü Tanrının doğası, doğalayan doğa olarak, kendinde ifade edici, yani üretkendir. Spinoza *Etika*’da Tanrı’nın üreticiliğine dair şunu yazar: “Tanrının eylemediğini tasarlamak bizim için Tanrının varolmadığını tasarlamak kadar olanaksızdır.”⁵⁹ Ve Spinoza ayrıca belirtir: “Tanrı ya da doğa nasıl zorunlu olarak varoluyorsa, aynı zorunluluk ile eyler.”⁶⁰ Dolayısıyla tıpkı zoe gibi, Spinoza’nın Tanrı’sı da belirli bir üretkenlik içerisinde hareket eder ve bu hareket sonsuzdur. Tanrının bu etkinliğinin bir ifadesi olan varlıklar için artık canlı-cansız veya yaşayan-ölü ayrımları yerine, etkin veya edilgen ayrımlarını kullanabiliriz. Bir varlığı ancak etkin ve edilgen kuvvetleri, yani varoluş tarzı üzerinden konuşabiliriz.

Dolayısıyla, insan sonrası, sadece bildiğimiz insan anlayışlarını yerinden etmekle kalmaz, aynı zamanda insan-dışı pratiklerin de yapısında önemli değişiklikler meydana getirir. Bunun sonucunda başkalaşan ve yoğunlaşan insan-dışı yatırımlar, aynı zamanda özne kuramını ve toplumsal ve kültürel kuramları da doğrudan etkiler. Foucault’nun biyopolitika, biyoiktidar, yönetimsellik vb. gibi kavramlarının bu noktada yetersiz kalması da bu açıdan anlaşılabilir. Hatta Haraway, bu yüzden Foucault’nun biyoiktidarının artık var olmayan bir dünyanın kartografisini sunduğunu söyler. Haliyle, tüm bu değişim ve dönüşüm sürecinde, Foucault sonrası toplumsal ve siyasi kuramlar, Giorgio Agamben özelinde de görüldüğü gibi, insanın konumu ve insan kuramına dair dönüşümlerle ilgilenmeye başlar. Agamben, Yaşamı, yani “zoe”yi, egemen iktidarın ‘çıplak yaşama’, yani soyun tükenmesi sınırında aşırı kırılganlığa özgü, insan-olmayan bir konuma indirgenmiş cisimleşmiş özneye ölümcül müdahalesinin sonucu olarak tanımlar.”⁶¹ Burada ölümün idaresini de içeren biyo-iktidar, Thanatos-siyaseti⁶² demektir ve modernitenin, insanlıktan çıkaran etkileri üzerinden suçlanmasına işaret eder. Agamben’in *Kutsal İnsan* kitabında da gösterdiği gibi, sömürgeleştirilmiş alanlar, bu siyasi ekonominin deney sahasıdır ve

⁵⁸ Spinoza, *Etika*, s. 531.

⁵⁹ Spinoza, *Etika*, s. 165.

⁶⁰ Spinoza, *Etika*, s. 515.

⁶¹ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 134.

⁶² Thanatos, Yunan mitolojisinde ölümü simgeleyen tanrıdır. İnsandaki ölümcül dürtülere karşılık gelir. Dolayısıyla Agamben’in bu ifadesi, ölüm siyaseti anlamına gelir.

köleleştirilmiş insan ise “homo sacer”ın en çıplak örneğidir.⁶³ Homo sacer’in yaşamı öyle kıymetsizdir ki, onu öldürmek cinayet bile sayılmamaktadır. Bu yüzden Agamben’e göre, Yaşam, Braidotti’nin *zoe*, yani üretken canlılık olarak bahsettiği şey değil, daha çok egemenin öldürebildiği insan öznenin kurucu kırılğanlığıdır. Sonluluk, bu noktada, öznenin üretimi konusunda kurucu bir öge olarak ele alınır, Braidotti’ye göre “bu da öznenin kalbinde kayıp ve melankoliye dayalı bir duygulanımsal ekonomi inşa etmektedir.”⁶⁴

Lakin Braidotti, bir zamanlar Nietzsche’nin de eleştirdiği bu Thanatos sabitlenmesine karşı mesafe alır. Çünkü, bu sabitleme, biyoiktidar ve teknolojik dolayımın içerisinde yaşayan öznelere karamsar ve kasvetli bir bakış açısı verir. Bu yüzden Braidotti’nin Yaşam mefhumu, Agamben’in “çıplak hayat”ından oldukça farklılık gösterir. Braidotti *zoe* ile birlikte, Yaşamı, ölüm veya “yaşam olmayanın eşik hâli” anlayışından ayırır. Ölüme bunca vurgu yapılması, içinden geçtiğimiz derin dönüşümlere denk yeni toplumsal, etik ve söylemsel özne oluşum şemaları tasarlamayı imkansız hâle getirir. Bu da insan olan ve olmayan kuvvetler arasındaki değişen ilişkinin sorgulanmasını gerektirir:

*“Geleceği ve türü yeniden üretme kapasitesine sahip cisimleşmiş ve iliştilenmiş bir dışı özne konumundan sonluluk metafiziğini, ‘yaşam’ tabir ettiğimiz şeyin sınırlarını belirleme sorusu açısından miyop bir konum olarak görüyorum. Ölümlü, yani nihai eksilmeyi, üretken bir sürecin bir başka evresi olarak yeniden düşünmemiz gerek; bu bölümün ikinci kısmında bunu öne süreceğim. Ölümün inatçı üretken güçlerinin bana en yakın ve benim için en kıymetli olan şeyi, yani beni, benim en yaşamsal orada-olmamı zaptetmesi ne kötü. Psikanalizin öğrettiği üzere, narsist insan özne için Yaşamın ben olmadan da devam etmesi düşünülemez. Edimselliğinin kalbinde ‘bana’ veya herhangi bir ‘insana’ sahip olmayan bir Yaşamla karşılaşmak, kendine getiren ve yol gösteren bir süreç. Bu insanmerkezcilik sonrası değişimi, odak noktasını *zoe*’nin insan sonrası olumluluğuna yöneltmeyi amaçlayan sürdürülebilirlik etiğinin zaruri başlangıcı olarak görüyorum. Araştırmamın kalbinde, aktif olarak toplumsal umut ufukları inşa ederken, bir yandan da kırılğanlığa saygı duyan etik yatmaktadır.”*⁶⁵

Elbette Braidotti, her ne kadar Agamben’in aldığı pozisyonu olumsuzlayıcı bulsa da, diğer yandan, kör bir olumlayıcılığın içerisine de yerleşmez ve “olumsuz tutkuları üretken ve sürdürülebilir bir praksise dönüştürme süreci olarak olumlayıcı siyasetin dehşet, şiddet ve yıkım gerçekliğini inkar etmediğini”⁶⁶ özellikle vurgular.

⁶³ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan**, çev. İsmail Türkmen, İstanbul, 2001, Ayrıntı Yayınları, s. 153.

⁶⁴ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 135.

⁶⁵ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 136.

⁶⁶ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 136.

Bu noktada insan sonrası kuramın yapmaya çalıştığı şey, böylesine olumsuzlayıcı bir sahnede, mevcut siyasetin dehşet ile beslendiği bir zamanda, farklı bir güzergâh çizmektir.

Braidotti, insan sonrası projesinin mahiyeti açısından ölüm karşısında, Spinoza'nın olumlayıcı etik ve siyaseti içerisinden hareket etse de, diğer taraftan, bazı akademik çalışmalar, mevcut savaşların ve yıkımların sadece yaşamın yönetimselliğine değil, çeşitli ölme biçimlerini de hedefine koyan yeni şiddet ifadelerine odaklanır. Bu akademik çalışmaların önemli bir örneği ise Achille Mbembe'nin analizleridir. Mbembe'ye göre, Braidotti'nin de vurguladığı üzere, biyoiktidar ve nekro-politika aynı madalyonun iki yüzünü gösteren düzenlemelerdir. Mbembe, Foucault'nun analizini, hayatta kalmanın biyopolitik yönetimselliğine dair daha geniş ve sağlam bir analize dönüştürür. Biyo-politika, yani iktidarın denetimi ele geçirmiş olduğu yaşam alanı, günümüzde kimin öleceğinin ve kimin yaşayacağını belirlediği bir denetim alanına dönüşür. Kimin öleceğini ve kimin yaşayacağını belirleme gücü, egemenliğin nihai dışa vurumu hâline gelir. Böylelikle öldürmek veya yaşamasına izin vermek, yani bu iki edim, egemenliğin sınırlarını ve temel niteliklerini meydana getirir. Mbembe bu yüzden, Foucault'nun biyo-politika kavramının, yaşamın ölümün iktidarına tâbi kılınması konusunda yetersiz kaldığını belirtir ve kendi analizini “nekro-politika” olarak adlandırarak, ölümün idaresi olarak tanımlar: “İnsan varoluşunun genel anlamda araçsallaştırılması ve insan bedenleri ve nüfusların maddi yıkımı.”⁶⁷ Braidotti ise bu tanıma bir ekleme yaparak, nekro-politikanın sadece insanları değil aynı zamanda gezegeni de hedef aldığını belirtir.

Çağdaş nekro-politika, özellikle sömürgeleştirmenin ve terörün yaşandığı bölgelerde, ölüm siyasetini küresel bir ölçeğe taşır. Bu nekro-politika, “silahların kişilerin azami imhası ve ölü-dünyaların yaratımı için kullanılmasının ve çok fazla sayıda insanın, kendilerine bir yaşayan ölü statüsünü dayatan koşullara bağımlı kılındığı”⁶⁸ yeni bir toplumsal yaşam meydana getirir. Ve bunu yaparken de teknolojik gelişmeleri kendi şiddetine temellük eder. İnsan sonrası durumun bizatihi insanlık-dışı tarafı da budur: Kaliforniya'dan yönetilen ve Orta-Doğu'da ölüm dağıtan insansız

⁶⁷ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 137.

⁶⁸ Achille Mbembe, “Nekro-Siyaset”, çev: Abdurrahman Aydın, <http://ayrintidergi.com.tr/nekro-siyaset/>, (27.04.2020).

hava uçakları, Filistin sınırında konuşlanan İsrail menşeli robotik silahlar, uzaktan kumandayla yönetilen bombalar ve daha birçoğu gösteriyor ki, giderek artan ve başkalaşan savaş silahları ve öldürme biçimleri, çağdaş siyasi analizin bir sorunu olan ölüm üzerine düşünmeyi zorunlu hâle getirmektedir. Ve Braidotti'ye göre, ölüm hak ettiği gibi incelenmemektedir. Yaşam, biyo-iktidar, nekro-politika vb. kavramlar etrafında çeşitlenen ölüm mefhumu, tekçi ve farklılaşmamış olarak işe koşulmaya devam etmektedir.

Braidotti, Agamben ve Mmembe'nin yaşam ve ölüm üzerine olan açıklamalarını ele aldıktan sonra, insan sonrası nekro-politika ve adli toplumsal hassasiyet bağlamında, ölme biçimleri üzerine daha fazla düşünülmesi gerektiğini ifade eder. Ve ölümü layığıyla düşünmek için, "Yaşama" atfedilen ve yaşamı olumsuz bir pencereden ele alan kendinden menkul değerler karşısında eleştirel bir mesafe alınması gerektiğini belirtir. Braidotti insan sonrası ölüm kuramı ile birlikte tam da bunu yapmaya çalışır. Braidotti'ye göre, kişinin ölümle ilişkisi, Yaşam üzerinde oluşturduğu varsayımlara bağlıdır. Vitalist materyalist bakış açısından Yaşam,

*"eşzamanlı olarak boş bir kaos ve mutlak hız veya hareket olan kozmik enerjidir. Canavarca, hayvani anlamıyla radikal başkalık olması hasebiyle kişisel değildir ve insan-dışıdır: Bütün güçleriyle zoe. Bu, zoe'nin veya mutlak yaşamsallık olarak yaşamın, incinebildiği için olumsuzluğun üstünde olmadığı anlamına gelmez. Zoe her daim, tekil özneleri oluşturan ete kemiğe bürünmüş mevcudiyete ait spesifik dilimden fazlasıdır. İnsan saf yoğunluk veya sanalın kuvvetinden bir adım aşağıdadır. Oraya yükselmek, 'zamanımıza layık olmak', bunu yaparken yine onlara karşı direnmek ve böylece olumlayıcı bir biçimde amor fati'yi uygulamak her daim karşılaştığımız güçlüktür. Yaşamın yoğunluğunun dalgalanmalarını seküler bir tutumla yakalamak ve ona bağlı kalmak, sınırları veya limitleri aşarken açığa çıkarmak hayli zorlu bir taleptir. George Eliot'un ferasetle gözlemlediği üzere, çoğumuzun bu kozmik enerji kükremesine sırtını dönmesi şaşırtıcı değil. Genellikle yaşamla yüzleşme sürecinde zorlanır ve buna katlanamayız. Ölüm, son olmasa da -ki zoe inatla devam etmektedir- nihai aktarımdır."*⁶⁹

Braidotti, insan sonrası ölüm kuramı çerçevesinde, sanki ölümün –aslında olmayan- yükünü azaltmaya çalışır gibidir. Bu yüzden ölümü, insan-dışı kavramsal fazlalık olarak tanımlar. Ölüm her ne kadar hepimizin korktuğu sonsuz kaygıyı içeren bir kara delik olsa da aynı zamanda akışların, enerjilerin ve her daim oluşun yaratıcı sentezidir.⁷⁰ Deleuze'ün gösterdiği gibi, kişisel ve kişisel olmayan ölüm arasındaki farka işaret eden temel bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Kişisel ölüm, bireysel egonun

⁶⁹ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 146.

⁷⁰ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 146.

silinmesiyle bağlantılıyken, kişisel olmayan tüm bireyselliğin, yani egonun ötesindedir: “Her daim önümde olan ve ortaya çıkacak enerjimin eşiğini işaretleyen ölüm.”⁷¹ Dolayısıyla, Braidotti’nin insan sonrası kuramın en başında vurguladığı “yaşamın kişisel olmayan” varlığı, ölüme dair benzer bir düşünceyi de içerir. İnsanların sahip olduğu sonluluk hissi, ölüm ve yaşamın geçiciliğinin kalplerinde yatmasına sebep olur. Bu yüzden, yaşamakta olan her şeyin aynı zamanda sahip olduğu sonluluğun yarattığı infilak ister istemez mevcut varlığımızı tanımlar. Doğal olarak ölüm, özneliği, ilişki kurma kapasitelerini, güçleri ve etik farkındalık sürecini etkiler.

Tüm bunlardan yola çıkarak, insan sonrası ölüm kuramı şunu söylemektedir: Ölüm, halihazırda olmuş olandır. Ölüm, bireysel değildir, yani kişisel-olmayandır. Geleceğin içerisinde, orada bir yerdedir. Ölümle kurulan yakınlık, “yaşamı askıya alır; aşkınlığa doğru değil, daha ziyade şimdi ve burada ‘sadece bir yaşamın’ radikal içkinliğine doğru, olabildiğimiz ve alabildiğimiz kadar.”⁷²

Ölümün bu şekilde ele alınması, ilk bakışta, söz konusu ölüm anlayışının Heidegger’in sonluluk metafiziği ile bir yakınlık içerisinde olduğu fikrini akıllara getirebilir, lakin Braidotti bu konuda dikkatlidir. Ölüm ve yaşam hakkında tüm bu söylenenler, yaşamın ölümün ufkunda açıldığı anlamına gelmez. Ölüm elbette, özne-oluşu etkiler, lakin bu Heidegger’de sonluluk fikri etrafında şekillenen kırılmalıya bağlı görece olumsuz bir ilişkiyi içermemektedir. Heidegger için dünya içinde olmak, ölüme doğru olmak anlamına geldiğinden ölüm kaygısını en azından dünyanın kalbinde gidermeye çalışmak beyhude bir çabadır. Ölüm düşüncesi Heidegger’in “sahicilik etiği”nin başat temasıdır. Ölüm, *Dasien*⁷³ ile ilişkili olduğundan dolayı her şey neredeyse ölümle ilişkilendirir. Bu yüzden Heidegger’in etiği bir anlamda ölüm etiğine dönüşür. Bu yüzden Emmanuel Levinas, ölümün Heidegger’in felsefesindeki öneminden şöyle bahseder: “Heidegger’de, en azından *Sein und Zeit*’ta, ölümün unutulmasıyla ilgili her şey sahicilikten uzaktır.”⁷⁴ Nihayetinde, “Varlık ve Zaman”da, *Dasein*’ın ölüme doğru varlık olduğunu ifade eden Heidegger, sonu ölüm olan varlığın var olma tarzının zaman olduğunu, yani var

⁷¹ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 146.

⁷² Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 147.

⁷³ Almanca’da varoluş, benlik, burada olan ve var olan gibi anlamlara gelen *Dasein*, Heidegger’in ontolojisinin ve etiğinin temel kavramıdır.

⁷⁴ Emmanuel Levinas, **Ölüm ve Zaman**, çev. Nami Başer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 117.

olmasının zamansal olduğunu belirtir. Bir başka ifadeyle, *Dasein*'in gerçekliği var olmak değil, zamansallığın kendisi olan varoluştur.⁷⁵ Lakin Braidotti'ye göre, insanın varlık olabilmesinin şartı sonluluk veya ölüm değildir. İnsan varlığı sonluluk sayesinde genel anlamda varlığın özüne ait olan zamansallığa ulaşmamaktadır. Braidotti, ölümle kurulan böylesi bir ilişki yerine, *zoe*'nin üretken doğasına, yani yaşam-ölüm sürekliliğinin üretici gücüne değinir: “Dehşetlerin gerçekliğini inkar etmez bu görüş, daha ziyade iyileşme ve merhametin yaşamsal güçlerini üstlenmek üzere onları yeniden işler. Çağdaş Spinozacı bir kiplik içerisinde, insan sonrası olumlayıcı etğin kalbinde bu yatmaktadır.”⁷⁶ Bu haliyle ölüm, yaşamın dini veya teolojik bir yönü olmaktan çok uzaktır. Bizi geriye değil, ileriye atan bir ontolojik kuvvettir. Ölüm önümüzde olan değil, arkada olandır.

Braidotti'ye göre, insan sonrası kuramın ölüm anlayışını ifade eden vitalist ölüm mefhumu, insanı yaşam içerisinde özgürleştiren insan-dışı bir gerçekliktir. Fani varlıklar olmak bakımından insan, halihazırda, olmuş olan, yani “ölü olan”dır. Braidotti'nin Deleuze ve Guattari üzerinden okunan Spinozacı anlayışından aldığı bir kavram olan arzu (*potentia*) her ne kadar yaşamaya devam etmesi için varlığı baştan çıkarsa da, bu baştan çıkarma bir süre sonra alışkanlığa dönüşebilir ve haliyle özneyi beklentinin ve alışkanlığın cehennemine düşürebilir. Bu yüzden, “alışkanlık, kendini tatmin eder hâle gelirse, yaşam bağımlılık verici olur, ki bu da zaruri veya kendinden menkul olanın tam tersidir.”⁷⁷ Bu bahsedilen şey verili bir hayattan veya bir projeden başka bir şey değildir. Halbuki yaşam, der Bradiotti, “en iyi ifadeyle, zorlayıcı ama zorunlu değildir. Haz ve acının ötesinde yaşam, bir oluş, direnç sınırlarını esnetme sürecidir.”⁷⁸

İnsan sonrası kuramın gerekliliğini ve mevcut yaşamın akibetini anlamak için Braidotti'nin yaşamsal ölüm anlayışına ihtiyaç vardır. İnsan sonrasının eleştirel düşüncesi, yaşam ve ölüm karşısında üstünlük sağlamaya çalışan ve insan sonrasının bir başka vechesi olan transhümanizmden farklı olarak, üstünlüğü değil olumsuz tutkuların olumlu tutkulara dönüşmesini amaçlar. Bu yüzden yaşam, Spinoza'da olduğu gibi, özünde kendini ifade etme amacı taşıyan arzudan başka bir şey değildir.

⁷⁵ Martin Heidegger, **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011, s. 44.

⁷⁶ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 147.

⁷⁷ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 149.

⁷⁸ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 149.

Braidotti'ye göre yaşam entropik enerjiyle iş görür: "Amacına erer ve daha sonra çözülür; tıpkı üremek ve sonra da ölmek için akıntıya karşı yüzen somon balığı gibi."⁷⁹ Yaşam ve ölüm bir aradadır, aralarında diyalektik hiçbir gerilim veya çatışma yoktur. İnsan sonrası yaşamsal materyalizm, yaşamla ölüm arasındaki ayrımı yerinden eder. Yaşam veya Braidotti'nin *zoe* dediği şey, özünde, kendini sürdürmeyi ve bir kez amacına ulaştığında da çözülmeyi amaçlar. İşte bu yüzden, insanların asıl korktuğu şey yok olmak ya da ölmek değildir. Braidotti'ye göre ölümü kendi tarzımızda yaşama özgürlüğünü isteriz, yani her birimiz kendimize özgü kendimizce bir ölüm isteriz. Belki de, Varşovalı direnişçilerin Nazizm şiddeti karşısında toplama kamplarını değil de sokakta direnirken ölmeyi tercih etmeleri ve kendi ölümlerini seçme özgürlüklerini yitirmek istemediklerini söylemeleri bunla ilişkilidir.

Son olarak Braidotti, öznenin ölümü çerçevesinde, şunları söyler:

*"Bu yaşam-ölüm sürekliliğinin üretken kapasitesinin, sadece insan bireye mahkum edilemeyeceğini, onunla sınırlandılamayacağını tekrar edelim. Daha ziyade kendi amacının peşinde, yani kudretinin ifadesi olarak kendini-sürdürmek üzere bütün sınırları transversal olarak ihlal eder. Bizi bireysellik-ötesinde, nesiller ötesinde ve ekofelsefi bir biçimde birbirimize bağlar. İçindeki yaşam, bana ait ve hatta liberal bireyciliğin kattığı sahiplenici, dar anlamıyla bireysel olmadığından, kelimenin son derece kısıtlı anlamı dışında ölüm de benim değildir. Her iki durumda da 'benim' umabileceğim tek şey, hem yaşamımı hem de ölümümü, 'benin' muktadir olduğu bütün yoğunluğu sürdürebilen bir kipte, hızda ve tarzda işlemektir. Bu jesti oto-poietik olarak tasarlayabilirim 'ben', böylece onun özünü direnç gösterme yönlü kurucu arzu olarak ifade ederim: buna potentia diyorum."*⁸⁰

Buradan çıkarılacağı gibi, Braidotti'nin yaşamsal bir süreklilik olarak insan sonrası ölüm kuramı dediği anlayış, maddenin canlılıktan uzak, hiçliğe yakın ve bedenin dönmek durumunda olduğu hâl olarak ölüm kavrayışından son derece farklı ve uzaktır. İnsan sonrası ölüm kuramı, arzuyu, yani *potentia*'yı, kayıp veya eksiklik olarak değil, bolluk ve taşkınlık üzerinden ele alır. Ölüm, pek çok şeyin dışında, insan sonrası öznenin algılanamaz oluşudur. Yani ölüm, oluş döngüsünde yer alan herhangi bir parçadır ve bu sebeple, "başka bir karşılıklı bağımlılık biçimi, kişiyi bir başkasına, çoklu kuvvetlere bağlayan yaşamsal ilişkidir."⁸¹ Braidotti için insanın gerçekte özlem duyduğu şey, ölüm denilen bu üretken oluş akışıyla kaynaşmak ve nihayetinde yok

⁷⁹ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 149.

⁸⁰ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 151.

⁸¹ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 152.

olmaktır. Bunun ön koşulu ise, bireysel veyahut kişisel olanın, yani benliğin parçalanmasıdır.

Söz konusu ölüm olduğunda Braidotti'nin savunduğu bu vitalist materyalizm kolu, Yaşamın Hristiyan, Müslüman veya Yahudi versiyonlarından da farklıdır. Yaşam, cisimleşmiş benlikten, yani yeryüzünün ortaklarından daha üstün kategorilere teslim edilmekten uzaktır. Böylesine bir yaşam tasavvuru, aşkın kategorilerin yüceliğine değil radikal olarak içkin beden zekasına işaret eder. Bunun meşruiyetini sağlayan da Spinoza'da olduğu gibi tamamıyla olumlayıcı bir kuvvetler etiğidir.

Sonuç olarak ölüm, “yaşamın her vafında aktif olan ilkelerin, yani *potentia*'nın kişisel olmayan kudretinin sarıh dışavurumudur. İnsan sonrası özne bu tarz bir çokluğun olumlanmasına ve kozmik, sonsuz bir ‘dışarıyla’ ilişkisel bağlantıya dayanmaktadır.”⁸² Braidotti'nin böyle bir ölüm tasavvuruyla yapmaya çalıştığı şey ise, çağımızın biyopolitik ve nekro-politik vahşetinde, cisimleşmiş öznelliği, yeni bir etik çerçeveye yerleştirmektir. Ancak bu şekilde, “tür tanımayan” ölümün ötesine geçilebilir ve özcü olmayan yaşamsal bir materyalizm işletilebilir. Dolayısıyla, insan sonrası bir özne olabilmek için, içimizdeki yerleşik üretken insan-dışı olarak olumlayıcı insan sonrası ölüm kuramına ihtiyacımız vardır.

1.4. İNSAN SONRASININ UFKUNDA BEŞERİ BİLİMLER

İnsan sonrası aşına olduğumuz her şeyi ters yüz ettiği gibi, beşeri bilimlerin varlığını da bugüne değin hiç tanık olmadığımız şekilde bir krize sokar. Hümanizmin krizi ve insanmerkezciliğin yerinden edilmesiyle birlikte yüzyıllar içerisinde inşa edilmiş söylemsel sınırların ve kategorik ayrımların, özellikle ekoloji ve feminizme içkin tartışmalarda görüldüğü üzere, bulanıklaşmaya hatta ortadan kalkmaya başlaması, beşeri bilimlerde iyi niyetli bir nostaljiyle düzeltilemeyecek bir krize yol açmaktadır.

İlk bölümde ele alınan ve beşeri bilimlerde varsayılan “İnsan” fikrinin, yani bilen özneye dair örtük varsayımların ortadan kalkması; ikinci bölümde ele alınan insanmerkezcilik sonrası bakış açısından tekçi olmayan kimliklere ve çoklu ittifaklara

⁸² Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 153.

yapılan vurguların zorunluluğu; üçüncü bölümde ele alınan insan(lık)-dışı unsurlara karşı beşeri bilimlerde net bir kurumsal yanıtın üretilmemesi, beşeri bilimlere ne olacağı sorusunu gündeme getirmektedir. “Bu çoklu domino etkilerinin sonucunda, İnsana ve insanileşme sürecine dair klasik varsayımlara bel bağlayamadığımızda beşeri bilimlere ne olacağı sorusu, toplumsal ve akademik gündemlerin üst sıralarında yer almaktadır.”⁸³ Lakin, beşeri bilimlere ne olacağı her ne kadar gündemde olsa da, çağdaş beşeri bilimlerde hâlâ insan sonrasının getirdiği değişime ve dönüşüme layık bir bilim modeli üretilmemiştir. İşte bu yüzden Braidotti’ye göre, “evrensel aşkın aklın ve içsel ahlâki iyiliğin muhafazası ve idarecisi olarak nostaljik bir beşeri bilimler görüşüne dönmektense, çoklu insan sonrası geleceklere yüzümüzü”⁸⁴ dönmemiz gerekir.

Peki bunu gerçekleştirmek için, beşeri bilimler, insan sonrası düşünceden ne şekilde ilham alabilir? Ve bu sayede yüzünü nasıl geleceğe dönebilir? Braidotti’ye göre, yeni insanmerkezcilik sonrası araştırmalarda yaşanan gelişmeler, insan sonrası bir eleştirel kuram oluşturmak için oldukça ilham vericidir. Bu gelişmelerin başında ise, madde-gerçekçi eğilimin maddeye dair analizleri⁸⁵, çevreci beşeri bilimlerin açıklamaları⁸⁶ ve “Tek Sağlık İnisiyatifi”nin (One Health Initiative) uygulamaları⁸⁷ gelir. Beşeri bilimlerin, insan sonrasının ufkunda, bu yeni disiplinler ötesi düşünce modellerinden öğreneceği çok şey vardır:

“Beşeri bilimler, bu yeni disiplinler ötesi düşünce modellerinden ilham alabilir. Benim için her şeyin özü metodoloji, bu yüzden oyunun yeni kurallarını ortaya koymak üzere insan sonrası kuram için esas kriterleri açıklayacak ve bunları beşeri bilimlere uygulamaya çalışacağım. Altın kurallarım: Doğru kartografi, bunu takiben etik hesap verebilirlik; disiplinler ötesilik; eleştiriyi yaratıcı tasvirlerle birleştirmenin önemi; doğrusal-olmama ilkesi; bellek ve tahayyül güçleri ve aşinalığımızın tersyüz edilmesi

⁸³ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 165.

⁸⁴ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 166.

⁸⁵ “Madde-gerçekçiler” postyapısalcı hümanizm karşıtlığının mirasıyla, klasik “materya lizm/idealizm” karşıtlığının reddini, çağdaş vitalizmin özcü-olmayan bir kolu ve karmaşık bir sistem olarak “Yaşama” doğru ilerlemek için birleştirmektedir. Braidotti’ye göre, beşeri bilimlerin, madde-gerçekçi yaklaşımın çalışmalarından hareketle, bizzat materyalizmin değişen yapısına, bilhassa da yeni bir “madde” kavramı üzerine temellendiğine ve hem duygulanımsal hem de otopoietik olduğuna, yani kendini örgütlediği gerçeğine uyum sağlaması gerekir.

⁸⁶ Sürdürülebilir beşeri bilimler ve “insan sahnesinde beşeri bilimler” olarak da bilinen çevreci beşeri bilimler, temel metodolojik ve kuramsal yenilikler getirmektedir. Çevresel ve organik temellerinden kopuk doğallıktan-muaf bir toplumsal düzen fikrinin sona erdiğini ilan etmekte ve içinde yaşadığımız çok katmanlı karşılıklı-bağımlılık biçimini anlamak üzere daha karmaşık şemalar aramaktadır.

⁸⁷ İnsan sağlığı, hayvan sağlığı ve ekosistemin sağlığının birbirinden ayrı tutulamaz biçimde bağlı olduğunu dikkate alan Tek Sağlık, doktorlar, veterinerler, diğer bilimsel sağlık ve çevre uzmanlarıyla işbirliğini ve dayanışmayı güçlendirecek pratikler geliştirmektedir.

stratejisi. Bu metodolojik ilkeler, sadece insan sonrası eleştirel kuramın yapıtaşları olarak değil, aynı zamanda karşılıklı saygı temelinde beşeri bilimler ve yaşam bilimleri arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlayabileceklerinden değerlidir.”⁸⁸

Braidotti, bu noktada, insan sonrası eleştirel kuramın mahiyetinin anlaşılması için metodoloji üzerinden sunduğu nitelikleri tek tek açıklar. Bu çerçevede işe doğru kartografiden başlar. Kartografi veya başka bir deyişle haritalama, mevcut olanın kuram temelli ama aynı zamanda siyasi bilince sahip bir perspektiften ele alınmasıdır. Haritalamalar, öznenin mevcut konumunu şekillendiren iktidar konumlarını ifşa etmek üzere epistemik ve etik hesap verilebilirlik amacı taşır. Braidotti’ye göre kartografi, bu haliyle, “hem uzay (jeopolitik veya ekolojik boyutu) hem de zaman (tarihsel ve jeneolojik boyut) üzerinden kişinin mevkilerini açıklar.”⁸⁹ İnsan sonrası eleştirel kuramın sahip olması gereken bu özellik en nihayetinde ise şunu varsayar: Her türlü bilgi iddiasının kısmi veya sınırlı bir doğası vardır. Bu yüzden Braidotti’nin kartografi olarak bahsettiği doğrudan Haraway’ın bilmenin evrensel olduğu inancına yönelik tereddütünü taşır. Haraway’e göre, bilen özne gibi bilginin kendisi de ancak kısmi ve konumlu olabilir, fakat bu bilgiyi boğmaz veya öldürmez, aksine bu durum hem politik hem de epistemolojik bir imkâna işaret eder:

“Öznelliğin topografyası çok boyutludur; haliyle görmeninki de. Hangi surette gelirse gelsin bilen benlik kısımdır, hiçbir zaman bitmiş, tamamlanmış, öylece mevcut ve kökensel değildir; parçaları her daim kusurlu bir şekilde tutturulmuştur ve tam da bu yüzden başkasıyla bir araya gelebilir, o başkası olduğunu iddia etmeden onunla beraber görebilir. Nesnelliğin vaadi buradadır işte: Bilimsel bilgi öznesi konumu, kimlik konumu değil, nesnellik, yani kısmi bağlantı konumudur.”⁹⁰

Braidotti’ye göre, feminist/kadın/queer/siborg vs. sadece metafor değil, belirli jeopolitik ve tarihsel konumların işaretçisidir. Haliyle bunlar, karmaşık evrensel iddiaları temsil etmekten çok uzaktırlar ve karmaşık tekillikleri ifade ederler.

İnsan sonrası eleştirel kuramın bir diğer özelliği olan doğrusal-olmayış ise, kartografiyle bağlantılı olarak, çağdaş bilimin karmaşıklığını ve küresel ekonominin doğrusal değil, dağınık ve çokmerkezli işleyişini anlaşılır kılmanın bir parçasıdır. Çünkü verilerin çeşitliliği ve çok yönelimli ilişkisellik tarafından şekillenen özne için karmaşık bilgi topolojilerin oluşturmak ancak ve ancak doğrusal-olmayan bir

⁸⁸ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 180.

⁸⁹ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 180.

⁹⁰ Donna Haraway, “Konumlu Bilgiler: Feminizmde Bilim Meselesi ve Kısmi Perspektifin Ayrıcılığı”, *Başka Yer* içinde, çev. Güçsal Pusar, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 107.

yöntemle mümkündür. Sonuç olarak, Braidotti için, “insan sonrası çağın paradokslarını açıklayabilmek için iktidar kartografileri geliştirmek üzere doğrusal-olmamamız gerekmektedir.”⁹¹

İnsan sonrası eleştirel kuramın bir sonraki önemli özelliği “doğrusal olmayan bir tahayyül olarak bellek” ise, içinde bulunduğumuz bu insan sonrası zamanların karmaşık ve doğrusal olmayan, parçalı ve farklı zamanlar içerisinde ardışık bir şekilde çoğalmış yapısını anlamak için elzemdir. İnsan sonrası bellek, geçmişe itaat etmek yerine, sabit kimlikleri inşa eden ve onları belli şekilde yersiz-yurtsuzlaştıran, zamansal doğrusallığı rafa kaldıran çoklu zamanların üzerimizdeki etkisini açıklamak veyahut anımsamak için insan sonrası kuramın önemli bir unsurudur. Bu haliyle bellek, “kronolojik olarak önce gelenin, kaydedilenin ve böylece yeniden elde edilebilen deneyimlerin edilgin tekrarından öte, çokça tahayyülle veya yaratıcı yeniden işlemeyle ilgilidir.”⁹² Braidotti’nin dinamik zaman görüşüne dayanan bu bellek kavrayışı, tahayyül etmenin yaratıcı kudretlerinin, geçmişi yeniden bağlantılandırmasını sağlar.

İnsan sonrası kuramın bir sonraki ve son metodolojik ögesi ise, Braidotti’nin önceki bölümlerde de sık sık dile getirdiği, aşinalığın tersyüz edilmesidir. Adeta insan sonrası eleştirel kuramın karakterini ifade eden bu sözcük, geleneksel ve normatif değerlerin kıskacındaki özneyi, “aşına” olduğumuz düşünme ve temsil biçimlerinden kurtarmaya yönelik bir girişimin ifadesidir. Braidotti en başta, aşına olunanı tersyüz etmek üzere benimsediği yöntemin Spinoza’dan devraldığı ve geliştirdiği monizm olduğunu belirtir. Bu monizm, “çoklu başkalarıyla açık-uçlu, birbiriyle ilişkili, çoklu-cinsiyetli ve türler-ötesi oluş akışları içermektedir. Böylece inşa edilen insan sonrası özne, hem insanmerkezciliğin hem de telafi edici hümanizmin sınırlarını aşmakta ve gezegen ölçekli bir boyut kazanmaktadır.”⁹³ Haliyle, alışkanlıklarımızdan gelen aşinalığımızın tersyüz edilmesi, “metodoloji cephesinde insan-olmayan başkalarıyla ilişkimizi değiştirir ve insanmerkezci düşüncenin ve hümanist kibrin yüzyıllardır süren alışkanlıklarıyla özdeşleşmemeyi gerektirir.”⁹⁴ Bu her ne kadar zor olsa da, *zoe*’yle,

⁹¹ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 181.

⁹² Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 183.

⁹³ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 101.

⁹⁴ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 185.

insan-olmayan yaşamla ilişkiye geçildiğinde, “aklın erkekinsanı” modeline bağlı bilim pratiğinden uzaklaşılacaktır.

Bu köhnemiş modelden kurtulmak için, disiplinlerarasılığa, transversallığa ve kurulu söylemsel “duvarların” sınırlarını aşmaya ihtiyaç vardır. Braidotti’ye göre, bu disiplinlerin arasındaki sınırları ortadan kaldıran yaklaşım, bizzat düşüncenin kendisini etkilediği gibi, “akademik araştırmalarda kavramsal çeşitliliğin rizomvari kucaklanmasına da mahal vermektedir.”⁹⁵ İnsan sonrası eleştirel kuram, Braidotti’nin disiplinler hibritleşme veya melezleşme dediği bir kuvveti içerir ve bu da entelektüel üretimin kendini kaba bir şekilde tekrar etmesini engelleyen karşılaşmalar üretmektedir. Ama tüm bu süreç, yani olumlu karşılaşmalar, ancak ve ancak, alışkanlıklarımızın tersyüz edilmesine bağlıdır.

O halde artık soru, “insan sonrası eleştirel kurama ve yirminci yüzyılda beşeri bilimlere en uygun kurumsal pratiğin ne olduğudur.”⁹⁶ Elbette beşeri bilimlere en uygun kurumsal pratiği bulmak doğrudan üniversite kavramının kendisiyle ilişkilidir. Günümüzde gittikçe iktidar ve sermaye ağlarının yoğun taleplerini karşılamaya yönelik organizasyonlara dönüşen üniversiteler, sağlıklı ve özerk kalmanın mümkün olmadığı alanlara dönüşmektedirler. Bu yüzden özellikle beşeri bilimler alanlarında daha ana akım, popülist ve geleneksel yolları izleyen üniversiteler, insan sonrası durumun olumlayıcı potansiyelini görmekten ve ona layık olmaktan oldukça uzaktır. Haliyle, Braidotti, “insan sonrasının ufkunda nasıl bir beşeri bilimlere ihtiyacımız var?”, sorusunu sorduğunda, ister istemez tartışmanın eksenini üniversitenin mahiyetine doğru kayar.

Braidotti bu noktadan sonra şu soruları sormaya başlar: “Küreselleşmiş çağa en uygun üniversite modeli nedir? Küreselleşmiş, teknolojinin dolayımındaki dünyamızda, akademi ve sivil mekân nasıl etkileşim hâlinde olabilir?”⁹⁷ Braidotti’ye göre, dijital devrim, kısmi de olsa bu sorulara bir cevap vermektedir. Yeni kampüsler dijital ve tanımlı gereği küresel olmaya muktedirdir. Üniversiteler evrensel aşkın bir gerçekliğe bağlı kurumlardan, yerel bilgi üretimini icra eden ve bunu küresel boyutta paylaşan kurumlara dönüşme ihtimaline sahiptir. Elbette bu üniversitelerin fiziksel

⁹⁵ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 185.

⁹⁶ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 189.

⁹⁷ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 195.

anlamda cisimsiz varlıklar olacakları anlamına gelmez, aksine Braidotti'nin Çin'de "Yirmi kilometre üniversite" adı verilen bir çalışmadan hareketle geliştirdiği düşünceye göre, üniversiteler, günümüzde küresel kent mekanının bir parçası hâline gelmek zorundadır. Çünkü, özellikle Avrupa'da olmak üzere üniversiteler, kendilerine özel olarak tahsis edilen arazilerde, kentten olabildiğince uzaktır. Bu da bilginin üretimi ve dağıtımı konusunda ister istemez bir hiyerarşiyi ve tekelleşmeyi doğurur. Braidotti'nin John Philipps ve Andrew Wernick'ten aktardığı üzere, üniversitenin, "kent yaşamını sürdürülebilir kılan ve akışını sağlayan araçlar aracılığıyla ortak bir ekonomik ilerleme amacına sahip kolektif bir komünal zeka yaratmak üzere kent mekanıyla etkileşim kurma kapasitesine sahip 'çoklu-versiteye'"⁹⁸ dönüştürülmesi gerekir. Bu da günümüzde üniversitelerin küresel kent mekanlarına yerleşmesi ve akademinin kökten ve yeni bir biçimde sivil olana açılması ve kent ortamını içermesiyle mümkündür. Çünkü ancak böylelikle, hem bilgi üretiminin hem de bilgi aktarımının geleneksel örgütlenmesi bertaraf edilmiş olur. Beşeri bilimler bu sayede, insan ve insan olmayan süreçler tarafından kolektif olarak üretilen yeni bilgi ufuklarını ve neye dönüşmekte olduğumuzu keşfetmeye biraz daha yaklaşır.

Elbette Braidotti'nin insan sonrası kapsamında üniversiteye dair eleştirileri ve fikirleri bunlarla sınırlı değildir. Burada aktarılanlar onun, küreselleşmiş teknolojinin dolayımında, çeşitliliğe yatkın, yeni fikirlere açık ve sosyal ilkelere sahip etnik ve dilsel olarak çeşitli bir topluma benzeyen üniversiteye duyduğu ihtiyacı ifade ettiği için önemlidir. İnsan sonrası beşeri bilimleri mümkün kılmak için, zorunlu bir şekilde, teknolojik değişim hızının gün geçtikçe arttığı çağımızda, bilgi üretimini küreselleşmenin getirdiği çok dilli gerçeklikleri keşfederek sağlayacak ve kendini disiplinler ötesi çalışmalara adayacak bir üniversiteye ihtiyaç vardır. Eğer böylesine bir üniversite mümkün kılınırsa, Braidotti'ye göre, çoklu-versite içerisindeki insan sonrası beşeri bilimler şunları içerecektir: İnsani enformatik veya dijital beşeri bilimler, bilişsel veya sinirsel beşeri bilimler, çevresel veya sürdürülebilir beşeri bilimler, biyogenetik ve küresel beşeri bilimler. Elbette tüm bu çalışma alanları, edebiyatın ve sanatın pratiklerinden, araştırma yöntemlerinden ve yeniliklerinden de yararlanır.

⁹⁸ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 196.

Braidotti'nin beşeri bilimlere yönelik yaklaşımı insan sonrasına yönelik bakış açısına göre şekillenmektedir. Eğer beşeri bilimler, insan sonrasının yarattığı dönüşüme ayak uydurur ve kendini zenginleştirirse, kendi zamanına layık olma potansiyeline sahiptir. Bu yüzden Braidotti'ye göre pratik olmak gerekmektedir. Yaşanmakta olan değişimi tasvir etmek ve bu dönüşümü olumlayıcı senaryolara kanallandırmak için yeni düşünce sistemlerine, haliyle kavrama ihtiyacı vardır. Bu düşünce sistemlerinin veya kavramlarının üretilmesi için de aşkın değerlere ihtiyaç yoktur. Braidotti'ye göre, zaten halihazırda “kurtuluşa ulaşmış (postfeminist) çoklu-etnisiteye mensup toplumlarda, üst düzey teknolojik müdahale altında kalıcı geçiş, hibritleşme ve göçebe hareketlilik hâlleri içerisinde yaşıyoruz.”⁹⁹ Yapılması gereken, bu hareketliliği ve diğer değişimleri, üretken bir eleştirelilik içerisinde, olumlayıcı bir sahneye taşımaktır. Braidotti bunun formülünü de, “Göçebe Etik” (*Nomadic Ethics*) adlı makalesinde vurguladığı üzere¹⁰⁰, Deleuze'un Spinoza'yı da içeren özgürlük ve olumlama etiğinde bulur. Deleuze'un felsefi özneye ilişkin göçebe yaklaşımı (göçebe-oluş) posthümanizm için güçlü bir alternatif önerir. Deleuze'un oluş felsefesinin bir kavramı olan göçebe-oluş, geleneksel ve evrenselci özne anlayışının sabit öznesinin aksine, sürekli değişim içerisindeki özneyi ifade eder. Braidotti'nin de ifade ettiği üzere¹⁰¹, göçebe-oluş, akış içerisindeki öznenin kendini yeniden keşfetmesi, kendi benliğini sürekli değişim içerisinde arzulamasıdır. İnsanın her şeyin ölçüsü olmaktan çıkmaya başladığı, insan ile insan-olmayan varlıklar arasındaki sınırların her anlamda bulanıklaştığı bu insan sonrası momentumda göçebe-oluş; nihilizme, muhafazakarlığa ve nostaljiye hapsolmamızı engelleyecek, yaratıcı ve pozitif bir eylemselliği tetikleyecek yeni bir öznenin imkânı hâline gelmektedir. Ve en nihayetinde, göçebe hareketliliği içerisinde barındırarak insan sonrası beşeri bilimleri mümkün kılacak ve günümüz dünyasına benzeyen bir üniversite de ancak bir “çoklu-versite”dir:

“Kurucu bir insanlık sonrasını olumlayacak, genişlemiş bir kurum. Bu hâliyle, sadece emek piyasasına hizmet eden bir eğitimi destekleyemez; salt kendisi için de eğitim vermelidir. Çağdaş bilgi üretiminde kâr amacı gütmeme ilkesini benimsemelidir, ama bu alicenaplık, toplumsal umut ufuklarının inşasına bağlıdır ve bu yüzden de sadece geleceğin sürdürülebilirliğine güvenoyudur. Gelecek, nesillerarası dayanışma ve gelecek

⁹⁹ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 201.

¹⁰⁰ Rosi Braidotti, “Nomadic ethics”, *The Cambridge Companion to Deleuze*, (Ed. Daniel W. Smith ve Henry Somers-Hall), Cambridge University Press, 2012, (Nomadic ethics), s. 170-198.

¹⁰¹ Rosi Braidotti, “Becoming Woman: or Sexual Difference Revisited”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 20, 2003, p. 43-64.

*kuşaklar karşısında sorumluluktan ne fazlası ne azıdır, ama aynı zamanda ortak rüyamız veya üzerine mutabık kaldığımız halüsinasyonumuzdur da. Collini bunu çok güzel bir biçimde ifade etmektedir: 'Bizzat yaratmadığımız ve yok edilmesi de bize düşmeyen karmaşık bir entelektüel mirasın mevcut neslinin vasilerinden başka bir şey değiliz.' İnsan sonrası beşeri bilimler, sadece soyun tükenmesini savuşturmak değil, aynı zamanda da sürdürülebilir insan sonrası geleceklere edimselleştirmek için de küresel çoklu-versitede çoktan işe koyulmuş durumdadır.'*¹⁰²

“Çoklu-versite”deki insan sonrası araştırmaları, “yaşama” sadece *bios* olarak, yani insanla sınırlı yaşam olarak yaklaşmaz, *zoe* olarak, yani sadece insan olmayan yaşam olarak da yaklaşır. *Zoe*’nin hiyerarşi içermeyen çeşitliliğini yine hiyerarşi üretmeden ele alır. Dolayısıyla tüm organizmaların kendi zekalarını, kabiliyetlerini ve yaratıcılıklarını olduğu gibi kabul eder. Yeryüzündeki her şey, ekozofi nezdinde birbirine bağlıdır. Braidotti’nin deyimiyle, “*zoe/jeo/tekno*-bağlı perspektiflerdir bunlar.”¹⁰³

Diğer taraftan şunu açıklığa kavuşturmak gerekir. “Çoklu-versite”de icra edilen insan sonrası beşeri bilimlerde, “bilen özne” olarak insanın imtiyazlı pozisyonunu ortadan kaldırmak “insani gözü” görmezden gelmek değildir. İnsan elbette gündelik deneyiminin merkezindedir ve yaşamı başka bir canlının gözünden deneyimlemeye muktedir olamaz. Braidotti yalnızca şunu söylemektedir: İnsanın bakış açısı evreni anlamakta veya yorumlamakta mümkün tek bakış açısı değildir. Braidotti, yerleşik düşünme alışkanlıklarımızın ötesine geçmemiz gerektiğini söylediğinde, aslında bunu söylemektedir. Bunun için de, “ilişkisel tarzda yeni düşünme ve bilgi yaratma yollarını kolektif bir şekilde tahayyül etmemiz ve hayata geçirmemiz gerekiyor.”¹⁰⁴

Sonuç olarak, insan sonrası çerçevede düşünmek, eyleme kudretimizi artıracak ilişkilerin ve projelerin peşine düşmek, yani *potentia* veya Spinoza’daki karşılığıyla *conatus* adı verilen ontolojik özü ifade etmektir. “Düşünmek, oluş kapasitemizi desteklemeye dair olmanın yanı sıra, bedenleşmiş beyinlerimizin ve beyinleşmiş bedenlerimizin henüz kullanılmamış potansiyellerinin farkına varmaya dairdir. Bir başka deyişle, düşünmek yeni kavramlar yaratmaya dairdir.”¹⁰⁵

¹⁰² Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 202.

¹⁰³ Rosi Braidotti, “İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri”, **Cogito**, Sayı: 95-96, (Pek İnsanca), s. 77.

¹⁰⁴ Braidotti, **Pek İnsanca**, s. 77.

¹⁰⁵ Braidotti, **Pek İnsanca**, s. 78.

İKİNCİ BÖLÜM

ROSİ BRAİDOTTİ’NİN SPİNOZA’DA KATETTİĞİ NOKTALAR

Tarihin bu noktasında Spinozacı bir uğrakta olduğumuzu söyleyebiliriz. Yaratıcı üretimin hangi kutbunda iş gördüğünüz fark etmez, kendimizi bir şekilde Spinoza ile karşılaşmış buluruz. Şüphesiz Spinoza'nın beşeri bilimlerde bu denli “popüler” bir figür hâline gelmesinin sebebi, özel olarak Deleuze ve Guattari üzerinden okunan Spinozacı bir yaklaşıma bağlanabilir. Bugüne kadar Hegel ve Althusser gibi önemli figürler Spinoza'yı farklı şekillerde ele aldı, farklı problemler karşısında işe koştular, fakat hiçbirisi Deleuze ve Guattari'nin entelektüel, etik ve politik ufku kadar ses getirmedi. Bunun sebeplerini burada uzun uzadıya tartışmak, tezin asli meselesini farklı bir düzleme çekeceğinden, burada sadece şunu söylemekle yetinebiliriz: Deleuze ve Guattari'nin açtığı çalışma ufku, kendi problemlerimizin çözümünde, ister bireysel olsun ister toplumsal, Spinoza'nın kavramlarını nasıl kullanabileceğimize dair gerçek bir imkan sağladı. Braidotti bu imkandan yararlanan birçok beşeri bilimciden sadece biri.

Bir filozofun düşüncelerini ele almadan önce, kendisinin yaşamına vurgu yapmak, filozofun kuramına ve kavramlarına giriş yapmak için iyi bir güzergah olabilir. Üstelik, söz konusu eğer bir filozofun yaşamıysa, Spinoza'nın yaşamı “nadir” bir örnektir. Deleuze, tarih sahnesinde filozofların en sonunda mahkemeye düşmesine rastlandığını kabul etse de bir filozofun felsefi hayatına bir ihraç kararı ve bir suikast girişimiyle başlamasını oldukça nadir ve şaşırtıcı bulur. Hakikaten de Spinoza'nın felsefi hayatı, içine doğduğu cemaatten bir kopuş (ihraç) ve maruz kaldığı fanatizmin ihanetiyle (suikast) başlar. Bu iki “vahim” olayın ardından Spinoza, sonradan *Teolojik-Politik İnceleme*'nin bir taslağını meydana getirecek olan Savunma adlı eserini sinagogdan ayrılışını haklı çıkarmak için kaleme alır.

Bu süreçte Hollanda, 1565'te yaşanan “Geuzen İsyanı”ndan¹⁰⁶ beri daimi bir savaş ve kriz içerisindedir. İç savaşın tarafları (Kalvenist Parti ve Cumhuriyetçi Parti)

¹⁰⁶ Guezen, 16. Yüzyılda Hollanda'da Protestanlığın yaygınlaştığı dönemde İspanyol egemenliğine karşı ayaklanan Kalvenci soyluların ve asilerin oluşturduğu bir konfederasyondur. Fransızcası Les Guex ve Türkçesi Dilenciler olan Guezen, aynı zamanda konfederasyona mensup kimselerin taşıdığı bir

arasındaki mücadele, Hollanda'nın halihazırdaki parçalı yapısındaki karmaşayı ayyuka çıkarır. Spinoza bu siyasal ve etik keşmekeşin içinde, *Etika*'yı geçici olarak yarıda bırakıp *Teolojik-Politik İnceleme*'yi yazmaya başlar. Bu çalışmadaki temel sorular aslında *Etika*'yı da kapsayan radikal bir stratejinin parçasıdır:

“Halk niçin bu derece irrasyoneldir? Neden kendi köleliğiyle övünür? Neden insanlar, sanki özgürlükleri için savaşmışçasına kölelikleri ‘için’ savaşır? Neden sadece özgürlüğü elde etmek değil, özgürlüğe katlanmak da bu kadar zordur? Neden sevgiyi ve sevinci yücelten bir din, savaş, hoşgörüsüzlük, kötü niyetlilik, nefret, keder ve vicdan azabı esinler?”¹⁰⁷

Kitap, yazarının ismi olmadan, uydurma bir Alman yayınevi adı altında basılır, lakin çok sürmeden yazarının Spinoza olduğu anlaşılır ve çoğu tutucu çevrenin (Yahudiler, Katolikler, Kalvenistler ve Lutherçiler, ve hatta Descartesçılar) kınamalarına ve hakaretlerine uğrar. Bundan sonraki süreçte Spinoza'nın hastalığı ilerler, Hollanda iç savaşı büyür ve Spinoza'nın büyük destekçisi olan De Witt kardeşler¹⁰⁸ 1672 yılında halk tarafından linç edilerek korkunç bir şekilde öldürülür. Orjantist Partisi yeniden iktidara gelir. Hollanda, “değerleri altüst eden ve çekiç vuruşlarıyla felsefe yapan” bir filozof için yaşanılması gittikçe güçleşen bir ülkeye dönüşür. Peki, “olumsuzu ve olumsuzun gücünü göz ardı” eden bu filozofun, Deleuze'un tabiriyle, “bu kanaatkâr, mülksüz, hastalıkla sarsılmış hayatın, bu zayıf, çelimsiz bedeninin ve parıldayan siyah gözleriyle bu esmer, oval yüzün, Hayatın kendisiyle dolu olduğu ve Hayatla özdeş bir güce sahip olduğu izlenimi vermesi nasıl açıklanabilir?”¹⁰⁹

Bu sorunun cevabı, aynı zamanda, Braidotti dâhil birçok düşünürün Spinoza'ya neden bir geri dönüş yaptığının cevabını da verir. Şüphesiz ki Braidotti'yi ve Deleuze'ü Spinoza'ya yönlendiren arzu benzer bir ihtiyaca yöneliktir: Tamamıyla olumlayıcı bir felsefe. Olumlayıcı felsefeye dair bu ortak ihtiyaca rağmen, Deleuze ve Braidotti arasında, söz konusu Spinoza olduğunda temel bir yaklaşım farkı olduğunu belirtmekte fayda vardır. Philip Goodchild'ın da saptamasında belirttiği gibi, Deleuze,

madalyona da sahiptir. Bu madalyonda, katolik karşıtlığını ifade etmesi açısından “Liever Turks dan Paaps” (“Papacı olmaktansa Türk olmayı yeğlerim”) cümlesi yer alır.

¹⁰⁷ Gilles Deleuze, **Spinoza: Pratik Felsefe**, çev. Ulus Baker, Alber Nahum, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2011, (Pratik Felsefe), s. 17.

¹⁰⁸ Hollanda siyasi sistemini 1650'den 1672'deki ölümlerine kadar kontrol etmeyi başaran De Witt kardeşlerin Spinoza ile yakın bir ilişki içerisinde olduğu biliniyor.

¹⁰⁹ Deleuze, **Pratik Felsefe**, s. 19.

Spinoza'yı Nietzsche'nin gözüyle okudu ve monist töz anlayışı bu hususta Spinoza'da Deleuze'ün ilgisini çeken temel unsurlardan biri değildir.¹¹⁰ Lakin Braidotti için tam tersi bir durum geçerlidir; çünkü Braidotti, insan sonrası kuramı içerisinde, Spinoza'nın monist evren anlayışına temel bir paye biçer ve onu kuramının temel unsurlarından biri yapar. Ve hatta Braidotti, *zoe* kavramı ile, Spinoza'nın monizmini insan sonrasının genel mahiyeti haline getirir. Dolayısıyla, söz konusu insan sonrası için monizmin mahiyeti olduğunda, Spinoza'nın metinlerine sadık kalarak giriş yapmak daha doğru olacaktır. Böylelikle Braidotti'nin Spinoza'da monist evren ile neyi yakaladığı veya neyi yakalamaya çalıştığı daha doğru bir biçimde açıklanabilir.

2.1. MONİST EVREN, TANRI VEYA DOĞA

Etika, monist evren düşüncesinin üretildiği ve geliştirildiği “Tanrı” bölümüyle başlar “ve toplam beş bölüm boyunca, ontolojik, teolojik, antropolojik ve etik bir takım tezleri, aksiyomlardan sonuçlara hareket ederek, matematiksel olarak kanıtlayarak ilerler.”¹¹¹ *Etika*'nın hem monist evren kapsamında gelişimini anlamak hem de genel mahiyetindeki derin stratejiyi kavramak için, Spinozacılığa anlamını veren şu büyük meşhur ontolojik tez önemlidir: Sonsuz sıfatı olan tek bir tözün varlığı ve bütün yaratılanların yalnızca bu sıfatların kipleri¹¹² (veya biçimleri)¹¹³ veya bu tözün değişkeleri olmaları. Elbette ki buradaki sonsuz sıfatı olan töz, yani *Deus sive Natura*¹¹⁴, Tanrıdır. Lakin, Spinoza bir Yahudi cemaati mensubu olsa da, bu Tanrının semavi dinlerdeki Yaratıcı ile bir benzerliği yoktur. Ahlâki, aşkın ve yaratıcı bir Tanrı figürü yerine, panteizm ve ateizmin ufkunda “üretilmiş” bir varlık vardır karşımızda. Nihayetinde bu tasarım bize farkın cisimleştirdiği içkinliği sunacaktır ve Braidotti en başından beri, tıpkı Deleuze ve Guattari gibi aynı zamanda bu içkinlik sahasının peşindedir.

¹¹⁰ Philip Goodchild, **Deleuze & Guattari**, çev. Rahmi Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 63.

¹¹¹ Oğuz Karayemiş, **Spinoza'da Ortaklığın İnşası: Spinoza'nın Politika Felsefesinde Duygu/Akıl Gerilimi**, İzmir, 2013, Anafor Yayınları, (Spinoza'da Ortaklığın İnşası), s. 8.

¹¹² Türkçeye tavrı olarak da çevrilen “modus” sözcüğünü, tüm metin boyunca kip olarak kullanmayı tercih ettim.

¹¹³ Spinoza, **Etika**, çev: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011, (Etika), s. 63.

¹¹⁴ “Deus sive Natura”nın yerleşik Türkçe çevirisi semavi dinlerindeki Tanrı'ya ve onun kudretine bir gönderim yaptığı için kavramın Latince aslı tercih edildi.

Evrendeki her bir varlık, yani tekil kip, kendini sonsuz sıfat içinde ifade eden bu Tanrının tekil ifadeleridir. Bir tekil kip, örneğin bir insan, hem kendi tekil varoluşunu, hem Tanrının bir sıfatını, hem de bizzat Tanrının kendisini ifade eder. Dolayısıyla Spinoza, evreni, tek tözün, yani Tanrının kendini sonsuz sıfatları –özleri– boyunca sonsuz tekil varlıkta sonsuz biçimde ifade etmesi olarak kavrar. Hatta öyle ki, her şey Tanrıdan, zorunlulukla çıkar: “Tanrısal doğanın zorunluluğundan sonsuz şekilde, sonsuz sayıda varlık –yani aklın sonsuz ufkuna dâhil olabilen her varlık– çıkmalıdır.”¹¹⁵ Bu önermenin sonucuna göre, “Tanrı sonsuz aklın ufkuna dâhil olabilen her varlığın etkin nedenidir.”¹¹⁶ Nihayetinde, her şey Tanrının özünden dolaydır ve bu öz tarafından belirlenir. Artık bu noktada o meşhur problemin Spinoza tarafından çözümüyle karşılaşırız: Bu evrende özgür iradeye ve “belirlenimsizliğe” yer yoktur: “Özgür irade ‘yanılsaması’, insanın bilinci yerinde olsa bile, kendini öyle veya böyle davranmaya iten nedenleri bilmediğinde oluşan bir yanılsamadır, gerçek nedenlerin bilgisinin eksikliğidir.”¹¹⁷

Bu haliyle Tanrı, “karmaşılaştırıcı” bir Doğa gibidir.¹¹⁸ Bu Doğa, Tanrıyı açıklamanın ve içermenin ötesinde, aynı zamanda Tanrıyı kuşatır ve açındırır. Tanrı her şeyi “karmaşılaştırır” ama karmaşıktırdığı her şey de onu açıklar ve kuşatır. “Doğa her bir şey tarafından açıklanıp içerimlendiği gibi, aynı anda her şeyi kapsar, her şeyi içerir. Sıfatlar tözü kuşatır ve açıklarlar ama töz de bütün sıfatları kapsar. Kipler bağlı oldukları sıfatı kuşatır ve açıklarlar, ama sıfat da kendisine denk gelen kip özlerinin hepsini içerir.”¹¹⁹

Spinoza’nın Tanrı veya Doğa üzerinden kurduğu bu monist evrende, tekil düşünceler de Tanrının doğasını ifade eden kiplere dönüşürler. Bilgi bu doğrultuda bir ifade türüne dönüşmektedir. Çünkü, “şeylerin bilgisinin Tanrının bilgisiyle ilişkisi, şeylerin kendilerinde Tanrıyla olan ilişkisiyle aynıdır.”¹²⁰ Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*’de bu ilişki hakkında şöyle yazar: “Hiçbir şey, Tanrı olmaksızın varolamayacağına ve kavranamayacağına göre, doğanın tüm varlıklarının, kendi özleri

¹¹⁵ Spinoza, *Etika*, s. 79.

¹¹⁶ Spinoza, *Etika*, s. 79.

¹¹⁷ Spinoza, *Etika*, s. 333.

¹¹⁸ Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, İstanbul, 2013, Norgunk Yayınları, (İfade Problemi), s. 19.

¹¹⁹ Deleuze, *İfade Problemi*, s. 19.

¹²⁰ Deleuze, *İfade Problemi*, s. 17.

ve yetkinlikleri oranında Tanrı kavramını kuşattıkları ve ifade ettikleri kesindir; dolayısıyla, doğada ne kadar çok şeyi bilirsek, eriştiğimiz Tanrı bilgisinin o oranda büyük ve yetkin olacağı da kesindir.”¹²¹ Haliyle, Tanrı veya Doğa fikri kendini, bütün fikirlerimizde kaynak ve neden olarak ifade eder; öyle ki, fikirlerin toplamı doğanın düzenini yeniden üretir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, Tanrı sonsuz sıfatları olan sonsuz bir varlıktır. Monist evrenin tüm meşruiyetini teşkil eden bu töz, doğası gereği sonsuz ve bölünmezdir. Sonsuz sıfata sahip olan Tanrı, en mükemmel ve en gerçek varlığı ifade eder. Tanrı, tözsel bir varlık olarak, mükemmelliğini kendinden alır; varoluşu kendinden kaynaklanır, dolayısıyla töz kendi özünden başka bir şey değildir. Eksikliği veya kusuru içermeyen Tanrı, sonsuz olduğuna göre mutlak olumlamadır; çünkü onu ne içsel ne de dışsal anlamda sınırlandırabilecek veya belirleyebilecek hiçbir şey yoktur.

Spinoza’nın monist evreninde Tanrı’nın mahiyetinin daha iyi anlaşılmasında önemli mefhumlardan biri de kiptir. Daha birinci bölümde karşımıza çıkan bu kavram, hem varolmak hem de kavranabilmek için töze ihtiyaç duyar. Tanrısal doğanın zorunluluğundan sonsuz şekilde ve sonsuz sayıda varlık çıktığına göre, sonsuz sayıda da kip vardır. Ancak bu durum her bir kipi sonsuz olduğu anlamına gelmez. Çünkü kipler, belirli anlamda sonlu varlıklardır, yani Spinoza’nın ifadesiyle tekil varlıklardır. Kipler aynı zamanda belirli bir amaca göre hizmet etmezler, çünkü Tanrı doğanın genel düzeniyle uyuşan şeyleri ortaya çıkarmaktadır. Bu yüzden doğa sonsuz çeşitliliği içerir. Eğer Tanrı amaca göre hareket etseydi, o zaman kendisinde, yani doğada bir eksikliği içermesi gerekirdi. Ama bu nihayetinde mümkün değildir; çünkü Tanrı son neden veya sonda ortaya çıkan kendindeki eksiği tamamlayan bir şey olmanın çok ötesindedir. Dolayısıyla bu noktada şunu söyleyebiliriz: Spinoza’nın teolojik bir ontolojisi yoktur.

Peki doğanın bir amacı varmış gibi kabul edilmesinin sebebi nedir? Doğanın amacı varmış gibi düşünülmesinin sebebi, insanların doğayı veya Tanrı’yı insan biçimli (antropomorfik) bir şekilde görmeleridir. Ve aynı zamanda doğanın kendileri için yaratıldığını düşünmeleridir. Böylece insanlar, doğanın belirli bir amaca göre

¹²¹ Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, çev. Celal Balı Akal ve Reyda Ergün, İstanbul, 2010, Dost Yayınları, s. 97-98.

hareket ettiği yanılığısına kapılırlar. Spinoza için Tanrı sadece ama sadece kendi doğasının zorunluluğuyla hareket eder. Bu yüzden insani değlerlerin ve beklentilerin doğanın düzeniyle hiçbir ilgisi yoktur. Son neden yanılısaması, Spinoza'ya göre, acıları ve kötölükleri aslında Tanrı'nın cezalandırması olarak görmelerinden kaynaklanır. Ayrıca, son nedenler öğretisinin bu denli doğayı altüst etmesi, ilk olan şeyin (Tanrı'nın) son aşamaya konması, bu durumda en mükemmel olanın en noksan varlığa dönüşmesine neden olur. Bu noktada unutulmaması gereken bir şey daha vardır: Ortada bir yaratım yoktur, çünkü Tanrı var olanlardan ayrı değildir.

Her ne kadar buraya kadar, Spinoza'nın Tanrı üzerinden kurduğu monist evrene, yani ontolojisine kısa, öz ve hızlı bir giriş yapılmaya çalışılsa da *Etika*'daki ontolojinin mahiyetinin ve aynı şekilde "iyinin ve kötünün ötesindeki" etiğin ve duygular siyasetinin anlaşılması için, şu üç mefhum üzerinde özel olarak durulması gerekir: töz, sıfat ve kip. Bu üç temel mefhum nihayetinde Spinoza'nın ontolojisine bir girişı tesis eder. Ayrıca bu mefhumlar, Spinoza'da varlığın tek anlamlılığı meselesini de bir çözüme kavuşturur. Bilindiği üzere, her şey Tanrıdan zorunlulukla çıkıyorsa ve her şeyin etkin nedeni Tanrı ise, ontolojik açıdan tek anlamlılıkla karşı karşıyayız. Elbette bu durum tüm olumsuz tınılarına karşı, Spinoza'nın içkinlik projesi için apayrı bir derin stratejiyi içerir. Çünkü aşkınlık meşruiyetini, varlığı parçalara bölmesinden alır ve hiyerarşı için en az iki varlıksal veya akılsal düzeye (Tanrı, insan, dünya vs.) ihtiyaç duyar. Bu yüzden Spinoza için varlığın tek anlamlılığı içkinlik ontolojisinin ilk şartıdır. Ayrıca bu noktada, ilerisine ışık tutacak bir parantez açılabilir: Varlığın tek anlamlılığı tüm varlıkların eşitliğini savunarak Yahudi-Hristiyan Tanrı geleneğini tehdit eder. Braidotti bu cüretkârlıktan kendi projesinde faydalanır. Braidotti ve Spinoza arasındaki ilişkinin ilk aşaması burada örölür: Spinoza'nın eşitlikçi monist evreni ile Braidotti'nin *zoe*-merkezci eşitlikçi evreni arasında bir ilişki vardır.

Töz, sıfat ve kip kavramları bize, yani "ahir zamanlarda" felsefe yapmaya çalışan bizlere her ne kadar uzak kavramlarmış gibi gözükse de, Spinoza'nın döneminde bu mefhumlar felsefenin olağan kavramlarıdır.

"Sıfatlar tözün özü ya da özellikleri, kiplerse sıfatların gerçeklikteki somut görünüşleridir. Zihinsel tözün sıfatlarından biri düşünmesidir, kipiye belirli bir düşüncedir. Fiziksel tözün bir sıfatı da yer kaplamasıdır. Bedenim onun kiplerinden biridir. Tanrı'nın sıfatları her şeyi bilir,

her şeye kadirdir; ama Tanrı'nın kipi yoktur. Kiple töz ve özellikle Tanrı'nın ilahi tözü arasındaki ilişki, ya bir yaratım ya da bir sudûr ilişkisidir."¹²²

Spinoza'nın Tanrısal tözüyle kipler arasındaki ilişki daha çok bir sudûr ilişkisi gibidir ilk etapta. Lakin sudûr da en nihayetinde bir aşkınlık felsefesini işler kılmaktadır. Çünkü yaratılan ile yaratıcı arasında hâlâ ontolojik bir fark vardır. Üstelik yaratıcı yarattığına göre imtiyazlı olmaya devam eder. İşte bu noktada, devreye sudûrun içerdiği aşkınlığı sonlandırmak için "ifade" kavramı girer. Spinoza, farkın cisimleştirdiği içkinliği, ifade kavramı aracılığıyla tesis eder.

Bu noktada ifade kavramının Spinoza'nın düşüncesindeki önemine geçmeden önce yaratım ve sudûr kavramlarının bir açıklığa kavuşturulması gerekir. Çünkü ifade kavramının Descartesçilik karşısında güçlükleri aşmada başarılı olmasının temel sebeplerinden biri yaratım ve sudûrun içkinliği ters yüz etmeye yönelik bir mahiyete sahip olmasıdır. Bu anlamda yaratım ve sudûr kavramlarının Spinoza'nın ontolojisini ele almak için neden yetersiz olduklarını göstermek gerekir.

Yaratım ve sudûr kavramlarının varlık ilişkisini aşkınlığa göndermesi şaşırtıcı değildir. Ontolojiyi ister istemez aşkınlığa teslim eden bir ilahi kıskaç vardır ortada. Öte taraftan, aşkınlık olmadan Tanrı'ya nasıl önem atfedilebilir? Tanrı'nın buradaki yaşamın ötesinde olması kadar doğal bir şey yoktur. Tanrı ancak bu yaşamın ötesindeyse ona sadakat duyulur. Platon'un İdealar dünyasının bu dünyanın ötesinde olması gibi, Yahudi-Hıristiyan gelenekte de Tanrı, tüm ihtişamını bu yaşamın ötesinde olmaktan alır. Tüm bunlar hesaba katıldığında, Spinoza için şu söylenebilir: "Spinoza bir sapkındır fakat onun sapkınlığı panteizminde değil aşkınlığı yadsımasında ve bir içkinlik ontolojisi kurmasında yatar. Filozofların İsa'sı bu yüzden çarmıha gerilmiştir."¹²³

Peki Spinoza için içkinlik ontolojisi nedir? Onun ilk şartı varlığın tek anlamlılığıdır: "İfade edici içkinliğe tek anlamlılığın eksiksiz bir kavranışı ve tek anlamlı Varlığın bütüncül bir olumlanması eşlik etmediği takdirde ifade edici içkinlik ayakta kalamaz."¹²⁴ Spinozacı varlığın tözü bir ve bölünmezdir. Ortada ne katman, ne ayırım, ne de varlığı damgalayan bölümler vardır. Varlığı ister istemez aşkınlığa

¹²² Todd May, **Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?**, çev. Sercan Çalıcı, Kolektif Yayınları, İstanbul, 2017, s. 57.

¹²³ May, **Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir**, s. 54.

¹²⁴ Deleuze, **İfade Problemi**, s. 178.

sabitleyen tüm ayrımlar ontolojiden çıkartılır. Ne olursa olsun, varlık her konuşulduğunda, aynı şeyi ifade eder. “Tek anlamlılık olmazsa aşkınlık her ontolojinin kuruluşunu kaçınılmaz bir şekilde zapt edecektir.”¹²⁵

Yaratımın aksine sudûrun “ifade” kavramıyla bir benzerlik ilişkisi vardır. Çünkü onlar kendi içlerinde kaldıkları hâlde üretirler. Yaratımın ürünü olanlar yaratıcıyla aynı doğadan olduğu için sudûr ve ifade, tözü tek bir tür olarak kavrar. İki kavram arasındaki benzerlik bu noktada sona erer çünkü sudûrda yaratılmış olanlar, yaratıcıdan farklıdır. Ayrıca yaratan, yaratılanlardan üstündür. Böylelikle sudûr, bize aşkınlık aracılığıyla ontolojinin zapt edilişinin bir diğer örneğini sunar. Bu noktada, tekil bir töze, yani Tanrı’ya başvurulabilir. Tanrı tek-anlamlıdır. Onun tözünde herhangi bir ayrıma yer yoktur. Tanrı’nın kendi kendisinden fışkırdığı veya taşıdığı ve yine de tüm bunlara rağmen tek-anlamlı kaldığı düşünülebilir. Bu ise bir öncesinde de söylenildiği gibi belirli bir anlamda ifadeciliğe tekabül eder. Oysa sudûr kavramının hem felsefe hem de dinin tarihsel sahnesinde böylesine bir mevcudiyeti yoktur. Örneğin Ortaçağda sudûrun içkinlik düzeyinde dâhil olduğu bir senaryoya rastlayamayız. Sudûr her zaman, Tanrı’nın aşkınlığını muhafaza etmek amacıyla töze ikili bir ayrım getirir: Tanrı, kendisinden çıkan (veya fışkıran) her şeyden üstündür, çünkü onlardan farklıdır. Yaratılan, her ne kadar Tanrı’ya yaklaşırsa yaklaşınsın, aralarında her zaman belirli bir ontolojik fark, dolayısıyla bir mesafe olacaktır. Bu mesafeye müsaade eden şey aşkınlıktan başka bir şey değildir.

Dolayısıyla içkinlik ontolojisi ancak varlığın tek anlamlılığı ile oluşturulabilir. Varlığın tek-anlamlılığı ise tüm varlıkların eşitliğini savunarak semavi dinlerin geleneğini tehdit eder. Bu da şu anlama gelir: “Artık buyruklarını takip etmek veya kendi yaşamlarımızı onun tözüne benzetmeye çalışmak zorunda olduğumuz aşkın Tanrı yoksa, inancımız veya davranışımız üzerinde hak talep edebilen aşkın Öteki artık mevcut değilse, kapılar bir fark ontolojisine açıktır.”¹²⁶ O halde Spinoza’nın Tanrı’sıyla her ne şekilde ilişki kurarsak kuralım, bu ilişki asla, *itaat etme*, *benzeşme* veya *buyruklarını izleme* tarzında bir ilişkiye dönüşmez. Lakin bu kavramlar bize farka açılan kapıyı göstermezler. Daha çok, eylemlerimizin, düşüncelerimizin ve kanaatlerimizin dönüşmek zorunda olduğu bir özdeşliğe işaret eder.

¹²⁵ May, Deleuze: *Bir Birey Nasıl Yaşayabilir*, s. 55.

¹²⁶ May, Deleuze: *Bir Birey Nasıl Yaşayabilir*, s. 56.

Doğal olarak, varlığın tek-anlamlılığı kendi felsefi sorununu da beraberinde getirir. Eğer her şey birse ve haliyle varlık düzeyleri arasında hiçbir fark yoksa, bize varlığın kendisini sunan töz, sıfat ve kip arasındaki ayrımları nasıl düşünmeliyiz? Eğer varlık tek-anlamıysa, “bir sıfatla o sıfatın ait olduğu töz arasındaki ve kiple kiplin başkalaştırdığı sıfat arasındaki farkı gösteren nedir?”¹²⁷

Spinoza’nın monist evren tasarımıdaki bu çıkmaz, aşkınlığın reddini mümkün kılan farkı bir soruna dönüştürme potansiyeline sahiptir. Eğer varlık türleri arasında belirlenebilecek bir düzey, bir katman veya türe dayanan bir fark yoksa, bu durum bizi gerisin geriye özdeşliğe geri hapseder. Oysa Deleuze ve Guattari de, Braidotti de, Spinozacı ontolojinin sahip olduğu içkinlik düzlemine ve onu mümkün kılan içsel ayrımların, yani farkın peşindedir.

Bu meseleyi çözüme kavuşturacak olan, aşkınlığa bir geri dönüşü engelleyen ve sıfatlarla kiplerin hem kendi içlerinde hem de kendi aralarındaki farkları mümkün kılan “ifade” kavramıdır. *Etika*’nın daha birinci bölümünde karşımıza çıkan bu kavram¹²⁸, Spinozacı monist evrenin çağdaş siyasal monizme temel sağlamasını mümkün kılar. Yukarıda da değinildiği gibi ifade kavramının sadece ontolojik değil aynı zamanda bilgi kuramı açısından da bir kapsamı vardır. Spinoza bilgiyi, şeyin dışında kalacak bir işlem olarak değil de bir düşünüm veya şeyin zihindeki ifadesi olarak ele aldığında, ifadenin tüm felsefeye sirayet ettiği anlaşılır. Bu yüzden ifade, Spinoza’nın kavram setinde neredeyse her defasında kullanılan bir kavram haline gelir. Ve ifade sözcüğünün aynı zamanda eş anlamlıları da vardır. Spinoza her ne kadar Kısa İnceleme’nin Hollandaca metinlerinde *uytdrukken* ve *uytbeelden*’i (ifade etmek) kullansa da, *vertoon*’i (hem açığa vurmak hem de kanıtlamak) kullanmayı tercih eder.¹²⁹ Bu şu anlama gelir: “Düşünen şey kendini, bir nesne sonsuzluğuna denk gelen bir fikir sonsuzluğunda *ifade eder*; ama bir cismin veya bedenin fikri de Tanrıyı dolaysızca *açığa vurur*; ve sıfatlar yine kendileriyle *açığa vururlar*.”¹³⁰

İfade mefhumu, sıfatlarla kiplerin hem kendi içlerindeki farklara hem de kendileri arasındaki farkları mümkün kılar. Lakin bu noktada devreye -yine- insanın

¹²⁷ May, *Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir*, s. 56.

¹²⁸ “Tanrı derken, mutlak olarak sonsuz varlığı, yani her biri ezeli-ebedi ve sınırsız özünü *ifade eden* sonsuz sayıda sıfatlardan ibaret tözü kastediyorum.” (Bkz. Spinoza, *Etika*, s. 33)

¹²⁹ Deleuze, *İfade Problemi*, s. 18.

¹³⁰ Deleuze, *İfade Problemi*, s. 18.

sınırlı doğası girer. Töz (Tanrı) kendisini sıfatlarda ifade etmesine eder, ama insan bilinci için erişilebilir iki sıfat vardır yalnızca: düşünce ve yer kaplama.

“Sıfatlar kendi özleriyle tözü niteleyen ‘dinamik ve etkin biçimlerdir.’ Tözün etkin ifadeleridir. Eğer töz (ya da Spinoza’nın belirttiği üzere ‘Tanrı ya da Doğa’) ifade ediciyse, sıfatlarda ifade eder kendisini. Sıfatlar tözden sudür eden şeyler değil, kendisini ifade eden tözdür. ‘Sıfat ne yapar, neyi ifade eder? Her sıfat sonsuz bir özü, yani sınırsız bir niteliği niteler.’ Düşünce sınırsız bir niteliktir. Yer kaplama sınırsız bir niteliktir. Spinoza’ya göre sonsuz sayıda sınırsız nitelik vardır, ancak insan yalnızca bu ikisini bilebilir. Her sınırsız nitelik, sıfatlar aracılığıyla ifade edilen tözün sonsuz özüdür. Sıfatlar bir özü niteler ya da ifade eder. Töz, kendisini sıfatları aracılığıyla ifade eder.”¹³¹

Anlaşılabacağı üzere, Spinoza’nın tesis ettiği bu içkinlik ontolojisi aynı zamanda Descartes’ın “ruh/beden düalizmi”ne, yani Kartezyen soruna bir çözüm getirir. Lakin bu çözümün detaylarına geçmeden önce, ifade kavramının üzerinde biraz daha durmak, Braidotti’nin insan sonrası projesinin Spinozacı mahiyetini anlamak için elzemdir. Çünkü Braidotti, kendi zoe-merkezci evreninde, Spinoza’nın monist evreni ile bir temas kursa da, ve tıpkı onun gibi varlıklar arası bir ilişki tesis etse de, aynı zamanda fark üzerinden kurulan bir ortaklığın peşindedir. İfade mefhumu bu doğrultuda, bize bu ilişkinin imkanını verir.

Bu ilişki nezdinde, ifade mefhumunun mahiyetini anlamak ve farkın hangi tarzda vuku bulduğunu kavrayabilmek için de töz, sıfat ve kip gibi anahtarların varlığına ihtiyaç vardır. Spinoza’nın tözünü, her ne kadar Tanrı veya Doğa gibi, bir şey, bir nesne gibi düşünmeye kendimizi teslim etsek de, tözün anlaşılabilmesi için bu “iyi niyetli” çabadan uzak durmak gerekir. Spinoza’da Töz, aldığı tüm adların zihinde yarattığı imgelerin ötesinde daha çok bir ifade sürecine benzer. Sıfatlar ise, benzer şekilde kendilerini kiplerde ifade ederler. Kipler ise yukarıda da ifade ettiğimiz şekilde, sıfatların gerçeklikteki somut görünüşleridir. Sıfatlarla kipler arasındaki fark şudur: Kipler yalnızca ifade ettikleri sıfatlar aracılığıyla kavranabilir; oysa sıfatlar kavranabilmek için belirli bir kipe ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla sıfatlar, özünü kurdukları Tanrı’ya ve özü itibarıyla onları gerektiren kiplere ve diğer şeylere özgü biçimlerdir. Kipler yalnızca bu biçimler altında kavranabilirken, Tanrı ise onlara dönüşebilir. İnsan ise, düşünce ve yer kaplamanın bir ifadesidir. İnsan bu sıfatlar aracılığıyla tekil varlığını açığa vurur, başka deyişle Tanrının ebedi özünü kuşatır. Diğer yandan Tanrı insana muhtaç değildir. Düşünme veya yer kaplama sıfatının

¹³¹ May, Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir, s. 57.

varlığı insana ihtiyaç duymaz. Onlar bir şekilde tözün özünü, yani Tanrıyı, ifade etmeye, hatta açıklamaya ve kuşatmaya devam ederler. Bu noktada, ifade kavramının daha iyi anlaşılması için, Todd May'in ifade ve origami arasında kurduğu ilişkiye başvurulabilir:

“Biraz basit olsa da konuyu kavramak için kullanışlı bir ifade analojisi mevcuttur. Japon origami sanatı kağıdın farklı ve ayırt edilebilir figürler oluşturacak şekilde katlanmasına dayanır: Kuğular, kaplumbağalar, insanlar, ağaçlar. Origamide kağıt kesilmez. Dışsal hiçbir ögenin müdahalesine izin verilmez. Her şey tekil kağıt parçasının bir ifadesi olarak gerçekleşir. Kağıt yeni düzenlemeler oluşturacak şekilde katlanan ve açılan biricik şeydir. Bu düzenlemeler de origaminin tözü olan kağıdın kipleri olurlar. Kağıdın yer kaplaması onun sıfatı olur. Eğer kadın varlığının kendi kendini katlayıp açtığını hayal edebilirsek, ifade kavramına daha da yaklaştığımız oluruz. Dahası, eğer tözün zamansal karakterini kavrayacaksak, her figürü tamamlanmış bir ürün olarak değil de bir sürecin parçası olarak görmemiz gerekir.”¹³²

May, bu noktada, ifade kavramının mahiyetinin daha iyi anlaşılması için, Deleuze'un ifade kavramını ele alırken, Ortaçağa özgü “açıklama, dâhil oluş ve kuşatma” kavramlarına başvurduğunu hatırlatır: “Açıklamak açıklamaktır, dâhil etmekse içermektir. [...] İfade, bir yanıyla açıklamadır; kendisini ifade edenin, Çok içinde kendini açığa vuran ‘Bir’in açılmasıdır. [...] Diğer taraftan onun çok katlı ifadesi Birliği içerir. Bir, onu ifade edene dâhildir, onu açımlayana kazınmıştır; onu açığa vuran her şeye içkindir.”¹³³

Bu haliyle, kıvrılma, açılma, yeniden kıvrılma; tıpkı May'in verdiği örnekteki origami gibidir. Töz, içkin olmayı sürdürdüğü sıfat ve kipleri içinde kendisine kıvrır, açar ve yeniden kıvrır. Töz tüm bu süreç içerisinde, yani kendini kıvrıp açarken mütemadiyen bu kıvrımların içinde kalandır. Varlık tek-anlamlıdır: Ne katmanlar ve düzeyler arasında, ne de varlık türleri arasında hiçbir ayırım yoktur. Burada aşkınlığa ait hiçbir şey yoktur sadece içkinlik vardır.

Peki, farkın kendisi, ifade aracılığıyla nasıl kurulur? Kuşatma kavramı, May'in deyişiyle, fark söz konusu olduğunda resmi tamamlayan kavrama dönüşür. Kuşatma kendisini açımlayan “Bir”in varlığını muhafaza eder: “Damascius –içinde Çokluğun ‘Bir’de bir araya geldiği, yoğunlaştığı ve içerildiği ancak öte yandan ‘Bir’in de kendisini ‘Çok’ta açımлады- Varlığın bu yönüne ilişkin betimlemeyi ayrıntılı bir

¹³² May, Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir, ss. 58-59.

¹³³ May, Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir, ss. 59-60.

şekilde geliştirir. [...] Tanrı'nın kuşattığı her şey onun açısından mevcuttur.”¹³⁴ Bu noktada şunu söyleyebiliriz: “Bir”, sanılanın aksine “Çok”un içinde yok olup gitmez, kendisini “Çok”un içinde ifade eder. Dolayısıyla, “Bir”, “Çok”un, “Çok” da “Bir”in içindedir. Deleuze’ün *Fark ve Tekrar*’da vurguladığı gibi: “Varlık kullanıldığı her şey için tek ve aynı anlamda kullanılır, ancak kendisi için kullanıldığı şeylerden farklılaşır: Varlık farkın kendisi için kullanılır.”¹³⁵

Spinoza’nın ontolojisi bize tam anlamıyla gelişmiş bir içkinlik düşüncesi verir. Yukarıda bahsedilen tüm kavramlar, bu içkinlik düşüncesini geliştirmek üzere çalışır: Varlığın tek-anlamlılığı (monizm), içkinlik ve ifade. İşte bu kavramlar, Deleuze’un ifadesini kullanırsak, Spinoza’yı filozofların İsa’sı yapan araçlardır. Artık kendimizi aşkın bir varlığın hükmüne bırakmamız gerekmez. Benzeşim, taklit veya itaat etme, bunların hiçbiri geçerli değildir artık –ki tüm bunlar, insan varlığı için artık uygun bir yaşama kipi değildir. Artık yeryüzünden ve yeryüzündeki yaşamdan daha üstün ve yargılayıcı bir öteki yoktur. Yalnızca bir varlık vardır; bu varlık kendisini açığa vurduğu bütün biçimlerde mevcuttur. Bu formlar onu açılar ve içerirler; o da bu formları kuşatır. İşte bu monist evrenin müjdesinden başka bir şey değildir.

İfade kavramı farkı mümkün kılmasının ötesinde, aynı zamanda Spinoza’nın Decartes karşıtlığını anlamak için de bize bir alan sunar. Öncesinde de dile getirildiği gibi, insan, kendi sınırlı varlığından dolayı, Tanrının sıfatlarından yalnızca ikisini, düşünce ve uzam sıfatını bilir. Çünkü tekil bir kip olarak insan, sadece düşünce ve uzam sıfatları altında var olur ve Tanrıyı yalnızca, kendi varlığı dâhilinde düşünce ve uzam sıfatları içinde ifade eder.

Hatırlanacağı üzere, Descartes, ontolojisinde düşünce ile uzam olarak iki töz ayırt eder ve bu da, antropolojisinde, insanın iki ayrı tözsel gerçeklik olarak, düşünen ruh (*res cogitans*) ve yer kaplayan (*res ekstensa*) olarak ayrılmasına yol açar. Descartes bu ayrımın doğurduğu sonuçları hem dinsel hem de felsefi açıdan talihli bulur. Bilhassa da kendisine göre zihni bozulabilir olan bedenden bu denli ayırması, ruhun ölümsüzlüğüne dair olabilecek en iyi savunuyu ortaya çıkarır. Diğer taraftan Spinoza’ya göre bu ayrım, ruh ile beden arasındaki ilişki başta olmak üzere bir dizi probleme sebep olur. Hatta Spinoza, Descartes’ın ruh ile beden arasındaki ilişki sorunu

¹³⁴ May, *Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir*, s. 60.

¹³⁵ May, *Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir*, s. 60.

için geliştirdiği fizyolojik cevabın¹³⁶, problemi çözmek için sadece yetersiz değil, gülünç de bulur. Bu gülünçlüğe yol açan da Descartes'ın aşkınlığa duyduğu sadakattan başka bir şey değildir.

Descartes ve hatta tüm Platoncu gelenek, aşkınlığa iki sadakat üzerinden iştirak eder. İlk sadakat, en az iki ontolojik tözün varlığını kabul etmekle başlar. Bu sadakat, aynı zamanda bu tözlerden birinin diğerine üstünlüğünü gerektirir. Söz konusu bu sadakatin sonucunda, İdealar, Tanrılar ve insan öznesi, arkalarında bıraktıkları, daha doğrusu aştıkları dünyanın tamamen üstüne yerleşir.

İdealar, dünyada bulunan yozlaşmış kopyaların gerçek doğasını mümkün kılarken, Tanrı ise her şeye kadirdir; her şeyi bilir ve mutlak iyidir. Peki insan öznesinin akıbeti nedir? Tanrısal kudretin hükmünde, dünyanın bir parçası olmanın çok ötesinde, hatta dünyanın ve içindeki her şeyin üstünde, ayrıcalıklı bir konumu işgal etmekle meşguldür. Bir anlamda kendi yüksek anlatısını sergilemektedir.

Her senaryoda, kurucu güce –ister İdealar, ister Tanrı, ister İnsan olsun– kurduğu şeyden çok daha büyük bir değer atfedilir. Bu yüzden üstün güç, bu dünyanın eksikliğini dışsal bir içermeyle kapatan bir kuvvete sahiptir. Haliyle, aşkın güç, aşılın dünyayı zayıflığından kurtararak onu geliştirir. Aksi takdirde neden böylesine bir özneye her şeyi aşan bir önem atfedilsin? İdeaları araştırmanın veya Tanrı'nın peşinden gitmenin ödev haline gelmesi ve insan öznesinin sonlu varlık formları arasında en üstte yer almasının sebebi bundan başka bir şey değildir.¹³⁷

Descartes'ın aşkınlık karşısında sergilediği ikinci sadakat ise, aslında birincisinin sonucudur: İki tözden biri, diğerine nazaran daha ayrıcalıklı hatta ulvi bir imtiyaza sahiptir. Bu noktada iki töz arasındaki etkileşimin bu tözlerden birine güç veya değer bakımından imtiyaz tanımalarının mantıksal bir zorunluluk olduğunu söylemek kolay değildir. Tözlerin eşit olduğu bir aşkınlık tasavvur edilebilir hatta iddia edilebilir. Ama en başından beri, aşkınlığın içeriği, bu dünyayı aşan bir gerçekliğe tekabül eder. Amaç daima mevcut dünyanın veya evrenin ötesine geçmektir.

¹³⁶ Descartes ruh ve bedeni iki ayrı töz olarak ayırdığında ortaya ruhun beden üzerinde nasıl hakimiyet sağladığı sorunu çıkar. Bunun üzerine Descartes, beyindeki küçük bir bezin (epifiz) ruhun beden üzerinde hakimiyetini sağladığını belirtir. Ruh bu bez aracılığıyla bedeni adeta bir makine gibi yürütmektedir. Bu bağlantı kaybolduğu takdirde, ruh ile beden arasındaki bağlantı da kaybolur ve beden bir anlamda “kullanıcısını” yitirmiş olur. Descartes'e göre, ne beyin ne de kalp bu bağlantıyı sağlama kudretine sahip değildir.

¹³⁷ May, **Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir**, s. 49.

Dolayısıyla, Platoncu bir ifadeyle şu söylenebilir: Aşkınığa sadakat için, temaşa edilen varlığın diğer tüm varlıklardan üstün olması gerekir.

Aşkınığa, iki tür töze ve onlardan birinin imtiyazlı kılınmasına duyulan bu sadakat, bizi bütün aşkınlık felsefelerinin yüzleşmek zorunda olduğu bir soruya götürür. İki töz arasındaki etkileşim nasıl meydana gelir? Eğer farklı türde iki töz mevcutsa aralarındaki bağlantının araçları nelerdir?

İşte Descartes'ın bu soruya verdiği yanıt, Spinoza için gülünç bir çıkmazı ifade eder. Descartes'ın yanıtı, zihinle bedenın kozalaksı bez yoluyla etkileşime girdikleri şeklindedir. Oysa kozalaksı bez bir yanıt değil, sadece bir mevkidir. Bize etkileşimin nerede gerçekleştiğini söyler. Bizimse onun nasıl meydana geldiğini bilmemiz gerekir.

Spinoza'ya göre, Descartes'ın düşüncesinin aksine, zihin ve beden arasındaki ilişkiyi tarif etmek için ne bir konuma ne de hegemonik bir ilişkiye ihtiyaç vardır. *Etika*'ya göre ruhtaki eylem zorunlu olarak bedende de eylemdir ve bedendeki duygu zorunlu olarak ruhta da duygudur. Ortada birinin diğerine üstünlüğünü meşrulaştıracak aşkın, dolayısıyla hegemonik bir ilişki yoktur. Aralarındaki ilişki aksine eşitlik içerir.

Etika'da veya genel olarak Spinoza'nın düşüncesinde bizi etik ve politik güzergaha bağlayan temel argümanlar ontolojik müdahalelerden ortaya çıkan antropolojik sonuçlar olmuştur. Spinoza'nın Kartezyen soruna dair çözümü de (düşünce ve uzamı, bir ve aynı tek tözün, iki farklı ifadesi olarak yeniden birleştirmek) ilk adımda salt ontolojik düzeyde olmasına rağmen bu müdahaleden aynı zamanda bizi etik ve politikaya bağlayan antropolojik bir sonuç ortaya çıkar. Bu antropolojik sonuca göre, insan, zihin ve bedeninin iki ayrı tözsel gerçekliği değil, aksine bir ve aynı tözün, iki ayrı sıfatı —düşünce ve uzam— içinde kendini ifade eden bir ve aynı kipsel tekillik olduğudur.

Spinoza bu sonuçtan hareketle, bedenın duygulanışlarıyla, zihnin duygulanışları arasında hiçbir belirlenim ilişkisinin olmadığını ama bunun iki özerk düzlemde, düşünce ve uzamda, aynı anda gerçekleştiğini söyler.¹³⁸ Örneğin bir insanla veya hayvanla (veya başka bir varlıkla) karşılaştığımızda, bedenimiz ve zihnımız aynı anda bir duygulanım üretecektir. Eğer bu insan veya hayvan sevdiğimiz biriye, ilişkileri bizim ilişkilerimizle birleşecek ve nihayetinde eyleme kudretimizi artıran bir

¹³⁸ “Beden zihnin düşünmesine neden olamaz, aynı şekilde, zihin de bedenın hareket etmesine veya hareketsiz kalmasına veya herhangi başka bir durumuna (eger başka durumlar söz konusuysa) neden olamaz.” (Bkz. Spinoza, *Etika*, s. 16.)

sevinç üretecektir. Ama bu insan veya hayvan sevmediğimiz biriye, ilişkileri bizim ilişkilerimizi sökerek eyleme kudretimizi azaltan bir keder üretecektir. Aynı zamanda tüm bu süreç içerisinde, aynı anda, zihnimizde bu karşılaşmanın bu duyguyla (sevinç veya keder) aynı bir fikri oluşacaktır. Ve nihayetinde fikirlerin düzeni ile bedenlerin (cisimlerin) düzeni asla birbirine karışmayacaktır.

Nihayetinde bu iki düzen, kendi tarzında bir ve aynı tek tözün sonsuz kipsel ifadeleri olduğu sürece birbirlerine aykırı hâle gelmezler.¹³⁹ Bu paralelizm, Spinozacılığın en ayırt edici yanlarından biridir. Spinoza böylece daha ilk elde, “zihnin bedeni yönetmesi” üzerine kurulu baskın Platoncu felsefi gelenekten farklılaşır. Ve Platon ile başlayan, öznelliğin dünyaya aşkınlığını ve Tanrının da hem öznelliğe hem de dünyaya aşkınlığını içeren bu çift yönlü aşkınlığın sonu gelir. Maddi dünyayı tesis eden ve ona biçim veren insan öznesi, artık bu dünyayı aşan bir figür olmanın çok uzağındadır. Spinoza bu müdahalesiyle birlikte Antropos’un, yani insanın bu ayrıcalıklı pozisyonu problematik bir yapıya kavuşur. Öyle ki, Kant’tan Sartre’a kadar felsefe, aşkınlığı alaşağı etmek yerine yavaş yavaş Tanrının bu aşkınlıktaki yerini zapteden insan öznelliğine teslim olurken, Spinoza on yedinci yüzyılda, insan öznesinin dünya ile olan ilişkisini, içkinlik ve yeryüzü (Doğa veya Tanrı) ile bağlantılı olması üzerinden kurar. İnsan, yeryüzündeki yaşamın ötesinde veya uzağında değildir, tam da bu dünyaya içkin olmaklığından ötürü bu yaşama karşı bir sorumluluğu vardır.

Felsefe tarihindeki bu kopuş, izi sürülebileceği gibi, monist evrenin zorunlu bir sonucundan başka bir şey değildir. Braidotti, “İnsan Sonrası”nda monist evren ve paralelizm ilişkisini şu şekilde ifade eder:

“‘Monist evren’, madde, dünya ve insanların içsel ve dışsal karşılık ilkeleri uyarınca yapılandırılmış düalist teşekküller olmadığını öne süren Spinoza’nın temel bir kavramıdır. Burada eleştirinin açık hedefi Descartes’in meşhur zihin-beden ayrımıdır; ancak Spinoza söz konusu olduğunda kavram daha da ileri gitmektedir: Madde tektir, kendini ifade etme arzusuyla harekete geçmektedir ve ontolojik olarak özgürdür.”¹⁴⁰

Sonuç olarak Spinoza, varlığın tek anlamlılığı, içkinlik ve ifade üzerinden monist bir evren yaratmakla kalmaz, aynı zamanda Antropos’un ayrıcalıklı pozisyonunu sorunsallaştıran, teolojik olmaktan uzak, materyalist ve varlıklar arası eşitliğe işaret eden bir öğretiyi geliştirir. Aynı zamanda bu evren, canlı yaşamıyla da

¹³⁹ Spinoza, **Etika**, ss. 171-173.

¹⁴⁰ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 68.

sınırlı değildir. Her bir tekil varlığın kendini ifade ettiği bu gerçeklik, olumlayıcı bir etik ve siyaset üzerinden, toplumsal yaşamı mümkün kılan bir ilişkiselliğe evrilir.

2.2. AHLÂKIN ÖTESİNDE ETİK VE OLUMLAYICI SİYASET

Spinoza “doğa”, “insan doğası” ve “toplum” kavramlarını hiçbir zaman birbirlerinden ayrı felsefi sorular olarak ele almamıştır.¹⁴¹ Her iki alan hem birbirleriyle hem de ontolojiyle iç içedir. Bu yüzden saf ontolojiyle başlayan *Etika*, bir anda bedenin neler yapabileceği üzerine bir pratik incelemeye dönüşür. Spinoza, üçüncü bölüm boyunca, keder, sevinç, nefret, öfke gibi duyguların dehlizlerinde dolaşır. Bu yolculuğun sonunda, bugün yaşamın doğrudan etik ve politik boyutu¹⁴² hâline gelen ‘duygu’nun, “düşünmeye hissetmeyi, hissetmeye düşünmeyi katan”¹⁴³ bir güç olduğunu keşfedeceğimiz bir patikaya açılırız.

Etika, her şeyin ötesinde, öfke, nefret, sevinç, arzu gibi duygular ve beden ile zihnin kendilerine has duygulanma/düşünme tarzlarına dair yoğun bir araştırmayı içerir. Bu araştırmanın amacı ise gayet açıktır: Duygu ve düşüncelerin “etik bir yaşam” için, bir tür “sevinç etiği” olarak yeniden organize edilebilmesi. Bu anlamıyla, Spinozacı felsefe, gerçekten de bir “sevinç etiği” olarak tanımlanabilir.¹⁴⁴

Peki, *Etika* böylesine kapsamlı bir “etik” araştırmayı içeriyorsa, bu araştırmanın içerisinde politika felsefesinin mahiyeti nedir? Politika felsefesinin temel amacı, insanın bu “etik yaşamını” hiçbir biçimde baskı altında kalmadan, kötü duyguların hâkim olmadığı bir toplumda¹⁴⁵ yaşamak için yol göstermektir. Dolayısıyla, *Etika*’daki antropolojik inceleme ve ortaya konulan tanımlar ile, politika felsefesi arasındaki ilişki görülmelidir. *Etika*, daha çok ontolojik argümanlara sahip bir etik kitabı olarak ele alınmışsa da, onda, iki büyük politik incelemeye bir tür giriş sağlayacak ve iki incelemenin politik ufkunu temellendirecek antropolojik argümanlar

¹⁴¹ Étienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, Otonom Yayınları, İstanbul, 2004, s. 98.

¹⁴² Duygu, günümüz kapitalist iktidarı tarafından nasıl kontrol altına alınmaya çalışıldığını ve aslında yaşamın doğrudan politik değer taşıyan bir boyutu olduğunu göstermesi açısından bkz. Brian Massumi, *Duygu Politikası*, çev. Hakan Erdoğan, Otonom Yayınları, İstanbul, 2019

¹⁴³ Massumi, s. 104.

¹⁴⁴ Deleuze, *Pratik Felsefe*, s. 38.

¹⁴⁵ Etik araştırma kapsamındaki bu politik mahiyet ile, duygunun, iktidarı ve hatta daha dar anlamıyla devlet iktidarını anlamak için elzem kavramlardan biri olduğu açıklık kazanır.

vardır. Bu yüzden en baştaki antropolojik sonuca dönmek ayrı bir önem kazanır. Ontolojik müdahaleden çıkan antropolojik sonuç bize etik ve politik bir hat sunar.

Spinoza, ontolojik müdahalesi ile beden ve ruh (veya duygu ve akıl) karşıtlığını ortadan kaldırdıktan sonra, bunların etik yaşam için düzenlenmesi gündeme gelir. Bu noktada karşımıza çıkan kavram ise doğal hak olur. Çünkü etik bir yaşam ancak ve ancak insanlar arası ilişkiler içinde ortaya çıkabilecek bir şeydir ve insanın neyi yapıp/neyi yapamayacağı sorunu gündeme gelmektedir. Spinoza, insanların aklın kılavuzluğunda yaşamaları hâlinde, başkalarına zarar vermeden yararlanabilecekleri doğal hakkı şöyle tanımlar:

“Her insan bir doğal hakla varolur, dolayısıyla her insan, üstün bir doğal hakla kendi doğasının zorunluluğundan kaynaklanan şeyleri yapar. Bu yüzden her insan en yüce doğal hakka göre neyin iyi, neyi kötü olduğuna karar verir, kendi yaradılışına göre kendi çıkarına en uygun olana bakar, kendi intikamını alır, sevdiğini korumaya, nefret ettiğini yok etmeye çalışır.”¹⁴⁶

Görüldüğü üzere, Spinoza eylem ile eylemin ilkesini birbirinden ayırmamaktadır. Spinozacı etik, hiçbir aşkın ahlâki ilkenin dışarıdan tözsel bir yasa olarak insana “iyi ve kötü olanı” dayatmadığı; tam tersine, iyinin ve kötünün, insanın tekil kipsel özüne göre, yani kendisiyle bileşen veya bu ilişkileri yok etmeye meyletmesine göre ayırt edilen, “ahlâkın ötesinde”¹⁴⁷ yaşama içkin bir etikdir. İyi, sevinç yaratan, yani bana faydalı olan, ilişkilerimizle birleşerek eyleme kudretini artıran bir sonuçken, kötü ise keder yaratan, yani bize zarar veren –ilişkileri ayrıştırarak eyleme kudretini azaltan- olarak tanımlanır.¹⁴⁸ Bu yüzden, Spinoza akla uygun bir şekilde yaşandığında insanların çatışmadan uzak bir hayat yaşayacağını iddia eder. Çatışmanın kökeninde yatmakta olan sorun, çoğu zaman insanların ilişkilerindeki gerçek nedenlerin bilgisine sahip olmamalarıyla ilgilidir. İnsanlar gerçek nedenlerin bilgisine sahip olmadığı durumda, hatalara sürüklenerek, edilgen duygular tarafından istila edilirler. Dolayısıyla Spinoza, insanın doğuştan özgür ve akıllı olduğu varsayımını yadsır¹⁴⁹ ve böylece daha ilk etapta insanın “tanrısal” pozisyonunu alaşağı eder. Ve en nihayetinde, Braidotti’nin de ilgisini çektiği üzere,

¹⁴⁶ Spinoza, **Etika**, s. 603.

¹⁴⁷ Tez içerisinde Spinoza’nın etiğinin ele alındığı bu kısma “Ahlâkın Ötesinde Etik” başlığının verilmesi bu etik tasavvurdan dolaydır.

¹⁴⁸ Spinoza, **Etika**, s. 521.

¹⁴⁹ Spinoza, **Etika**, s. 673.

insanın bu monist evrende, diğer varlıkları aşan ve onları bertaraf etmeye muktedir bir ayrıcalıklı pozisyonu yoktur.

Deleuze bu çerçeveden hareketle, Spinoza'nın *Etika*'sı hakkında şunları söyler:

“Etika, eş zamanlı, iki defa yazılmış bir kitaptır: İlk seferde kafanın tüm kesinliğiyle büyük spekülasyon izlekleri geliştiren tanımlar, önermeler, kanıtlamalar ve önerme sonuçlarının sürekli dalgası içinde; öteki seferde, yüreğin tüm öfkelerini ifade eden ve kınama ve özgürleşmeye ilişkin pratik tezleri ortaya koyan notların kesintili zincirinde, birincinin altındaki ikinci versiyon olan süresiz bir volkanik çizgi üzerinde. Etika'nın tüm yolculuğu içkinlik içerisinde gerçekleşir; ama içkinlik bilinçdışının ta kendisi ve bilinçdışının fethidir. Etik sevinç spekülasyon olumlamasının bağlaşığıdır.”¹⁵⁰

Etika'nın ikinci kısmı, insanın edilgen duygulardan veya tutkulardan özgürleşmesinin imkânı üzerine bir araştırmayı içerir. Bizatihi duygunun varlığı, dışarıdan belirlenmiş yasa olarak iyi ve kötünün, insanları ortak iyiye yöneltmek için başvuru zorunlu nedenin varlık gerekçesini ortaya koyar.¹⁵¹ Spinoza, bu ilişkiyi ifade ederken, bir olumlamadan ziyade, bir tespit bulunuyor gibidir. Spinoza, tutkularının esiri olmuş ve kendi eylemlerinin gerçek nedenlerine vakıf olmayan insanın, kendisi adına iyiyi belirleyemeyeceğini düşündüğünden dışsal bir otoriteyi hak ettiğini düşünür. Dolayısıyla insan bu noktada doğal hakkından başkalarına zarar vermemek adına feragat etmelidir.

Etika'da duygu insanın edilgenliğine, akıl ise onun etkinliğine gönderdikçe, akıl, duygunun aleyhine öne çıkartılır. Fakat bu aşamada dikkat edilmesi gereken husus, duygunun mutlak ve tamamen edilgen olmadığı gibi, aynı zamanda edilgen duyguların da mutlak olarak, insanın özgürlüğü için kötü bir şey olmadığıdır. Sevinçli duygular insanın eyleme kudretini artırdıkça insanın zihinsel veya akılsal etkinliği de artış gösterir. Yani duygu ve akıl, insanın iki konumuna gönderdikçe (ve biri diğerinden üstün olduğu durumda bile), erdemli yaşam için birbirlerini tamamlarlar. Bu seviyede gerilim, iki kavramsal kişilik, yani tutkuların insanı ile özgür insan arasındaki karşıtlıkta ve birinden diğerine geçme imkânının sağlanıp sağlanmayacağı konusuyla ilgilidir.

Şu ana kadar, Spinoza'nın etik ve politik tasavvurunu, *Etika*'nın dolayımı içerisinde ele alındı. Lakin Spinoza'nın etik ve politik tasavvuru ne *Etika* ile ne de *Teolojik-Politik İnceleme* ile sınırlıdır. Spinoza'nın ölümünün ardından tüm eserleri

¹⁵⁰ Deleuze, **Pratik Felsefe**, s. 38.

¹⁵¹ Spinoza, **Etika**, s. 607.

içinde 1677’de yayımlanan ve filozofun son kitabı olan *Politik İnceleme* de bize bu konuda pek çok perspektif sunar.

Politik İnceleme’de duygu ve akıl üzerine yapılan değerlendirmeler, *Teolojik-Politik İnceleme* ile benzerlikler gösterir. İnsanlar, çoğunlukla edilgen duyguların egemenliği altında yaşamaya eğilimli olarak değerlendirilirler.¹⁵² Bu edilgen duygular, insanı kör arzuya göre davranmaya yöneltir ve ne olursa olsun, bunlar doğanın belirlenimi olarak, doğaldırlar.¹⁵³ Ve bu doğa, bir yanıyla, insanın gücünün belirleyeni iken, bir yanıyla da onun hakkının da temelini oluşturur. Güç ve hak insan doğasından çıkarsanırlar ve birbirlerine özdeşirler.¹⁵⁴

Politik İnceleme, bu çerçevede, ilk bölümler boyunca basit tanımlamaları ortaya koyduktan sonra, monarşi, aristokrasi ve demokrasi gibi yönetim biçimlerini analiz etmeye geçer. Yönetim tarzları, sağlıklı bir istikrar veya süreklilik sağlayabilmesi adına, politik topluluğun *conatus*’u tarafından incelenir. Spinoza, monarşiyi ele aldığı satırlar boyunca, monark merkezli bir politik tasavvuru eleştirir. Bu eleştiriye göre, mutlak monarşi, ister gücü elinde bulunduran yegane kişinin bireysel yetersizliklerinden olsun, ister insan olmağın sınırları veya “acizliği” tarafından engellensin, asla tek kişinin mutlak yönetimi değildir. Dolayısıyla monarşi, bir “gizli aristokrasi”den başka bir şey değildir.¹⁵⁵ Bu aristokrasi, tıpkı William Shakespeare metinlerine dayanan *The King* (2019) filminin en çıplak şekilde gösterdiği gibi, gerçekte kraliyet ailesi, bir takım başka ailelerden, dostlardan, düşmanlardan ve danışmanlardan oluşmaktadır. Spinoza bu yüzden, bir monarşinin en akılsal ve en ideal şekilde, çokluğun dirlik ve düzenini veya birlik ve beraberliğini nasıl sağlayabileceği ve çokluğun çokluk olmak bakımından sahip olduğu karmaşık ve birbirine indirgenemez farklı fikirlerin, yönetimde nasıl ifade edileceği üzerinde durmaya çalışır. Spinoza’nın bu noktadaki kısmi çözümü, her bir aileden üyelerle oluşturulmuş danışma kurulları olur. Gücün tek bir merkezde yoğunlaştığı ve yozlaştığı formülasyonu bir şekilde çözüme kavuşturmaya çalışır. Ve Spinoza en

¹⁵² Spinoza, **Politik İnceleme**, çev. Murat Erşen, Dost Yayınları, İstanbul, 2012, (Politik İnceleme), s. 13.

¹⁵³ Spinoza, **Politik İnceleme**, s. 16.

¹⁵⁴ Spinoza, **Politik İnceleme**, s. 16.

¹⁵⁵ Spinoza, **Politik İnceleme**, s. 43.

nihayetinde, bu noktadan itibaren egemenliğin işleyişini en ince ayrıntısına kadar saptamaya uğraşır.¹⁵⁶

Benzer bir bakış açısı aristokrasinin üzerinde de işler. Söz konusu iki kısımda da, “tamamlanmışlığından emin olamadığımız argümanlar boyunca, politik topluluğun gücünün, çokluğun gücü olarak yapılmış tanımına sadık bir şekilde, egemenlik tarzında, bu gücün en sıkı şekilde örgütlü ifadesinin, yani egemenin çokluğun haklarını teminat altına alacak şekilde, güvenliğine ve barış içinde yaşamasını sağlama amacıyla bir yasa koyuculuk eyleminde bulunmasının imkânı araştırılır.”¹⁵⁷ Nihai problem, çokluğun karakterine, yani, edilgen duygulara yenilmeden, politik topluluğun yıkımına engel olmaktadır. Bu da ancak, çokluğun gücünün mümkün en sağlıklı ifadesini sağlayarak olabilir. Çünkü egemenin hakkı, “ayrı ayrı alınan yurttaşlardan her birinin gücüyle değil, ama bir biçimde aynı düşüncenin rehberliğini izleyen çokluğun gücü ile tanımlanan doğal haktan başka bir şey değildir. Bunun anlamı, [egemenin] gövdesiyle ve ruhuyla tüm devletin gücü ölçüsünde bir hakka sahip olduğudur.”¹⁵⁸

Spinoza, aristokrasiyi ele aldıktan sonra, demokrasiye ayırdığı bölümü yazamadan ölür. Yazarın erken ölümüyle de kitap kesintiye uğrar. Kitap temelli onarılmaz olmadığı gibi, *Etika*’dan, *Politik İnceleme*’nin ilk beş bölümünden ve *Teolojik-Politik İnceleme*’den hareketle, demokrasi üzerine bütüncül bir şekilde düşünmeyi mümkün kılan bir yapıya sahiptir. Bu yüzden Balibar’a göre, Spinoza’nın eserini tamamlayamamış olması çok da önemli değildir. Çünkü özünde önemli olan şey başlangıçta söylenmiştir.¹⁵⁹ Yapılması gereken tek şey, ileriye dair bir şeyler söylenen belli pasajlardan yararlanmaktır. Böylelikle, “en iyi rejim” olarak addedilen demokratik düzen projesini, akıl yürütme ile yeniden kurmak mümkün olacaktır.

Aslında her şeyin öncesinde, metnin içinde bir demokrasi tanımı vardır. Spinoza demokrasiyi, “vatanın yasalarıyla yönetilen herkesin bir başkasının egemenliği altında olmadan onurluca yaşayabildiği, yüce Meclise seçilme hakkına

¹⁵⁶ Antonio Negri, **Aykırı Spinoza: Gündem(deki/dışı)**

Çeşitlemeler, çev: Nurfer Çelebioğlu, Eylem Canarşlan, Otonom Yayınları, İstanbul, 2011, (Aykırı Spinoza), s. 27.

¹⁵⁷ Karayemiş, **Spinoza’da Ortaklığın İnşası**, s. 52.

¹⁵⁸ Spinoza, **Politik İnceleme**, s. 25.

¹⁵⁹ Balibar, **Spinoza ve Siyaset**, s. 76.

sahip olduğu ve kamu görevlerine gelebildiği yönetim biçimi” olarak tanımlar.¹⁶⁰ Demokrasi, egemenin gücü ve bu yüzden çokluğun gücü olduğu için, çokluğun kendini egemen olarak örgütlemesi, yani özyönetimi, tam da egemen ile çokluk edimsel olarak da özdeşleştiği için, en mutlak¹⁶¹ ve özgürlükçü devlet olacaktır.¹⁶²

İlk bakışta, demokrasinin hem “en mutlak” hem de “özgürlükçü” oluşu tezat oluşturuyormuş gibi görünür. Oysa Spinozacı metafizik ve antropoloji içinden düşününce, ortada tezatlık olmadığı görülür. Çünkü demokrasi, Tanrının veya Doğanın gücü olduğundan, bu gücün en mutlak bir şekilde kendini ifade etmesidir. Bunun sebebi ise, çokluğun kendini doğrudan egemen olarak örgütlemesi ve kamusal gücün, çokluğun gücünden başka bir şey olmaması ve en nihayetinde çokluğun gücünün de Tanrının gücü olmasıdır. Diğer taraftan, gücün olumluluk ve özgürlük içerisindeki varlığını akla uygun yaşam olarak tanımlayan Spinoza, yurttaşın özgürlüğünü, kamusal güce veya egemene bağıllık olarak tanımlayan politik formülasyon¹⁶³ ile bir araya gelerek yurttaşın özgürlüğü ile egemenliğin mutlaklığını içkin bir yaklaşımla birleştirir. Çünkü aslında yurttaşlar (çokluk) ile egemen demokrasinin içerisinde özdeşleşmektedir: “Eğer mutlak bir iktidar varsa bu, ancak çokluğun bütününe sahip olduğu iktidar olabilir.”¹⁶⁴ Negri, Spinoza’nın bu yorumundan hareketle, politik ve metafizik önermeleri birleştirir ve şunu söyler: “Mutlaklık, bölünmez ve üretken bir biçimde kendisini geliştiren ve koruyan güçtür. Demokrasi toplumun ifade edildiği en üstün biçimdir, çünkü doğal toplumun politik toplum olarak ifade edildiği en geniş biçimdir.”¹⁶⁵

Bu açıdan demokratik egemenliğin inşası, doğada kendi yalnızlığı ve güçsüzlüğünün farkına varan insanın, doğal durumda her biri düşman olan diğer bireylerle bir araya gelerek kudretini artırmasına dayanmaktadır. Yine de bu durum doğa tarafından belirlenmiş, doğal bir süreçtir. Balibar, bu süreçte karşımıza çıkan bireyselliğin niteliğinin “toplumculuk” olduğunu söyler.¹⁶⁶

¹⁶⁰ Spinoza, **Politik İnceleme**, s. 110.

¹⁶¹ Spinoza demokrasi “en mutlak egemenlik” (omnino absolutum imperium) olarak tanımlar. Bkz. Spinoza, **Politik İnceleme**, s. 109.

¹⁶² Aynı yerde Spinoza, “hiç kimse haklarını, bir demokraside olduğundan daha iyi talep edemez” der. Bkz. Spinoza, **Politik İnceleme**, s. 25.

¹⁶³ Spinoza, **Politik İnceleme**, s. 27.

¹⁶⁴ Spinoza, **Politik İnceleme**, s. 73.

¹⁶⁵ Negri, **Aykırı Spinoza**, s. 56.

¹⁶⁶ Balibar, **Spinoza ve Siyaset**, s.98.

Toplumculuk, insanın kendi yararı bakımından kendi kudretini artırmak amacıyla başka insanlarla bir araya gelme eğilimidir. Balibar, *Spinoza ve Siyaset* adlı eserinde, *Etika*'nın politik antropolojisini değerlendirirken, insanların, tıpkı bütün diğer varlıklar gibi *conatus* ile tanımlandığı ölçüde, aralarında “uyum sağlamaktan” gelen bir dizi çıkarın bulunduğunu gösterir.¹⁶⁷ Balibar, bu bir dizi çıkarın ise, güvenlik ve barıştan başka bir şey olmadığına değinir. Dolayısıyla, toplum denilen organizasyon, insandaki bu eğilimlerin zorunluluğu oranında zorunludur. Artık, sözleşme kuramından neden *Politik İnceleme*'de vazgeçildiği de görünür hâle gelir. Çünkü çokluğun gücü ile egemenliğin iktidarı¹⁶⁸ özdeşleştiği için –sözleşme aslında ikisi arasındaki ayrım, egemenin çokluğu dolayımıyla, yok ederek temsil ettiği anlayışına bağlıdır–, ne bir sözleşmeye, ne de iktidarın olumsuz bir aşkınlık diyalektiği olarak kavranmasına ihtiyaç kalmaz.¹⁶⁹

Spinoza, toplumda insanların ortaklığa yönelik eylemlerini gördüğü oranda, toplumculuğun mahiyeti, insanların zayıflıklarını, güçsüzlüklerini ve hatta halsizliklerini ortaklaşarak halletmeye yönelik sürekli eylemliliğe dönüşür. Toplumculuğun mahiyetinde ortaya çıkan bu durum, çokluğu ilk etapta sorun olmaktan çıkarmaz. Ama sonrasında, *Teolojik-Politik İnceleme*'de, sadece ama sadece bir olumsuzluk olarak vuku bulan çokluk, *Politik İnceleme*'de kurucu güç olarak ortaya çıkar. Bu, felsefe tarihinin penceresinden bakıldığında, liberal monarşik bir vizyondan, bütün aykırılığı ile cumhuriyetçi bir vizyona yönelmek demektir.¹⁷⁰

Spinozacı politik girişim giderek erdemli yaşamın inşasına yönelik, kolektif ortaklığın imkânı soruşturmasına dönüşür. Soruşturma böyle düşünüldüğünde, antropolojinin önemi daha da netleşir. Spinozacı realizm, bu bakımdan insana ait güçlerin ve güçsüzlüklerin materyalist bir araştırmasıdır. Bireyler, duygularının baskısıyla kendi yetersizliklerini veya güçsüzlüklerinin üstesinden gelmek için, daha güçlü bireyler oluşturmak üzere birleşirler. Toplumun kuruluşu, bu ortaklaşmaların ürünüdür. Ve eğer bireyin güçsüzlüğüne etki eden edilgen duygular tarafından

¹⁶⁷ Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, s. 106.

¹⁶⁸ Spinoza, çokluğun gücü ile egemenliğin iktidarını, iki ayrı kelime ile karşılama eğilimindedir: “Potentia” ve “potestas”. Potentia, Ulus Baker'in ifade ettiği şekliyle, insanların bireysel-kolektif yapıp edebilmelerindeki bir kudret artışıyla, Potestas ise insanın kendi yapıp etme kudretinden uzak düşmesidir.

¹⁶⁹ Negri, *Aykırı Spinoza*, s. 50.

¹⁷⁰ Negri, *Aykırı Spinoza*, s. 48.

belirlenmiş arzu ise, insana ait güçlerin gelişimi için, aklın yasalarının gözetilmesi gerekir.

Sonuç olarak, Spinoza'nın etik ve politik görüşlerinde, akıl ve duygu arasındaki ilişki, *conatus* bağı olarak tanımlanır. Birey ve onunla ilişkili olarak politik toplum, varlıkta kalma çabası tarafından belirlenir. Edilgen duygular, bireyin veya toplumun yok olmasına neden oldukları oranda dışlanır. “Akıl ise edilgen duygulardan kurtulmak için etkin ve kolektif bir çaba olarak belirir ve bu açıdan, duygular aklın kontrolüne girmesi gereken negatif niteliklere dönüşürler. Bir diğer yandan ise, yani toplumculuk eğilimi açısından, edilgen duygular olumlanır ve bir sevinç pratiğine bağı olarak, kurucu bir stratejinin parçası haline gelir.”¹⁷¹ Akıl bu ikinci noktada, eyleme kudretindeki bir artışa ve dolayısıyla kolektif kapasitedeki bir artışa ve en nihayetinde üst düzey bir akılsal örgütlenmeye tekabül eder. Bu örgütlenme, varlığını sürdürmek ve kendini gerçekleştirmek isteyen insan ve hatta diğer varlıklar için ulaşılması gereken bir yaşamdır. Bu yaşam, ortak yaşamın kendisinden başka bir şey değildir.

2.3. ROSİ BRAİDOTTİ’NİN SPİNOZA’DA KATETTİĞİ GÜZERGÂHLAR

Spinoza'nın felsefesine ontoloji, etik ve siyaset nezdinde kısa bir giriş yaptıktan sonra Braidotti'nin insan sonrası düşüncesi ile Spinoza'nın monist ontolojisi ve olumlayıcı etiği arasındaki ilişkiyi açığa kavuşturmak için iki düşünür arasındaki belirli ortak temaları ele almak ve karşılaştırmak yararlı olacaktır. Çünkü, özel olarak iki düşünür arasındaki bağıntıları ele almadan, *zoe*-merkezci evrenin Spinozacı bir modeli içerdiğini ortaya koymak oldukça zor gözükmemektedir. Bu yüzden, Braidotti'nin Spinozacı düşünce içerisinde harekettiği noktaları ele almak ve özetlemek yararlı olacaktır.

Braidotti'nin Spinoza'daki ilk uğrağı –ve Spinoza'yı onun için bu kadar değerli kılan şey, her şeyin öncesinde– monizmdir, yani varlığın tek anlamlılığına giden yoldur. İnsan sonrasının temel mefhumu olan *zoe*, vitalist-materyalizmin ufkunda üretilmiştir.¹⁷² Ve bu üretim, tamamıyla, “yeni-Spinozacı siyasi monizm ontolojisine

¹⁷¹ Karayemiş, *Spinoza'da Ortaklığın İnşası*, s. 65.

¹⁷² Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 130.

ve radikal içkinliğe dayanır ve insan sonrası durumun insan(lık)-dışı vasıflarına karşı durarak transversal bir ilişkiyel etik yaratmaktadır.”¹⁷³

Bradiotti’ye göre, “Spinozacı miras”ın içerdığı aktif monizm tasavvuru, Fransız filozofların maddeyi yaşamsal ve kendini örgütleyecek şekilde tanımlamalarına, böylelikle de sarsıcı “vitalist materyalist” bileşimini üretmelerine imkan tanımıştır. Spinozacı mirasa yönelik bu yaklaşım, tıpkı Spinoza’da olduğu gibi, “her türlü aşkınlık biçimini reddettiğinden, aynı zamanda ‘radikal içkinlik’ olarak bilinir.”¹⁷⁴ Bu yüzden monizm, Braidotti’ye göre, yaşayan bütün maddelerin birliği ve çağdaş öznelliğin genel referans sistemi olarak insan sonrasıyla doğrudan ilişkilidir.¹⁷⁵

Monizm, insan sonrasıının temel mefhumu *zoe*’nin üretimini doğrudan ilgilendirmesi ve Spinoza’ya geri dönüşü içermesi bakımından, iki düşünür arasındaki ilk kesişim noktasıdır. Spinoza’nın monist evrenini hem Braidotti’nin insan sonrası hem de çağdaş siyasal monizm için önemli hâle getiren bir diğer konu ise, bu evrenin insanmerkezci öğeler taşımasıdır. İnsan, böyle bir evrende, aklının görkemiyle ve bedeninin ucubeliğiyle, birincil veya ikincil özne konumunda değildir. Ortada artık hiyerarşiyi üreten diyalektiğin olumsuzlamasına dayanan pozisyonlar veya ilişkiler yoktur. Doğal olarak, bu evrende Antropos’un ayrıcalıklı pozisyonunu işaretleyen ve insan-olmayan her varlığı olumsuzlayan bir düzen yoktur.

Spinoza, yaşamın canlılığını yalnızca organik varlıklara değil evrenin bütününe aktaran kavramlar üretmiştir. İçkinlik adına aşkınlığı terk edip içkinliği ifadeci töze dönüştürerek evrene can verir: Var olmak kendini ifade etmektir, başka bir şeyi ifade etmek ya da ifade edilmektir.

Spinoza’nın monist evreninde yaşam her yerdedir, tıpkı Braidotti’nin *zoe*’sinde olduğu gibi. Var olan tözün, yani Tanrı’nın veya Doğa’nın, kıvrılmaları, açılmaları ve yeniden kıvrılmaları her yerdedir: “Varolan her şey Tanrının doğasını, başka bir deyişle özünü kesin ve belirli bir şekilde ifade eder.”¹⁷⁶ Bu yüzden May, “bir birey nasıl yaşayabilir, bu yaşamın devam etmesi nasıl mümkün olur?” sorularını sorarken, Spinozacı ufkun insanmerkezli ve hatta salt organik olmayan ufkunu dikkate alır ve yaşam üzerine olan soruşturmasını faal organik madde üzerinden ele almanın

¹⁷³ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 130.

¹⁷⁴ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 130-131.

¹⁷⁵ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 69.

¹⁷⁶ Spinoza, *Etika*, s. 131.

kısıtlayıcı olabileceğini dile getirir. May sonunda şu sonuca varır: “Belki de daha deneysel ya da yapıbozumcu bir felsefe için ontolojiyi bir kenara atmak yerine, yaşamı her yerde bulacak kavramlar oluşturup onları düzenlemeye koyulabiliriz.”¹⁷⁷ Spinoza’nın on yedinci yüzyılda, Braidotti’nin ise günümüzde yaptığı şey bundan başka bir şey değildir. En nihayetinde Braidotti’ye ayrılan bölümde görüldüğü üzere, *zoe*’nin insan-olmayan tüm yaşamsal ufku ve varlıklar arası eşitlik, Spinoza’nın ontolojisiyle ilişkilidir. Öncesinde monist evrende, sonrasında *zoe*’de karşılaştığımız manzara şudur: Artık ihtiyaçtan hareketle, araçlara ve amaçlara bağlı olarak yaşanan bir hayat değil, bir üretimden, bir üretkenlikten, bir güçten hareketle, nedenlere ve sonuçlara göre yaşanan bir hayat söz konusudur. Spinoza’da Tanrı’dan hareketle varlıklara sirayet eden üretken güç¹⁷⁸, Braidotti’de *zoe* aracılığıyla diğer varlıklar tarafından içselleştirilir.

Monizm kapsamında Spinoza’nın etkisini Braidotti’de ayrıca arttıran bir nüans daha vardır: “Maddenin birliğine dair olan vurgu, yaşayan maddenin kendini örgütleyen veya ‘akıllı’ yapısına dair güncellenmiş bilimsel anlayış tarafından pekiştirilmektedir.”¹⁷⁹ Spinoza’ya ait vurguların bugün özellikle bilimsel ve teknolojik gelişmelerin ışığında ele alınması, Braidotti için heyecan vericidir. Çünkü bu vurgular veya fikirler, çağdaş biyobilimler, sinirbilim ve bilişsel bilimler gibi alanlarda görülen yeni ilerlemelerle desteklenmektedir. Spinoza’nın zihin-beden ikiliğine yönelik eleştirisi ve paralelizm görüşü, bugün sinirbilimde desteklenen ve geliştirilen bir fikre dönüşmektedir.¹⁸⁰ Bu yüzden Braidotti, Spinozacı monizmin, *zoe*-merkezci evrenin merkezinde yer aldığını söylediğinde sadece ontolojik, etik veya politik bir çerçeve içerisinden konuşmamaktadır. Hayranlık duyduğu tekno-bilimsel gelişmeler, insan sonrası kapsamında belki de en sık başvurduğu filozofu doğrular niteliktedir. Bu yüzden, gelecek, Braidotti’yi iki kat heyecanlandırır. Ve en nihayetinde, Braidotti açıkça şöyle der: “Bana kalırsa monizm, yaşayan bütün maddelerin birliği ve çağdaş

¹⁷⁷ May, **Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir**, s. 62.

¹⁷⁸ “İnsanın gücü, kendi edimsel özüyle açıklandığı ölçüde, Tanrının ya da Doğanın sonsuz gücünün yani özünün bir parçasıdır.” (Bkz. Spinoza, **Etika**, s. 531)

¹⁷⁹ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 69.

¹⁸⁰ Spinoza ile güncel sinirbilimsel çalışmalar arasındaki ilişkiyi anlamak için Iowa Üniversitesi’nden Antonio Damasio’nun açıklamalarına başvurulabilir: <https://www.thecrimson.com/article/2003/2/26/neurologist-praises-spinozas-theories-scientists-seeking/>. (03.05.2020).

öznelliğin genel referans sistemi olarak insanmerkezcilik sonrasıyla doğrudan ilişkilidir.”¹⁸¹

İki düşünür arasındaki ikinci kesişim noktası veya Braidotti’nin Spinoza’da katettiği ikinci yol ise, anti-hümanizmdir. Braidotti’nin insan sonrası kapsamında ele aldığı ilk mesele, doğal olarak, “insan” mefhumunun doğrudan kendisi olmuştur. Bugün bu mefhum, nihayetinde insan sonrasının çözmesi gereken temel bir kriz hâline gelir. Nihayetinde insan sonrasını, hümanizm ve “hümanizm karşıtlığı” ötesine taşıyacak bir tasavvura ihtiyaç vardır. Bu tasavvura imkan tanıyacak şey ise, yine monizmin kendisi olacaktır.

Braidotti, monizmin hümanizmin sınırlarını aşan mevcudiyetini şu şekilde ifade eder:

“Aşına olunanı tersyüz etmek üzere benimsediğim yöntem monizmdir. Çoklu başkalarıyla açık-uçlu, birbiriyle ilişkili, çoklu-cinsiyetli ve türler-ötesi oluş akışları içermektedir. Böylece inşa edilen insan sonrası bir özne, hem insanmerkezciliğin hem de telafi edici hümanizmin sınırlarını aşmakta ve gezegen ölçekli bir boyut kazanmaktadır.”¹⁸²

Spinoza’nın monizmi, yani monizmindeki ilişkisellik vurgusu, onu aynı zamanda “anti-hümanist” bir figür hâline getirir. Peki neden? Spinoza’nın Descartes’ın nezdinde müdahale ettiği düalist ontoloji, zihin ve bedeni, düşünce ve uzamı, birbirinden ayrı tözler olarak addeder. Zihnin bedenden tözsel olarak ayrılığı, daha doğrusu zihnin beden karşısındaki aşkın pozisyonu, zihni özgürlüğün, özgür edimin anahtarı olarak damgalar. Bunun sebebi ise açık, zihin, bedenlerin dünyasında hüküm süren determinizmin dışında olduğu için özgürdür (en azından bedenler arasında geçerli olan ve bedenleri belirleyen ilişkilerden özgürdür). Dahası, bedenin aksine zihin indirgenemez bir tekilliktir.¹⁸³

Descartes’ın düalist ontolojisinden çıkan bu üretim, nihayetinde siyasal liberalizmin özü hâline gelir. Bireyi her türlü ilişkinin yapı taşı olarak gören bu öz, yeryüzündeki tüm toplumları ve toplumsal kuruluşları özgür bireylerin, özgür iradelerinin bir sonucu olarak görür. Peki Spinoza, düalist ontolojinin bu problemini, monist ontolojisi içerisinde nasıl aşar? Spinoza’nın Descartes’a yönelik ontolojik

¹⁸¹ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 69.

¹⁸² Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 211.

¹⁸³ Övünç Cengiz, “**Bir Anti-Hümanist Olarak Spinoza**”, <https://teorivepolitika.net/index.php/kitaplar/item/255-bir-anti-humanist-olarak-spinoza>, (21.12.2019).

müdahalesinden çıkan antropolojik sonuç, bizi insan sonrasının ufkuna taşıyacak bir tasavvuru içerir.

“Monist Evren” kısmında da bahsedildiği gibi, Spinoza’ya göre, ne düşüncenin tekil kipleri olan fikirler bedeni belirlemeye, ne de bedenin tekil duygulanışları fikirleri oluşturmaya muktedir. Bu doğrultuda, ne beden zihni, ne de zihin bedeni belirleyebilir. Sonuç olarak, insanın zihni ve bedeni iki ayrı tözsel gerçeklik değil, bir ve aynı tözün, iki ayrı sıfatı (düşünce ve uzam) içinde kendini ifade eden bir ve aynı kipsel tekilliktir. Bu paralelizm, sadece Descartes’ın düalist ontolojisinin yarattığı üretimleri bertaraf etmekle kalmaz, aynı zamanda Platon’dan beri süren “zihnin bedeni yönetmesi” tasavvurunu ortadan kaldırır.

Spinoza, bu müdahalesiyle zihnin aşkın pozisyonu bertaraf ettiği gibi hümanizmin bir aracı hâle gelen “özgür irade”yi de problematikleştirir. Her şeyin Tanrı’dan zorunlulukla çıktığı bu evrende, belirlenimsizliğe de bu belirlenimsizlikten doğan “özgür irade”ye de yer yoktur. Özgür irade bu haliyle bir “yanılsama”dır. İnsanın bilinci yerinde olsa bile, kendini öyle veya böyle davranmaya iten nedenleri bilmediğinde oluşan bir yanılsamadır. Daha doğrusu, gerçek nedenlerin bilgisinin eksikliğidir. İnsanlar arası çatışmanın kökeninde ise, bu eksiklik yatar. İnsanların çoğu, gerçek nedenlerin bilgisine sahip olmayarak, edilgen duygular tarafından istila edilmiştir ve sürekli bir hatanın içerisindeyler.

İşte bu yüzden Spinoza, monist ontoloji aracılığıyla, hümanist öznenin doğuştan sahip olduğu akıllı ve özgür olmak gibi tüm ayrıcalıklı pozisyonları adeta yerinden eder. Bu noktada şu uyarıyı da yapmak gerekir, Spinoza’nın açtığı savaş, özgürlüğün kendisinden çok, insanın, varlıksal olarak sahip olduğu bu ayrıcalıklı pozisyonuna yöneliktir. Ayrıca, Spinozacı miras, özgürlüğü reddetmez, sadece özgürlüğün olanağını maddi-bedensel dünyadan kopuşta gören bir özgürlük anlayışını reddeder. “Çünkü bu tür bir özgürlük anlayışı maddi dünyada varolan tabiyet ilişkilerini özgürlüğe bir engel olarak ele aldığı için bu ilişkileri mistifiye eder ve gerçek bir özgürlük olanağını engeller. Spinoza’ya göre özgürlük bir bedenin kendi doğasının zorunluluğunu yerine getirmesidir.”¹⁸⁴ Bu anlamda Spinoza’nın anti-

¹⁸⁴ Övünç Cengiz, “Bir Anti-Hümanist Olarak Spinoza”, <https://teorivepolitika.net/index.php/kitaplar/item/255-bir-anti-humanist-olarak-spinoza>, (21.12.2019).

hümanizmi, yani dünyayı maddi varlığı ve zorunluluğu içerisinde anlama çabası, özgürlüğe bir itiraz olarak değil tam aksine bir özgürlük talebi olarak okunabilir.

Bu noktada, Spinoza'nın Braidotti için neden bu kadar değerli bir figür hâline geldiği daha iyi anlaşılır. Braidotti ile Spinoza arasındaki ilişki sadece monizm ve ondan türeyen anti-hümanizmle de sınırlı değildir. Monizmin sağladığı radikal içkinlik ve fark, ahlâkın ötesinde etik ve olumlayıcı siyaset, hepsi ama hepsi, bizi mevcut koşullardan radikal bir kopuşa iten “insan sonrası” duruma taşır.

Spinozacı mirasın sahip olduğu bu potansiyeli ve Braidotti'nin katettiği yolları görmek için radikal içkinlik ve fark mefhumları üzerinden devam etmek gerekir. Peki nedir bu radikal içkinlik? Neden böylesine radikal? Onu çağından böylesine kökten bir şekilde ayıran nedir? Fark nerede ortaya çıkar?

Spinoza'nın içkinlik anlayışını bugün hâlâ bu denli radikal hâle getiren ve Braidotti için bu denli önemli kılan, insanın ve diğer her şeyin varlığının, tek ufku olmasıdır. Burada ne Tanrı'ya ne de öte-dünyaya varan, hiçbir aşkın alan yahut kendilik söz konusu değildir.¹⁸⁵ Şayet bir Tanrı varsa (ve Spinoza'nın Tanrı'sı vardır), onun kendisi de ancak bu dünyanın ‘içkin’ ilkesi olabilir ve ancak bu dünya içinde cisimlenebilir.

İşte bu sebeple, bu dünyada yer alan her şey, yani içkin dünya, tüm ahlâki normların ve politik edimlerin kaynağı ve referansı olmak zorundadır. Spinoza'nın içkinlik anlayışının radikal boyutu bu noktada derinleşmeye başlar. Braidotti'nin insan sonrası kuramında yankı bulan ve farkı ortadan kaldırmayan türler arası eşitlik, Spinoza'nın içkinlik kuramına dayanır:

“Spinoza’da insan ontolojik olarak doğal dünyanın böcekler ve volkanlarla eşit düzeydeki içkin devamıdır. Basit anlamda doğadan beşeri alana geçerken, arada hiçbir gedik, sıçrama, “alem içinde alem” söz konusu değildir. Tarih, bilgi, gelenek, Kutsal Kitap, toplumsal ve politik kurumlar doğanın rastgele yasalarına boyun eğen kati surette doğal fenomenlerdir. Bu halleriyle de, doğaya üstün herhangi niteliğe ve herhangi bir bünyevi teleolojiye sahip değillerdir.”¹⁸⁶

¹⁸⁵ Nietzscheci bir anlamda, bu dünyayı kendisinden hareketle olumsuzlayacağımız hiçbir aşkın değer, hiçbir aşkın yaşam yoktur. Haliyle Spinoza'nın içkinlik anlayışı, bizi yaşamın “hastalıklı” penceresinden uzaklaştırır.

¹⁸⁶ Yirmiyahu Yovel, “Marx’ın Ontolojisi ve Spinoza’nın İçkinlik Felsefesi”, çev: Emine Ayhan, <https://komunizminguncelligi.wordpress.com/2016/09/10/marxin-ontolojisi-ve-spinozanin-ickinlik-felsefesi-yirmiyahu-yovel/>, (21.12.2019).

Peki fark nerededir? Braidotti'nin ve hocası kabul ettiği Deleuze'ün, Spinoza'da "fark" nezdinde gördüğü ve önemseydiği şey nedir? Tüm bunların ışığında, farkın mahiyeti nerede ortaya çıkar?

Bu soruların cevabını vermek için, Spinoza'nın montist ontolojisine geri dönmek ve şunu söylemek gerekir: Evet, Spinoza'da varlık tek anlamlıdır. Katmanlar, düzeyler veya varlık türleri arasında hiçbir ayrım yoktur; burada aşkınlığa mahal verecek hiçbir şey yoktur, safi içkinlik vardır. Ve tüm bunlar, Braidotti'nin insan sonrasının ufkunda türler arası bağı sağlayan malzemeyi verdiği gibi, aynı zamanda, belki de tehlikeli bir şekilde, bir "özdeşlik" tınısını da içerir.

Varlığın tek anlamlılığının verdiği tüm o 'özdeşlik' tınısına rağmen, ontolojik ve politik düzeyde, "Bir" kendisini "Çok" içinde ifade eder ancak orada yitip gitmez veya dağılmaz. "Bir" "Çok"un, "Çok" da "Bir"in içindedir. Yalnızca "bir" varlık olmasına rağmen, bu varlık kendisini açığa vurduğu bütün biçimlerde, "farklı" şekillerde mevcuttur.

Spinoza'nın, varlığın tekilliğini, ötekenden yani varolmayandan hareketle değil de, daha ziyade varlığın kendi içinde farklı olması gerçeğiyle tanımasından dolayı, Spinozacı anlamda varlık, farkı, herhangi bir dışsal gönderime müracaat etmeksizin içinde barındırmaktadır. Sonrasında Hegel'in "belirlenim"¹⁸⁷ kavramıyla eleştireceği bu yaklaşım, gerçek anlamda farklılığın ve tekilliğin onaylanmasına giden yolda son derece önemli bir adımdır. Zira Deleuze'ün Spinoza felsefesinde keşfettiği üzere, varlığın saygınlığı kesinlikle onun gücü, onun içsel üretimidir, yani içinden kaynaklanan etkin nedensel soykütük anlamında onun tekilliğine işaret eden olumlu farktır. Aksine, kendi farkı için dışsal yahut aşkın bir destek aramaya yönelmiş ve aynı şekilde kendi temeli için olumsuzlamaya başvurmaktan başka bir seçeneği olmayan varlık, hiç de gerçek anlamda varlık değildir.

Söz konusu bu fark, türler arası hiyerarşiyi ortadan kaldıran ve bir eşitlik tesis eden monizmin ışığında, yani "Bir"ın ışığında, "Çok"luğun bir ifadesi hâline gelir. İşte bu sebeple, çokluk *Teolojik-Politik İnceleme*'de bir negatif unsurken, *Politik İnceleme*'de toplumun kurucu unsuru hâline gelir. Braidotti'nin Spinozacı monizminin ufkunda üretmiş olduğu *zoe*'de de olduğu gibi, tüm varlıklar (insan, hayvan, canlı

¹⁸⁷ Hegel, Spinoza'nın belirlenimi, özniteliğin bir sınırlandırması olarak görmesini eleştirerek belirlenim kavramını, varlık için gerekli bir uğrak haline getirir. Varlık, belirsizlikten çıkmak için kendini sınırlayan ve yadsıyan şey aracılığıyla kendisini belirler.

madde, cansız madde vs.) birbirine eşit ve birbirine bağlı olmasına rağmen, birbirine özdeş bir ilişki içerisinde değildirler. Spinozacı etikle benzerlik gösteren bir şekilde, ilişkinin ve karşılıklı bağımlılığın önceliğine dayalı bir etiğin içerisinde ve kendilerine özgü kuvvetler içerisinde var olurlar.

Braidotti'nin Spinoza'da geçtiği ontolojik yolları gördükten sonra, etik ve politikadan da bahsetmek gerekir. Spinoza'nın ontolojisiyle, etik ve politika arasında bir ayrım yapmak oldukça zordur. Yukarıda da bahsedildiği gibi, “doğa”, “toplum”, “insan” gibi mefhumları birbirinden apayrı yerlere koymak mümkün değildir. Spinoza felsefesindeki bu iki alan arasındaki kesişimi en iyi gösteren tema ise olumlama (*affirmation*) mefhumudur. Ayrıca, Braidotti, birçok şeyin yanı sıra ve hatta onlara temel olacak şekilde Spinozacı etik çerçevesinde siyasetin maddi gerçekliğiyle ilgilenmiştir. Kendini “farklı bir etik arayan gerçek bir ilk Spinozacı kuşak”tan gören Braidotti, her şeyin ötesinde, ilk olarak, Spinoza'nın etiğinin ana karakteristiği hâline gelen olumlama mefhumuna sarılır. Ve nihayetinde bu mefhum, insan sonrasında da etik ve siyasetin temel karakteristiği hâline gelir.

Çokça karıştırılan olumluluğun (*positivity*) aksine, olumlama, “incinme ve acıdan yeni toplumsal koşulları ve ilişkileri hayata geçirme praxisine dayanır. Bu deneyimlerin olumsuz yükünü, tahakküm diyalektiğinin işlediği yakın ilişkilerde bile aktif olarak enerjiye dönüştürür.”¹⁸⁸

Olumlama pratiği, belirli bir anlamda, aynı zamanda bir savaş stratejisi hâline gelir: Durumu, yani yaşamı tüm ‘hastalıklı-olumsuz’ bileşenleriyle kabul etme ve tüm bu olumsuzluklarla savaşacak kuvveti bulmak. Ama en başta, bu dünyadaki acıyı kabul etmek gerekir. Spinoza'da yaşamın olumlanması veya Braidotti'nin olumlayıcı etik ve siyaset dediği şey bir “her şeye rağmen ayağa kalkmak” ediminden başka bir şey değildir. Braidotti, Heater Davis ile yaptığı söyleşide, Spinoza'nın olumlama ile ilişkisini ele aldıktan sonra şunları söyler:

“Acıyı kabul etmeliyiz, onun zorluğunu ve hayatımızı devam ettirecek temel şartları yaratmak için gerekli olan alçakgönüllülüğü ve sağduyuyu sürdürmeliyiz. Acıyı, onun zorluğunu kabul etmek ve yaşamı sürdürebilir kılan temel koşulları yaratmak için gerekli olan alçakgönüllülüğü ve açıklığı sürdürmek zorundayız. İnsanlar 1967-68’de düşünce yaşamını sürdürmenin kolay olduğunu mu düşünüyorlardı? Akademi dersliklerinde ne olduğuna bir bakın. Alkolizme bakın, bozulmaya bakın. Her beş dakikada bir eş değiştirenlere bakın. Bu çok ciddi biçimde eril. Okulu bırakanların oranına bakın.

¹⁸⁸ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 144.

Sürdürülebilirlik son derece önemli çünkü bu bir kısa mesafe değil bir maraton koşusu.”¹⁸⁹

İşte bu sebeple, tıpkı Spinoza’da olduğu gibi, Braidotti de, olumsuz tutkuları üretken ve sürdürülebilir bir praksise dönüştürme süreci olarak olumlayıcı siyasette, dehşet, şiddet ve yıkım gerçekliğini inkar etmez. Olumlayıcı siyaset, “gündelik hayatın sıradan mikro pratiklerine dayanan, umudun olumlanmasını amaçlayan kolektif projelerin peşine düşülmesi, sürdürülebilir dönüşümler belirleme, bunları devam ettirme ve planlama stratejisidir.”¹⁹⁰ Bu noktada bir parantez açmak gerekir. Braidotti, yaşamın olumlanması konusunda, Nietzsche’den de yararlanır. Spinoza’da insan varoluşunu etkin-oluşa teşvik edecek süreçlerin araştırılması olarak etik bir kaygıyla karşımıza çıkan olumlama pratikleri, Nietzsche’de de benzer bir şekilde karşımıza çıkar. Artık burada söz konusu olan eyleme kudretindeki bir artış değil, güç istencindeki bir artıştır. Dolayısıyla Braidotti, tıpkı Deleuze gibi, etkin duygulanımlar icra edebilmenin dinamik çekirdeğini Spinoza ve Nietzsche’de bulur.

Spinoza’nın ve sonrasında Nietzsche’nin, Braidotti için bu denli önemli filozoflar hâline gelmesinde elbette Deleuze’ün etkisi yadsınamaz. Bunun sebebi yalnızca Deleuze’ün Spinoza ve Nietzsche yorumu değildir. Braidotti, Deleuze’de tam da peşinde olduğu şeyin güçlü bir modelini bulur: “Braidotti’nin okumasında, Deleuze bir yandan göçebe, ilişkisel, dinamik bir öznellik anlayışı ortaya koyuyor, diğer yandan bunu yaparken ahlâki ve politik bir göreceliğe ya da nihilizme düşmüyor, yaşamı olumlamanın yeni yollarını keşfetmeyi başarıyor.”¹⁹¹ Deleuze’ün gücü, olumlamayla göçebe özneliği buluşturmasında yatmaktadır:

“Deleuze’ün özgürlük ve olumlama etiği ahlâk öznesine ilişkin geleneksel, evrenselci bakışa meydan okumaya ya da onu yerinden etmeye yönelik her girişimin ancak ahlâki ve bilişsel görecelikle sonuçlanacağı kanaatine karşı güçlü bir yanıt sunar. [...] Ancak akılcı ve ahlâki evrenselciliğin sağlam zeminine dayalı sabit kimliklerin temel insan haysiyeti, ahlâki-politik eylem ve etik bütünlüğü güvence altına alabileceği yönündeki yerleşik görüşe karşı Deleuze’ün felsefi özneye ilişkin göçebe yaklaşımıyla posthümanist ama güçlü bir alternatif önerir.”¹⁹²

¹⁸⁹ Rosi Braidotti, “Thinking with Zoe: A Feature Interview with Rosi Braidotti”, *Academia*, https://www.academia.edu/27838300/Thinking_with_Zoe_A_Feature_Interview_with_Rosi_Braidotti, (03.05.2019). (Metnin çevirisi Nalan Kurunç’a aittir.)

¹⁹⁰ Braidotti, *İnsan Sonrası*, s. 209.

¹⁹¹ Hakan Yücefer, “İnsanlar Ölür Olaylar Ölmez: Deleuze’ün Öznesiz Etiği”, *Cogito*, Sayı: 95-96, s. 98.

¹⁹² Hakan Yücefer, *Cogito*, s. 98.

Bu noktada Deleuzecü alternatif ile Braidotti'nin alternatifi iç içe geçer. Braidotti'nin insan sonrası projesi Deleuze'den esinlenerek şu soruya yanıt arar: İnsanın her şeyin ölçüsü olmaktan çıktığı, insanla insan-olmayan arasındaki sınırların bulanıklaştığı bu koşullarda, nostaljiye, nihilizme veyahut muhafazakırlığa kapılmadan, olumlayıcı bir eylemselliği tetikleyecek bir öznelilik tasarlayabilir miyiz?

Braidotti her ne kadar bu sorunun cevabını Deleuze'den esinlenerek arasa da aslında soruya eşlik eden temel filozof hâlâ Spinoza'dır. Çünkü Braidotti'nin alternatifi ile Deleuzecü alternatifin iç içe geçmesine sebebiyet veren olumlayıcı kuvvet Spinoza'dan türetilmiştir:

“Braidotti'nin Deleuze'ü Spinozacı bir içkinlik filozofu. Bu ‘neşeli’ Deleuze, monist ontolojisi ve radikal içkinlik felsefesiyle metafizik düalizmlerin ve evrenselci aşkın insan modellerinin dışında yeni düşünce alanları açıyor. Vitalist maddeciliğiyle bizi insanmerkezciliğin ötesine taşıyor, insanın dünyayla ve yaşamla (zoe'yle) bağlarını yeniden kuruyor. Olumlayıcı yaklaşımıyla bizi göreceliğe, nihilizme, sinizme düşmekten, nostaljiye, melankoliye kapılmaktan koruyor.”¹⁹³

Dolayısıyla Spinoza, insan sonrası etiğin kalbinde yatar. İçinde bulunduğumuz esarete dayalı yaşamın koşullarını anlamının temel anahtarı hâline gelir. Bu koşulları yeterince anlamının “Spinoza’da sadece felsefeyi değil etik hayatı da tanımladığını hatırlarsak, etik en içteki özü ifade etme arayışı peşinde sürülen bir yaşam anlamına gelir.”¹⁹⁴ Bu öz, bizzat özgürlüğün neşeli olumlaması olduğu gibi, gezegenin geri kalanı için de geçerli olmak kaydıyla, sebat gösterme, azmetme ve sağ kalma arzusudur. Braidotti için, bu ontolojik bağlantılı olma hâli çok önemlidir. Çünkü bizzat insan sonrası etik, insan-olmayan, insan-dışı, insandan-hızlı kuvvetlerle insan arasındaki bağlantının yeniden icat edilmesiyle ilgilidir. Spinozacı olumlama etiği açısından yaşam *bios* ile sınırlandırılmaz. İnsan sonrası etik insan-olmayan kuvvetlerle ihtimam ilişkisinin kurulduğu *zoe*-güdümlü bir olumlama etiğidir. “İnsan sonrası *zoe*/jeo/tekno-bağlı etik bu yüzden olumsuz duygulanımları ve ilişkileri yeniden işlemeyi ve dönüştürmeyi hedefleyen, kolektif olarak arzulanan, kıymet verilen ve hayata geçirilen bir praksistir aynı zamanda.”¹⁹⁵

¹⁹³ Yücefer, **İnsanlar Ölür Olaylar Ölmez: Deleuze'ün Öznesiz Etiği**, s. 99.

¹⁹⁴ Braidotti, **Pek İnsanca**, s. 71.

¹⁹⁵ Braidotti, **Pek İnsanca**, s. 72.

Son olarak, Braidotti'nin insan sonrası kapsamında Spinoza ile kurduğu ilişki üzerine şunu söylemek elzemdir: Braidotti, Spinoza'nın sadece kavramlarını veya insan sonrasının sorunlarını çözüme gücünü değil, aynı zamanda onun felsefe yapma tarzını da almıştır. Belki de bu yüzden Braidotti, birçokları gibi, insan sonrasını gelecekteki bir distopya olarak ele almaz; insan sonrasını mevcut tarihsel durumumuz olarak tanımlar. Dahası, insan sonrasına nihai bir kriz olarak değil olumlayıcı bir durum olarak yaklaşır. Bu nedenle Braidotti'nin İnsan Sonrası adlı kitabında temel amacı, “insan sonrası ufku genişleten felsefi kabullerin ve argümanların sağlam ve erişilebilir bir anlatısını ortaya koymaktır.”¹⁹⁶

Dolayısıyla, Braidotti'nin Spinoza'da katettiğı tüm noktalar, yararlandığı veya dönüştürdüğü tüm kavramlar, insan sonrası kuramın temel bileşenlerinden biri hâline gelir. Bu yüzden açık bir şekilde söylenebilir ki, Braidotti'nin insan sonrası kuramı, birçok anlamda yoğun bir şekilde Spinozacı mirası içermektedir.

¹⁹⁶ Braidotti, **Pek İnsanca**, s. 54.

SONUÇ

İnsana dair yerleşik düşüncelerimizin artık insanı veya insan sayılan şeyi tanımlamakta gittikçe problemli hâle geldiği bir sürecin içinden geçiyoruz. Şu an için beşeri bilimlerin alanında “insan nedir?” sorusuna verilecek herhangi bir cevap, “insan” a dair örtük kabulleri içermeyecek kadar kırılğan gözüküyor. Çünkü bir yanda teknolojik değişimin hızı, diğer yanda ekonomik ve toplumsal eşitsizliklerdeki artış Antroposen krizini birçok noktada derinleştiriyor. Söz konusu bu durum, insana ve yaşama dair olan tahayyülümüzü yeni baştan düşünmemiz ve kurgulamamız gereken insan sonrası dönemi de beraberinde getiriyor. Her ne kadar hem akademik hem de kamusal birçok tartışmada, insan sonrası dönem yapay zeka ve daha birçok teknolojinin aşırılığını içeren insanlık-dışı bir süreç olarak distopikleştirilse veya ütopikleştirilse de, Braidotti bu momenti, gelecekteki bir distopya veya ütopya olarak değil, mevcut tarihsel durumumuz olarak yorumlar. Dahası Braidotti, insan sonrasına nihai bir kriz olarak değil olumlayıcı bir durum olarak yaklaşır.

Braidotti bu yüzden, hem Antroposen krizinin mahiyetini ortaya koymak hem de insan sonrasının, insan ve insan-olmayan varlıkların eşitlikçi bir kesişim noktası olduğunu göstermek için, insan sonrası ufku genişleten felsefi kabullerin ve argümanların sağlam ve erişilebilir bir anlatısını ortaya koyar.

Braidotti’nin ortaya koyduğu anlatının felsefi açısından belki de en önemli kısmı da ontolojik formülasyonundan ileri gelir. Bu ontolojik formülasyon birçok hammaddeyi içermektedir. Bunların başında ise şüphesiz, Spinoza’nın ontolojisi ve diğer bölümlerde de adı sıkça geçen “yeni-materyalizm” gelir. Ayrıca, Spinoza’nın ontolojisi ve yeni-materyalizm çalışmaları arasında da görünür bir ilişki vardır. Hatta bu ilişki, Braidotti’nin insan sonrası düşüncesinde, Spinoza’nın ontolojisi ile yeni-materyalizmin iç içe geçmesine neden olur. Bu nedenle en azından tezin sonuç kısmında bu ilişkiyi Braidotti’nin insan sonrası kapsamında ele almak ve değerlendirmek önemli gözükmektedir.

“Düşünmek nedir?” sorusuna yeni bir yanıt veren insan sonrası bir yaklaşım olarak nitelendirebileceğimiz yeni-materyalizm, birbirinden farklı birçok düşünür

tarafından farklı şekillerde ele alınsa da en nihayetinde yeni-materyalist düşünürler¹⁹⁷ arasında felsefe yapma ve güncel sorunları ele alma tarzları bakımından bir ortaklık vardır. Bu ortaklığın en başındaysa felsefenin bir ontoloji olduğu düşüncesi gelir. Ve bu ontoloji, insan dâhil olmak üzere hiçbir varlık türüne ait değildir. Bu yüzden bu ontolojide, var olan her şey bir ve aynı anlamda vardır ve aynı “değeri” hak eder, ve bu evrene, dünyaya aşkın hiçbir özne ve Tanrı yoktur. Ve en önemlisi, evrenin içerisinde var olan her şey, gerçekliğin üretimine kendi kudreti vesilesiyle dâhil olur. Kedi, insan, Siri¹⁹⁸, sinema filmleri vb. her şey, gerçekliğin üretiminde karmaşık bir düzenlemenin parçası olarak etkileme ve etkilenme kudretleri vesilesiyle var olur. Bu anlamda her şey etkin bir eyleyendir. Braidotti’nin yanı sıra özellikle Manuel De Landa¹⁹⁹ ve Karen Barad²⁰⁰ gibi yeni-materyalist düşünürlerin maddenin kendini örgütleyen yapısına dair söyledikleri, bu kudret ilişkisi içerisinde var olan, varlığını sürdürmeye yönelik çaba gösteren ve buna yönelik hareket eden maddeye dayanır.

Yeni-materyalist düşünürlerin ontolojiye dair bu görüşlerinde, aralarındaki farklılıklara ve uyumsuzlıklara rağmen, bazen doğrudan, bazen dolaylı olarak başvurdukları, Deleuze ve Guattari başta olmak üzere, Spinoza, Henri Bergson, Heidegger gibi düşünürler vardır. Bu düşünürler arasında özellikle Spinoza’nın, yukarıdaki önermelerden de fark edileceği üzere, yeni-materyalizme katkısı oldukça büyüktür. Spinoza’nın monist ontolojisindeki tek anlamlılık, yani her varlığın tek töz olan Tanrı veya Doğa’nın bir ifadesi olması ve bu sebeple her varlığın var olmak bakımından bir ve aynı anlamda var olması, yeni-materyalizmin ihtiyaç duyduğu varlıklar arası eşitliği sağlar. Her varlığın bizzat kendi varlığı sebebiyle ontolojinin veya diğer araştırma alanlarının bir parçası olması, hem Antroposen çağını mümkün kılan eşitsiz ilişkileri bertaraf etmektedir hem de varlığın araştırma alanını insan veya Tanrı merkezli olmaktan çıkarmaktadır. Diğer yandan, Spinozacı bu monist perspektif, bize aynı zamanda içkinlik düşüncesini kazandırır. Tüm varlıklar, Doğa’nın bir ifadesi

¹⁹⁷ Yeni-materyalist düşünürler arasında, Braidotti başta olmak üzere, Manuel De Landa, Graham Harman, Jane Bennett, Timothy Morton, Quentin Meillassoux (Quanta Milyesu), Karen Barad, Maurizio Ferraris, Bruno Latour ve Elizabeth Grosz gibi isimler bulunmaktadır.

¹⁹⁸ Apple’ın iOS işletim sisteminde kullanılan yapay zeka.

¹⁹⁹ DeLanda, Manuel, “**The Geology of Morals: A Neo Materialist Interpretation**”, <http://www.t0.or.at/delanda/geology.htm>. (22.11.2020).

²⁰⁰ Karen Barad, “Madde Hisseder, Konuşur, Acı Çeker, Arzular, Özler ve Anımsar”, **Terrabayt**, <https://terrabayt.com/dusunce/madde-hisseder-konusur-aci-ceker-arzular-ozler-ve-animsar-karen-barad-ile-roportaj-1/>. (22.11.2020).

olmasından dolayı, Doğa'nın, yani yeryüzüne içkin yaşamın dışında herhangi bir gerçeklik yoktur. Bu bir tür materyalizm ve dünyevilik fikridir, gerçekliğimizi aşan, bizleri dışarıdan belirleyen hiçbir aşkın kuvvet yoktur. Dolayısıyla, Spinoza'nın monizmi, aynı zamanda bir felsefe yapma tarzı sunar: Bu dünya, kendisiyle açıklanmalıdır.

Yeni-materyalizm ile Spinoza arasındaki bu ilişkiye tek anlamlılık ve içkinliğin dışında, üçüncü orak, Spinoza'nın *affect* dediği kavram dâhil olur. Yeni-materyalizmin önemli düşünürlerinden Jane Bennett'in²⁰¹ de sıkça kullandığı bu kavrama göre, her varlık, bir *affect* veya duygulanım/etkilenim ilişkileri bütünüdür. Varlık, bu ilişkiler bütünü içerisinde edimselleşen etkiler üretme ve etkiler alma kapasitesini ifade eder. Bu sebeple, her varlık, varoluş tarzıyla tanımlanmalıdır. Bir varlığın varoluş tarzından bahsederken ise, varlığın almaya eğilimli olduğu etkilerin ve yaymaya muktedir olduğu etkilerin bileşiminden bahsederiz. Tek anlamlılığın içerisindeki farkın kendisi de zaten burada ortaya çıkar. Varoluş tarzlarında farklılaşan varlıklar, temelde sürekli olarak kendi-içlerinde farklılaşmaktadır.

Spinoza ve yeni-materyalizm arasındaki bir diğer bağlantı, maddenin kendi kendini örgütlemesi ile *conatus* arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Buna göre, varlıkların yaşamsal veya ontolojik özü anlamına gelen *conatus*, varoluşta sürüp gitmeye, yani ilişkisi altında kendisine ait parçaları korumaya ve yenilemeye yönelir.²⁰² Varlık, *conatus* ile varoluşa geçmeye yönelmez, ama bir defa varlık var olmaya geçtiyse, varoluşta sürüp gitmeye yönelir. Diğer taraftan kimya ve moleküler biyoloji alanındaki gelişmelerin de gösterdiği gibi, madde kendi kendini örgütlemektedir (*otopoietik*). Bu öz örgütleme (*self organization*) sayesinde madde, kendi kendini örgütleyecek bilgiyi kendi içinde barındırmakta ve gerektiğinde bu bilgiyi kullanmakta, yani devinimi sağlayan bir eyleme dönüklüğü kendi içinde barındırmaktadır. De Landa'nın dışında Braidotti'nin de *İnsan Sonrası*'nda sıkça dile getirdiği bu konu, sezileceği gibi, Spinoza'nın *conatus* kavramıyla paralellikler taşır. İki olay da varlığın varlığını sürdürme çabasını ve varlığın bu konudaki devinimini ifade eder. Bunun yanında Braidotti'ye göre, Spinozacı monist felsefe, "maddenin aynı zamanda yapısal olarak ilişkisel, bu yüzden de pek çok ortama bağlı olduğunu

²⁰¹ Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, 2010.

²⁰² Spinoza, *Etika*, s. 353.

söylemektedir.”²⁰³ Ve ayrıca Braidotti, “bizi tanımlayan farklar karşıtlık içerisinde değil, akıl sahibi ve kendi kendine örgütlenen ortak bir maddenin içsel kiplenimleri olarak şekillenir,” diye belirtmektedir.²⁰⁴

Braidotti’ye göre bu ilişkiselliği veya karşılıklı-bağlantı içerisinde olduğumuzu görmek, insan sonrası zamanımıza “layık olmak” olmak için önemlidir.

Elbette “layık olmak” sadece varlıkların ontolojik olarak iliştilenmiş ya da karşılıklı-bağlantı içerisinde olduğunun farkında olmakla gerçekleşmez, aynı zamanda bizi insan sonrası özne olarak, insan-olmayan varlıklar ile *zoe*-eşitlikçi bir yaşamda birleştirecek etik ve siyasete de ihtiyacımız vardır. Bu etik ve siyaset ise birçok noktada Spinoza’nın olumlayıcı etik ve siyasetiyle doğrudan ilintilidir. Çünkü tıpkı Spinoza’da olduğu gibi Braidotti’de de esaretimizin koşullarını yeterince anlamak sadece felsefeyi değil etik hayatı da tanımlar. Şüphesiz bu etik, içimizdeki özü ifade etme arayışı peşinde sürülen bir yaşam anlamına gelir. Bu öz ise, “bir yandan özgürlüğümüzün neşeli olumlanması, bir yandan da –bizimle birlikte gezegenin geri kalanı için de geçerli olmak kaydıyla– sebat gösterme, azmetme, sağ kalma arzumuzdur.”²⁰⁵ Spinoza’da insanî yaşamı aşarak Doğa’yı içeren etik yaşam, böylelikle Braidotti’de de antropomorfik bir yaşamla sınırlı kalmamış olur. Ontolojik bağlantılı olma hâli bizi insan-olmayan varlıklarla birlikte *zoe*-eşitlikçi bir yaşamın müşterek kılar.

Dolayısıyla, Spinoza’nın olumlama etiği, insan-dışı bir şimdi ve gelecekte, insan-olmayan kuvvetlerle bağlantımızı yaratıcı ve adil bir şekilde *zoe* içerisinde yeniden icat etmemizi sağlar. Bu etik, olumsuz duygulanımları ve ilişkileri inkar etmeden onları yeniden işlemeyi ve dönüştürmeyi mümkün kılan bir pratiktir. İnsanın tüm olumsuzluklara, acıya, kedere rağmen, insan-olmayan varlıklarla bir araya gelerek “bu işte beraberiz” dediği bir momenttir. İnsan sonrası etik, *zoe*-eşitlikçi bir dünyada verili olmayan beraberliği inşa etmemizi sağlayan saf yaşamsal bir kuvvettir.

Siyaset de bu noktada tıpkı Spinoza’da olduğu gibi ontolojik ve etik üretimin içerisinde olumlayıcı bir perspektife yerleşir. Braidotti’nin insan sonrası siyaseti, “gündelik hayatın sıradan mikro pratiklerine dayanan, umudun olumlanmasını amaçlayan kolektif projelerin peşine düşülmesi, sürdürülebilir dönüşümler belirleme,

²⁰³ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 72.

²⁰⁴ Braidotti, **Pek İnsanca**, s. 68.

²⁰⁵ Braidotti, **Pek İnsanca**, s. 71

bunları devam ettirme ve planlama stratejisidir.”²⁰⁶ İçinde bulunduğumuz bu zorlu insan sonrası momentte etik kadar önemli olan siyaset, kayıp halklar çokluğundan, *zoe*-eşitlikçi evrende ortak yaşamı inşa edecek bir halkı yaratma edimidir. Braidotti bu noktada, Platoncu formülasyondan uzaklaşarak, tıpkı Spinoza gibi çokluğu çokluk olarak düşünmenin yollarını açar. Tüm yaşamı kendi perspektifinden hareketle organize eden ve yöneten Bir (filozof kral, devlet vs.) güçtense, Çokluğun ortak yaşamı kurma kudretine inanır.

Diğer taraftan, Spinoza’nın Braidotti’nin insan sonrası kuramındaki varlığı, sadece felsefi dar bir çerçeveye sığdıramayacak kadar da fazladır. Bradiotti, Spinoza’da ilişkisel tarzda yeni düşünme ve bilgi yaratma yollarına dair güçlü bir perspektif bulur. Bradiotti’nin arzusu bu perspektifi, hem beşeri bilimlerde hem de diğer alanlarda kolektif şekilde harekete geçirmek ve yaşama katmaktır. Braidotti bu çerçevede, pratik bir felsefe olarak nitelendirdiği insan sonrası düşünceyi, Spinozacı bir formülasyonla ele alır: “İnsan sonrası çerçevede düşünmek, her şeye uygun düşen yani her şeyin ilişkisel kuvveti ve kapasitesi olan, eyleme geçme kapasitemizi artıran ilişkilerin ve projelerin peşine düşmeyi amaçlayan ve *potentia* ya da Spinoza’daki adıyla *conatus* diye bilinen yeni-materyalist ve hayati ontolojik özü ifade eder. Düşünmek, oluş kapasitemizi desteklemeye dair olmanın aynı sıra, bedenleşmiş beyinlerimizin ve beyinleşmiş bedenlerimizin henüz kullanılmamış potansiyellerinin farkına varmaya dairdir. Bir başka deyişle, düşünmek yeni kavramlar yaratmaya dairdir.”²⁰⁷

Bu açıdan ele alındığında Spinoza, Braidotti için insan sonrası düşüncenin felsefi temellendirmesinden çok daha fazlasını ifade eder. Spinoza, insanın ayrıcalıklı pozisyonunun ortadan kalkmaya başladığı insan sonrası momentte farklı bir düşünme tarzı sunar. En önemlisi de bu düşünme tarzının olumlayıcı yapısıdır. Bu olumlayıcılık geleceğimiz hakkında düşünürken, Haraway’ın *Staying with Trouble*’da ve Latour’un *Facing Gaia*’da çizdiği gerçekçi ama “karamsar” tutuma da bir alternatif sağlar. Bu alternatif, şimdiye ve geleceğe dair bütün iç karartıcı gerçeklere rağmen, olumsuzluğu dönüştürmemizi sağlayacak enerjiyi verir.

²⁰⁶ Braidotti, **İnsan Sonrası**, s. 207.

²⁰⁷ Braidotti, **Pek İnsanca**, s. 78.

Sonuç olarak, Braidotti'nin insan sonrası projesinin barındırdığı Spinozacı ögelerin altını çizerek okumak hem bazı açılardan Braidotti ve Spinoza'yı daha iyi anlamamızı sağlamaktadır, hem de daha önemlisi bize insan sonrası düşünme tarzımızı belirleyecek bir sezgi kazandırmaktadır.



KAYNAKÇA

Balibar, E. (2004). *Spinoza ve Siyaset*. Çev: Sanem Soyarslan. İstanbul: Otonom Yayınları.

Bennett, Jane. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press.

Braidotti, R. (2014). *İnsan Sonrası*. Çev: Öznur Karakaş. İstanbul: Kolektif Yayınları.

Braidotti, R. (2017). *Göçebe Özneler*. Çev: Öznur Karakaş. İstanbul: Kolektif Yayınları.

Braidotti, R. (2019). İnsan Sonrası, Pek İnsanca: Bir Posthümanistin Anıları ve Emelleri. *Cogito: İnsan Sonrası*. Yapı Kredi Yayınları. 95-96: 53-98.

Braidotti, R., Davis, H. H. *The Amoderns: Thinking With Zoe – A Feature Interview with Rosi Braidotti*. Amodern. <http://amodern.net/article/amoderns-thinking-zoe/>. (4.12.2019).

Braidotti, R., Posman, S. (2012). *Rosi Braidotti ile Söyleşi*. Çev: Nalan Kurunç. Dünyanın Yerlileri. <http://www.dunyaninyerlileri.com/gocebe-filozof-rosi-braidotti-ile-soylesi/>. (4.12.2019)

Braidotti, R., O'Grady, K. (1995). *Nomadic Philosopher: A Conversation with Rosi Braidotti*. <http://bailiwick.lib.uiowa.edu/wstudies/Braidotti/>. (4.12.2019)

Braidotti, R. (2012). “Nomadic ethics”, *The Cambridge Companion to Deleuze*. (Ed. Daniel W. Smith ve Henry Somers-Hall), Cambridge University Press, ss. 170-198.

Braidotti, R. (2003). "Becoming Woman: or Sexual Difference Revisited", *Theory, Culture & Society*, Vol. 20, p. 43-64.

Bumin, T. (1996). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Cengiz, Ö. (2009). Bir Anti-Hümanist Olarak Spinoza. *Teori ve Politika: Marksizmin Teorik ve Tarihsel İzlekleri*. 1(60): 45-56.

Çelik, E.E. (2019). Antroposen ve Posthuman İnsan Çağı'nda İnsan Sonrası Ölmek. *Cogito: İnsan Sonrası*. Yapı Kredi Yayınları. 95-96: 145-161.

Çelik, E.E. (2019). Yerkürelilerin Ortakyaşamı: Mevcut Ortaklıklar, Yeni Yaşamlar. *Cogito: Yerküre Krizi, Dönüşen İnsan*. Yapı Kredi Yayınları. 93: 54-69.

DeLanda, Manuel. "The Geology of Morals: A Neo Materialist Interpretation", <http://www.t0.or.at/delanda/geology.html>. (22.11.2020)

Deleuze, G. (2005). *Spinoza: Pratik Felsefe*. Çev: Alber Nahum. İstanbul: Norgunk Yayınları.

Deleuze, G. (2013). *Spinoza ve İfade Problemi*. Çev: Alber Nahum. İstanbul: Norgunk Yayınları.

Guattari, F. (1990). *Üç Ekoloji*. Çev: Ali Akay. İstanbul: Hil Yayınları.

Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman*. Çev: Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Karayemiş, O. (2013). *Spinoza'da Ortaklığın İnşası: Spinoza'nın Politika Felsefesinde Duygu/Akıl Gerilimi*. İzmir: Anafor Yayınları.

Karayemiş, O. *şeylerin Kudretleri: Yeni-materyalizm ve Gerçekliğin Dokusu*. Serbest Metin. <https://serbestmetin.wordpress.com/2020/03/21/seylerin-kudretleri-yeni-materyalizm-ve-gercekligin-dokusu/>. (22.11.2020)

Haraway, D. (2010). *Başka Yer*. (Der. Müge Gürsoy Sökmen). İstanbul: Metis Yayınları.

Haraway, D. (2006). *Siborg Manifestosu*. Çev: Osman Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Massumi, B. (2019). *Duygu Politikası*. Çev: Hakan Erdoğan. İstanbul: Otonom Yayınları.

Negri, A. (2011). *Aykırı Spinoza: Gündem(deki/dışı) Çeşitlemeler*. Çev: Nurfer Çelebioğlu ve Eylem Canarslan. İstanbul: Otonom Yayınları.

Negri, A. (2005). *Yaban Kuraldışılık: Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*. Çev: Eylem Canarslan. İstanbul: Otonom Yayınları.

Özcan, H. *Ontoloji ve Etik: Varlık ve Zaman'da Yaşam-Ölüm İlişkisi*. https://www.academia.edu/34653121/Ontoloji_ve_Etik_Varlık_ve_Zaman_da_Yaşam-Ölüm_İlişkisi. (22.11.2020)

Riquier, C. ve Latour, B. (2019). İnsandan Yoksun Bir Yeryüzü, Yeryüzü'nden Yoksun İnsanlar. *Cogito: Yerküre Krizi, Dönüşen İnsan*. Yapı Kredi Yayınları. 93: 213-220.

Spinoza, B. (2011). *Etika*. Çev: Çiğdem Dürüşkan. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Spinoza, B. (2012). *Politik İnceleme*. Çev: Murat Erşen. İstanbul: Dost Yayınları.

Spinoza, B. (2010). *Teolojik-Politik İnceleme*. Çev: Celal Balî Akal ve Reyda Ergün. İstanbul: Dost Yayınları.

Steigler, B. (2019). Antroposenden Çıkmak. *Cogito: Yerküre Krizi, Dönüşen İnsan*. Yapı Kredi Yayınları. 93: 199-213.

Yücefer, H. (2019). İnsanlar Ölür Olaylar Ölmez: Deleuze'ün Öznesiz Etiği. *Cogito: İnsan Sonrası*. Yapı Kredi Yayınları. 95-96: 98-145.

Yücefer, H. (2020). Dünyada Olmanın Sonsuz Başka Yolu. *Lahitteki Baykuş*. 1: 57-67.