



Ural Batır Destanı'nda Posthümanist İzler: İnsanmerkezcilik Eleştirisi ve *Dünya-oluş*

Posthumanist Traces in The Ural Batyr Epic:
A Critique of Anthropocentrism, and *Becoming-World*

Erman Kaçar*
Ayabek Bainiyazov**

Öz

Aydınlanmacı aklın insanmerkezcilik bağlarıyla yeniden üretilmiş insan ideasının sebebiyet verdiği epistemolojik karmaşayı telafi etmenin yollarından biri, insanı ekozofik bir varlık olarak yeniden tanımlamak ve bu karmaşayı insan sonrası bir mesele olarak yeniden kuramsallaştırmak olabilir. Posthümanist kuram tam da bu bağlamda, mahut meselenin epistemolojik çıkmazlarını yeni ve alternatif bir dilsel evrenin kat edilmesi yöntemiyle aşmaya çalışmaktadır. Bu çalışmada, posthümanist kuramın söz konusu yöntemine dayanarak, *Ural Batır* destanının başkahramanı Ural'ın türkü ve insanmerkezcilik söylemi dışlayan reflekslerini ve

Geliş tarihi (Received): 12.12.2023 Kabul tarihi (Accepted): 20.04.2024

* Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi. Ardahan-Türkiye/ Ardahan University, Faculty of Human Sciences and Literature, Department of Philosophy. Ardahan-Türkiye. ermankaçar@ardahan.edu.tr. ORCID ID: 0000 0002 4635 9559

** Doç. Dr. Özbekali Janibekov Güney Kazakistan Pedagojik Üniversitesi İngiliz Dili Bölümü Öğretim Üyesi. Çimkent-Kazakistan/ Uzbekali Janibekov Lecturer of English Language Department of South Kazakhstan Pedagogical University. Shymkent-Kazakhstan. ayabekbainiyazov@okmpu.kz. ORCID ID: 0000 0002 9603 1332

çevreci eğilimlerini Braidotti'nin posthümanist tartışmalara eklediği *hayvan-oluş* (*becoming-animal*) ve *dünya-oluş* (*becoming-world*) kavramları ile birlikte okuyacağız. Bu okumada, ekozofik bir kahraman olarak ele alacağımız Ural'ın biyolojik biçimcilikten uzak, *bios*'la birlikte *zoe* ve *jeo* varlıkları da çağırın ve böylelikle türler arası bir *dünya-oluş* ağı kurabilen kapasitesini posthümanist kuram üzerinden tartışmaya açacağız. Bu tartışma yoluyla, Ural'ın içinde yaşadığı söylem evreninin sınırlarını yeniden üreten eylemlerini ve gezegen ile kurduğu ekozofik ilişkiyi, insanmerkezcilik eleştirisi ve posthümanist yakınsamalar doğrultusunda kuramsallaştırmanın yollarını arayacağız.

Anahtar sözcükler: *Ural Batır, insanmerkezcilik, posthümanizm, hayvan-oluş, dünya-oluş.*

Abstract

The reconfiguration of the concept of the human within the anthropocentric framework of Enlightenment reason has resulted in epistemological confusion. One potential avenue for resolving this confusion involves redefining humanity as an ecosophical entity and reconceptualizing it as a posthuman concern. Within this framework, posthumanist theory seeks to surmount the epistemological impasses associated with this issue by exploring novel and alternative linguistic domains. Grounded in this posthumanist approach, this study investigates the non-anthropocentric and non-speciesist attitudes as well as environmentalist inclinations of Ural, the central figure in the Ural Batyr epic, through the utilization of the concepts of becoming-animal and becoming-world as introduced by Braidotti in posthumanist discourse. We interpret Ural as an ecosophical protagonist who transcends biological formalism and examine his capacity to forge an interspecies becoming-world network by invoking not only bios, but also zoe and geos entities. In doing so, we seek to conceptualize Ural's actions that redefine the boundaries of the discursive universe he inhabits, along with his ecosophical rapport with the planet, within the framework of critiques of anthropocentrism and convergences with posthumanist thought.

Keywords: *Ural Batyr, anthropocentrism, posthumanism, becoming-animal, becoming-world.*

Extended summary

The idea of 'the Human', reconfigured by the anthropocentric framework of the reason of Enlightenment, has led to epistemological confusion. One way to resolve this confusion might be to redefine 'the human' as an ecosophical being and re-examine the issue through the lenses of the posthuman paradigm. The reason-centred affirmation of all binary oppositions determined on the axis of reason/non-reason distinction is a legacy of the Enlightenment. Therefore, posthumanist critique builds its critical framework around the Enlightenment. Moving away from the spatial and linguistic layers of the West, this archaeological study comes across the

epic of *Ural Batyr* and investigates the possibility of a creative and pluralistic philosophy after the disappointment experienced by the collapse of the Enlightenment project. Posthumanist debates problematise all kinds of epistemologies on the human, who has been referred to as an architect of cultural history throughout the linear march of progressive reason, by redefining the human as an ecosophical being. As Braidotti points out, one of the main methodological tendencies of these debates is the attempt to discuss the problems they address by moving them from the *logos* of the language in which they arise to an alternative linguistic universe. In other words, reproducing the language of argument by finding new points of contact with the issue outside the linguistic universe of the current debate is one of the dominant reflexes of posthumanist theory. Based on this method of posthumanist theory, this study explores the non-anthropocentric and non-speciesist attitudes and environmentalist tendencies of Ural, the main character of the *Ural Batyr*, by employing the concepts of ‘becoming-animal’ and ‘becoming-world’ as introduced by Braidotti into posthumanist discussions. Becoming-animal specifically points to the epistemological and ontological damage caused by the anthropocentric conception of the family of living beings classified under masculine and universalist domination. Drawing on posthumanist debates that problematise this destruction, Braidotti takes the concept of ‘becoming-animal’ as a point of departure for environmentalists and interspecies solidarity-based action to displace anthropocentrism. Braidotti’s concept of ‘becoming-animal’, based on the nature-culture continuum, is followed by a discussion of ‘becoming-world’. Becoming-world encompasses and transcends the Spinozistic monist ontological point of view regarding humans fundamentally as *natura naturata* along with all other beings. Therefore, becoming-world implies a way of thinking that both grounds sustainable materialism and preserves interspecies continuity in a post-anthropocentric world through the ethics of subjectivity and immanence. In line with this way of thinking, in our reading of *Ural Batyr*, we discuss Ural’s capacity as an ecosophical hero, far from biological formalism, invoking *zoe* and *geo*-beings along with *bios*, and thus establishing an interspecies becoming-world network through posthumanist theory. Accordingly, it is discovered that Ural’s ethical position in the epic, which dismantles the structure of the discourse he is in, reconstitutes it, and constantly repairs the relations of power and consumption that he is the interlocutor of, stems from his insistence on existing as a way of life that preserves the continuity of nature-culture. This insistence of the protagonist makes the legend of *Ural Batyr*, a stakeholder and even one of the actors of posthumanist criticism, unlike other legends or narratives with which it is similar and connected. The discourse that unfolds through Ural’s actions throughout the myth problematises the categorical distinction that separates human life (*bios*) from animal life (*zoe*) through a posthuman ethical debate. As Braidotti points out, reading different universes of discourse juxtaposed with different forms of subjectivity does not mean that we make erroneous or anachronistic connections. The main issue here is to grasp the theoretical connection and topology between them. Based on this idea, the behaviours of Ural in the epic, which also push the boundaries of the cultural and political discourse in which he lives, and which constitute points of impossibility in both cultural and historical contexts within the existing discourse, are analysed in line with the critique of anthropocentrism through the hero’s relationship with nature. Through this analysis, ways have

been sought to theorise Ural's actions that reproduce the limits of the universe of discourse in which he lives and his ecosophical relationship with the planet in line with the critique of anthropocentrism and the posthumanist debate.

Giriş

Aydınlanmanın araçsal aklı ile kutsanmış bir epistemolojiden aldığı yetkiyle kendi kültür tarihini inşa eden insanın 'insanmerkezci' hakikatini yapıbozuma uğratan kuramsal çerçevenin arkaik bağıntılarını araştırmak *posthümanist* tartışmalara yeni bir boyut katabilir. Aydınlanmış bireyin dilinden miras *evrenselci* ve *eril* -bu ikisi bundan böyle birbirinin yerine kullanılabilir- kavramların yarattığı tahribatı yine bu dil ile çözümenin mümkün olmadığı düşüncesinden hareketle, *Ural Batır* destanı üzerinden Antroposen (İnsan Çağı) öncesine uzanan bir dilin sınırlarına dayanmak bu çalışmanın başlıca amacını oluşturur. Doğa-kültür ikili karşıtlığını dışlayan böyle bir dilin, posthümanist öznelliğimize yönelik bağlantılar içeren yeni bir söz dağarcığı tasarlaması (Braidotti, 2014: 108) ve yeni sınırlar çizmesi gerekecektir. Bu sınırlara ulaşmak adına yola koyulurken gözümüzü dikeceğimiz ufuk çizgisinde, felsefe tarihinde *modern sonrası* kırılmanın temellerini atan Nietzsche'nin insanmerkezciliğe yönelik eleştirel dilini ya da Deleuze ve Guattari'nin *hayvan-oluş* kavramsallaştırmasını ya da hepsinden daha yakında, hemen burnumuzun dibinde, Braidotti'nin "zihin-beden sürekliliği ile doğa-kültür sürekliliğini çaprazlayan" (Braidotti, 2021a: 16) posthümanist öznelliğinin veçhelerini bulmak mümkündür. Baktığımız bu ufuk çizgisinin en hayret verici yanı, Antroposen sonrası bu eleştirel yaklaşımın -posthümanizmin- en kuvvetli bağıntı ya da argümanlarıyla, sermaye kültürü tarafından hızlıca piyasalandırılabilen bilimsel/akademik girişimlerde ya da bugünün literatürü içerisinde kolayca çözümlenebilen bir kültür tarihi evresinde değil, Antroposen'den çok daha *gerilerde*, oluşun *arkaik* metinlerinde, örneğin *Ural Batır* efsanesinde karşılaşmış olmaktadır. Bu karşılaşma, tarihsel bir nedensellik olarak kavranmaması şartıyla, posthümanizm tartışmasını büyük ölçüde zenginleştiren bir buluş niteliği taşıyabilir.

Bu karşılaşmanın bir diğer özelliği, Braidotti'nin *çapraz referanslar* yoluyla üretildiğini ifade ettiği *posthümanist epistemolojinin* de bir örneğini teşkil ediyor olmasıdır. Göreceğimiz ki, efsanede Ural'ın içinde bulunduğu söylemi parçalayan, yeniden oluşturan, muhatabı olduğu iktidar ve tüketim ilişkilerini sürekli sağaltan *etik* pozisyonu, düpedüz doğa-kültür sürekliliğini koruyan bir yaşamsal madde olarak var olmaktan ısrar etmesinden ileri gelmektedir. Braidotti, bu anlamdaki bir yaşamsal maddeyi "en içteki özgürlüğün ifade edilmesine yönelik ontolojik bir arzu tarafından yönlendirilen madde" (Braidotti, 2021a: 19) olarak tanımlar. Tam da bu madde anlayışı "insan ve insan olmayan diğeriyle bir ilişki ağı ile bütünleşmiş, somutlaşmış ama yine de hareket eden insan ötesi bilgi öznelininin birleşimi" (Braidotti, 2021a: 19) olarak verilir. Bu olanak, benzer ve bağlantılı olduğu diğer efsane ya da anlatılardan farklı olarak *Ural Batır* efsanesini posthümanist eleştirinin paydaşı hatta ilksel aktörlerinden biri yapar; zira efsane boyunca Ural'ın kaygısı ve eylemleri yoluyla ortaya çıkan söylem, insan yaşamını (*bios*) hayvan yaşamından (*zoe*) ayıran kategorik ayrımı *insan sonrası* bir *etik* tartışma yoluyla sorunsallaştırır. Bu tartışmanın felsefi sınırları, yukarıda da belirtildiği üzere modern sonrası felsefede insanmerkezcilik eleştirisi bağlamında yeniden ve yeniden belirlenmektedir. Söz ko-

nusu sınırların ilk ve açık belirlenimi Deleuze ve Guattari'den bildiğimiz Nietzscheci *hayvan-oluş* kavrayışında karşımıza çıkar. Bu kavrayışa göre *hayvan-oluş*, insan olmayana karşı türcü ve asimile edici refleksleri dışlayarak insan ile insan olmayan arasında hem biyolojik hem de toplumsal ilişkilerin (radikal olarak) kurulmasına olanak tanımaktadır (Koyuncu, 2020: 185). Aydınlanmacı hümanist geleneği kurumsallaştıran ve hayvansal olanın kurban edilmesiyle insanın aşılabileceğine inanan (Schmeink, 2016: 82) bu refleksleri dışlamak, insan ile hayvan arasındaki ya da daha kapsamlı olarak türler arasındaki farkı ortadan kaldırmak anlamına gelmez. Örneğin insan ve hayvan arasında ahlaki ve yasal bir eşitlik kurmak, hatta daha da ileri gidilerek hayvanları 'insanlaştırmak' bir jest olarak görünebilir ancak bu durum, insan kategorisinin hegemonisini kabul etmekten ve insan-hayvan ikiliğini yeniden onaylamaktan öteye gidemez (Braidotti, 2014: 105). Bu kavramın göstermek istediği, *eril ve evrenselci* bir tahakküm altında sınıflandırılan canlılar ailesine dair insanmerkezci kavrayışın yarattığı epistemolojik ve ontolojik tahribattır. Braidotti bu sebeple, *hayvan-oluş* kavramını insanmerkezçiliği yerinden edecek çevresel ve türler arası dayanışma temelli hareket noktası olarak ele alacaktır.

Braidotti'nin 'en mükemmel antropolojik araç dildir' sözlerini takip edecek olursak; insanmerkezçilik sonrasını işaret eden bir *dilin* açacağı yeni olanakları kestirmek hiç de güç değildir. Böyle bir dilin ürünü olan olası insanmerkezçilik sonrası bir dünyada, türcü refleksler kapı dışarı edilerek her şeye ölçüsünü veren "insan" mefhumu dışlanmalı, buradan açılacak ontolojik boşluğa ise diğer türler yerleşmelidir (Braidotti, 2014: 91). Bu noktadan itibaren, Braidotti'nin doğa-kültür sürekliliğini temel alarak üzerinde çalıştığı *hayvan-oluş* kavramını beklenildiği gibi *dünya-oluş* tartışması takip edecektir. *Dünya-oluş*, kabaca hepimizi *doğalanan doğa (natura naturata)* olarak gören Spinozacı monist ontolojik görüşü kapsayarak aşan, hem sürdürülebilir bir maddeciliği temele alan hem de insanmerkezçilik sonrası bir dünyada türler arası sürekliliği öznellik ve içkinlik etiği boyutuyla koruyan düşünme biçimini imler. Bu öznellik, bundan böyle Antroposen'in bir icadı ve ayrıcalığı olmaktan çıkmalı ve "özneyi, insanı ve genetik komşularımız olan hayvanları bütünüyle yeryüzünü kapsayan çaprazlama bir teşekkül olarak görmeli ve bunu da anlaşılabilir bir dilde gerçekleştirmelidir" (Braidotti, 2014: 108). Ancak *hayvan-oluş* için yukarıda düştüğümüz şerh, *dünya-oluş* için de geçerlidir; *dünya-oluş* ahlaki ve yasal anlamda insanla yeryüzü arasında bir eşitlik kurmak ve dahası yeryüzünü ya da gezegeni *insanlaştırmak* anlamına gelmemelidir.

Yukarıda verilen çıkış noktalarından hareketle, mevcut literatüre kıyasla *Ural Batır*'da karşılaştığımız istisnai *posthümanist dil*, görülecektir ki kahramanın aldığı etik pozisyonu da belirlemektir. İlk bakışta *ekozofik bir kahraman* olarak görülebilecek olan Ural'ın türcü ve insanmerkezci söylemi dışlayan refleksleri ve çevreci eğilimleri, pekâlâ Braidotti'nin işaret ettiği insanmerkezçilik sonrası *hayvan-oluş (becoming-animal)* ve *dünya-oluş (becoming-world)* tartışmaları üzerinden ele alınabilir. Zira Braidotti'nin de ifade ettiği gibi farklı epistemolojik yöntemleri farklı özne oluşum gelenekleri ile diyaloga sokmak yanlış denklikler kurulduğu anlamına gelmez; önemli olan aralarındaki rezonansı kavramaktır (Braidotti, 2021b: 206). İşte bu düşünceden hareketle, destanda Ural'ın içinde yaşadığı kültürel ve politik söylemin sınırlarını da zorlayan ve yer yer mevcut söylem içerisinde hem kültürel hem de tarihsel bağlamda 'imkânsızlık/aykırılık' noktalarını oluşturan davranışları, kahramanın doğayla kurduğu ilişki üzerinden insanmerkezçilik eleştirisi ve posthümanist yakınsamalar doğrultusunda analiz edilecektir.

Kuramsal Çerçeve: İnsan Sonrası ve Dünya-oluş

Geleneksel Batı düşüncesiyle modellenen doğa-kültür ikiliğinin temel çıkış noktalarına dikkatle baktığımızda, insana *Akıl* tarafından verilen *evrenselleştirici* gücün işlev kazanabildiği başlıca alanın ikili karşıtlıklar (*binary oppositions*) dünyası olduğu görülür. Üstelik Akıl karşısında “doğa kategorisinin çoklu dışlamalara/olumsuzlamalara dayalı olarak inşa edildiği anlaşılır: doğa-kültür, doğa (duygu)-akıl, doğa (beden)-zihin, doğa (madde)-ruh, doğa (hayvan)-insan, doğa (dişi)-erkek, doğa (ilkel)-uygar, doğa (zorunluluk)-özgürlük gibi temel ikiliklerde doğanın yanına hep baş edilmesi ya da dizginlemesi gerekenler düşmüştür” (Kalaycı, 2019: 37). İnsanı doğadan ayıran *bir şey* olduğu düşüncesinden hareketle, bütünselleştirici dizgeleri varoluşun temel diyalektik gereksinimi olarak tayin eden Platoncu sezginin *ötesinde* görülen posthümanist eleştirinin izleri genellikle modern sonrası dönemde sürülmüştür. Hatta bu süreçte söz konusu modernist araştırmalar çoğunlukla “insanmerkezci olmayan yaşam olasılığına doğru bir kaymanın örneklerini ve modernizmin -hem bilimsel ve felsefi bağlamına yanıt vermesi hem de estetik deneyleri ve insan olmayan diğerlerinin teorik eklemlemeleri açısından- çağdaş bilime katacak çok şeyi olduğu hissini temsil etmiştir” (Ryan, 2015: 299). Oysa Braidotti, Batılı olmayan halkların arkaik deneyimlerinde insanmerkezcilik eleştirisinin *ekolojik farkındalık* olarak dışa vurulduğu (Braidotti, 2014: 110) şeklinde -kaba sayılabilecek- bir genellemeyi dile getirdiğinde buraya önemli bir şerh koymuş olur. Böylece Batı’nın logosentrik dünyasından miras “bastırılarak ya da hâkimiyet altına alınarak insan eliyle düzen verilmesi gereken bir dışarı, insan için verili bir rezerv ya da hammadde deposu” (Kalaycı, 2019: 36) olarak görülen ve böylece insan karşısında *öteki* olarak gösterilen *doğa* üzerinden ileri sürülen insanmerkezcilik eleştirileri de *zamansal bir nedenselliğe* sıkıştırılmamış olur. Diğer taraftan söz konusu genişletmenin, posthümanizmin de arkaik olasılıklarını deşifre etmesi kaçınılmazdır. Batı’nın modern-aydınlanmacı kodlarını oluşturan insanmerkezci dilin olasılık dışı kaldığı bir doğa-insan sürekliliği alanını imleyen *posthümanizm*, bu genişletmenin önerdiği arkeolojiyle yeniden haritalandırılma şansına kavuşabilir. Zira *posthümanizm* terimindeki “post” ön eki, her zaman “sonrası” anlamında kullanılmamaktadır; bu ön ek, *ötesi*, *dışı* gibi anlamları da ihtiva eder. Burada, tıpkı *postkolonyal* teriminde olduğu gibi, kronolojik bir imadan çok “ötesi” ifadesi daha baskındır. Bu sebeple modernite öncesine ait olan ya da Batı’ya ait olmayan deneyimlerin posthümanist eleştirisiyle birlikte yeniden ele alınması veya kuramın kendisinden çok önce yazılan bir metne uyarlanması zamansal bir mantık hatasına neden olmayacaktır.

Posthümanizm terimi 1990’ların ortalarında beşerî bilimler ve sosyal bilimlerdeki çağdaş eleştirel söylemin içine girmiş gibi görünse de *insan* denen şeyin *yakın zamanların bir icadı* olduğu ve belki de sona yaklaştığı 1960’larda Foucault tarafından dile getirilmişti (Wolfe, 2010: xii). Hatta insanmerkezcilik eleştirisi üzerinde güçlenen söz konusu kuramsal çerçevenin belli belirsiz sınırları, *kendini açık ve seçik olarak kavrayabilmesi* dolayısıyla akli tarafından yetkilendirilen insan öznesine dair eleştirilerini çağa aykırı biçimde takdim eden Nietzsche’den itibaren çoktan belirginleşmeye başlamıştı:

Işıldayan sayısız güneş sisteminin yayıldığı evrenin ücra bir köşesinde bir zamanlar bir yıldız vardı; akıllı mahluklar, bilmek denen şeyi orada icat etmişlerdi. Bu, dünya tarihinin en ukalalıkla ve yalanla dolu anıydı; fakat nihayetinde sadece bir andı. Doğanın bir iki nefes çekmesinden sonra bu yıldız katılışp soğumuş ve bu akıllı mahluklar

ölmek durumunda kalmışlardı. İşte böyle bir masal uydurulabilir; fakat yine de insan aklının doğada ne kadar sefil ne kadar belirsiz ve fani ne kadar amaçsız ve gelişigüzel görüldüğü yeterince sergilenememiş olur. (Nietzsche, 2017: 21)

Nietzsche'nin insanmerkezcilik eleştirisi, onun modern felsefenin tam ortasına bıraktığı dinamitlerden yalnızca biridir; fakat Batı'nın akıl merkezli kavrayışına yönelik 'kurucu' tahrifatı bakımından etkisinin çok güçlü olduğu kesindir: "Eğer bir sivrisinekle konuşabiliyor olsaydık, onun da aynı ciddiyetle uçtuğunu ve dünyanın uçma merkezini kendisinde hissettiğini öğrenirdik fakat dünyada bu bilme kuvvetinin üflediği havayla adeta bir tulum gibi anında şişebilmek kadar rezil ve önemsiz bir şey yoktur" (Nietzsche, 2017: 21). Nietzsche'nin Homerik metinlere kadar geri götüreceği bu (üstü kapalı bile sayılamayacak olan) Platon eleştirisi, eserlerinde doğaya ait temalarla birlikte verilir. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te temel felsefi temaların hayvanlar (yılan, aslan, deve, kartal vb.) üzerinden aktarılması, basit benzetmeler silsilesi ya da yalnızca kapsayıcı teknik metaforlar olarak görülmemelidir. İnsanmerkezci kavrayışı -öncelikle Batı'daki hümanizm ve aydınlanma geleneklerini- reddederek, insanın kendini hayvandan (doğadan) ayırmak suretiyle 'icat ettiği' söylenen *kültürü* rasyonel bir fenomen olarak değil, bir *oluş* yahut *yaşam* fenomeni olarak ele alan Nietzsche, insanbiçimci, biyolojik indirgemeci ve insanmerkezci anlayışın karşısına *biyosentrik* kavrayışı geçirir (Lemm, 2018: 26). Nietzsche'ye göre kültürü insan yaratımına indirgemek ve insan yaşamını doğadan, hayvan yaşamından kategorik olarak ayırmak bir düşünme hatasıdır. Bu bakımdan "Nietzsche'nin yaşam ve kültür kavrayışı, insanın rasyonel ve toplumsal oluşunu diğer yaşam formlarından farkının işaretleri olarak gören Batı metafiziğinden tümüyle kopar" (Lemm, 2018: 33). Görüldüğü gibi insanmerkezcilik eleştirisinin, posthümanizm tartışmalarını önceleyen kuramsal çıkış noktaları, Nietzsche'nin kültür eleştirisi üzerinden kolaylıkla takip edilebilir. Söz konusu argümanları elbette ki bu çalışmada incelemeyeceğiz; ancak biliyoruz ki temelde "Nietzsche'nin iddiası Avrupalı hümanist öznenin metafizik olarak sabit ve gezegensel geçerliliğe sahip sağduyusuyla insan doğasına atfettiği aşikâr konumun sonunun geldiği" (Braidotti, 2014: 17) şeklindedir. Dolayısıyla burada dikkat edeceğimiz asıl mesele, Nietzsche'nin işaret ettiği *sezgisel insanın* söz konusu eleştiri üzerinden ne tür arkaik örnekler yoluyla ele alınabileceğidir. Burada Nietzsche'nin açık önerisi, bireyin normalleştirilmesi pahasına uygarlığın inşasına olanak tanıyan Aydınlanmacı sınırların 'insanlığın ahlaki gelişimi' karşılığında bir bedel olarak talep ettiği insanın özgür ruhlu ve yaratıcı kimliğini ona geri kazandırabilecek yegane unsurun hayvanın imgesel yaşamı olduğunu fark etmek (Lemm, 2018: 33-35) ve bu imgeler yoluyla üretilen metaforların hâkim olduğu dili kullanmaktır. İnsan merkezci eleştirinin erken *posthümanist* örneklere dönüştüğünü gösteren ve Nietzsche tarafından *arkaikleştirilen* bu temanın teknik bir incelemeye tabi tutularak literatüre kazandırılması içinse Deleuze ve Guattari'nin *hayvan-oluş* kavramsallaştırmasını beklemek gerekecektir.

İnsan sonrası geleneğin içerisinde *hayvan-oluşu* hakiki bir felsefi tavır olarak ilan eden ve bu yolla insanmerkezcilik eleştirisine ciddi katkılar sunan Deleuze ve Guattari (Timofeeva, 2018: 18), hayvan-oluşu insanmerkezci dünyada bir tür ayırık yeğinleşme şeklinde ele alarak ilerler. Böylece "insanmerkezciliğin reddi ile insan olmayan, yeryüzüne ait başkalarıyla karşılıklı bağlantı ve ilişkilene pratiğine alan açılır" (Sever, 2022: 400). Bu bağlamda *hayvan-oluş*'un bir analogi, bir metafor ya da hayal gücünün bir ürünü değil, oluştaki kuvvetlerin ve duygula-

nımların bir bileşimi (Deleuze & Guattari, 1987: 258) olduğuna dikkat edilmelidir. Buna göre Deleuze ve Guattari'nin *molar* olarak adlandırdığı süreçler, uygarlık tarafından verili bir modeli uygulayan varoluş biçimlerini imlerken, *moleküler* süreçler ise söz konusu modeli tanımayan, *molar* açısından anlamlandırılmayan olanı uygulayan süreçlerdir; o halde geleneksel öznel *molar* süreçleri, hayvan-oluş ise *moleküler* süreçleri gerektirir; tıpkı Nietzsche'nin kültür ile uygarlık hakkında dile getirdiği ayrımında belirtildiği gibi (Kalaycı, 2019: 49). Verili simgesel kodlara direnç olarak geliştirilmiş kavramlardan biri olarak *hayvan-oluş*, geleneksel özne kuramına karşı *adlandırılmayan* bir düzlemi, toplumun yerleşik matrisleri içerisinde yersizyurtsuz bir yeğinliği imlemektedir. Söz konusu yeğinleşme “insanın kültürel olarak ezberletilmiş *logos*'undan başka bir *logos*'a geçiş; insan aklının, mantığının ve bilimlerinin sağladığı kesinlik ve emniyetten tekinsizliğe ve muğlaklık alanına geçiş” (Batukan, 2015: 81). *Hayvan-oluşlar* “göçebe bir mekânda yer alan birey öncesi kişisiz tekillikler” (Deleuze, 2009: 224) olarak modern uygarlığın aydınlanmacı dilinde kodlanmadığı için bu dilin içerisinde anlamlandırılmaz ve çözümlenemez olurlar; bunun yerine birtakım *sapkınlıklar* ya da *yersizyurtsuz* yeğinlikler olarak görülürler. Deleuze ve Guattari, geleneksel düşüncenin sınırlarını “önceden bireyleşmiş bir kendiliği belirten dışa uzanımlı koordinatlar olarak değil, aksine bir kendiliği bireyleştiren içsel yoğun düzenler veya eşikler” (Goodchild, 2005: 269) biçimde yeniden düzenleyerek duygulanımı ve oluşu ifade eden, bir oluşun diğerini yersizyurtsuzlaştırdığı *kaçış çizgilerine* dönüştürürler. Bu kaçış çizgileri teleolojik değil yaratıcıdır. Bu yaratıcılık katiyen insanmerkezci değildir; dolayısıyla onlara bir ‘ahlaklılık’ yüklemek söz konusu değildir. Başka bir deyişle bu çizgilerin bir şeyleri iyiye, olması gereken doğasına, hakikate götürdüğünü söylemek mümkün değildir, öyle olsaydı bu söylem, Nietzsche'nin uyardığı şekilde, “doğaya bir ahlaklılık yüklemekten” (Nietzsche, 2004: 22) öteye geçemezdi. O halde *hayvan-oluş* ne hayvanlara onların bu dünyada olmalarıyla ilgili insani bir jest ne de insan-hayvan hiyerarşisine yönelik bir tersine çevirme olarak düşünülmelidir (Koyuncu, 2020: 187); aksine insanmerkezcilik sonrası *hayvan-oluş*, tüm bu kategorilerin sorunsallaştırılmasıyla ilgilidir.

Braidotti meseleyi tam da bu noktadan itibaren devralır. Her şeyden önce Braidotti'ye göre “insan sonrası özne, insan ve insan olmayan failerle karşılıklı ilişkiler kuran maddi bakımdan iliştilenmiş, çok katmanlı, *göçebe* bir kendiliktir” (Braidotti, 2019: 54). Söz konusu özne, kendisini kendi genetik akrabalarıyla birlikte çevresel, biyolojik, duygusal vb. olacak şekilde çok katmanlı bir tahribatın mümkün olan en üst sınırlara yaklaşmakta olduğu bir yaşam alanında bulmaktadır. Görünen o ki Braidotti, modern zamanlarda *insan oluşu* karşı Deleuzeyen şerhleri bir cebine koyup posthümanist durumun geleneksel hümanizme karşı ne gibi bir alternatif sunduğu sorusunu da sormaktadır: “İnsan sonrası durum, [...] insan olanı yeniden tesis etmenin yoludur, kimileri açısından yeni-hümanist evrenselciliğe dönüştür; kimileri için de diğer insanlarla dayanışmanın kabullenilmesiyle birlikte insan kibrinin azaltılmasıdır” (Braidotti, 2019: 62). Başka bir deyişle posthümanist durum, doğadan özerk olduğumuzu ilan eden türsel şovenizmden nihayet vazgeçebileceğimiz gerektiğini öne sürer (Ellis, 2018: 139). Bu çerçeveden hareketle, *göçebe* kendilikler olarak insan sonrası öznenin içinde yer aldığı dilsel evrene odaklanmak gerekir; bu dil, sıklıkla Nietzsche'ye -sorunlu biçimde- atfedilen ve hıncın yaratıcı hale gelmesi bakımından *insan* kavramına yönelik *nihilist söylemle* karıştırılan dil olmamalıdır. Burada ıskalanmaması gereken, Braidotti'nin de işaret ettiği şekilde, ‘eleştiri ile yaratıcılık

arasında bağ kurduran' Nietzscheci söylemdir. Bu söylem "ikili karşıtlıkları aşan ve hem insan hem de insan-olmayan şeylerin birbirleriyle bağıntılı maddi, bedenlenmiş ve iliştilenmiş doğasını sürdüren felsefi bir duruş" (Braidotti, 2019: 62) gerektirir. Bu duruş, posthümanist eleştirinin insanmerkezci özne üzerinde yarattığı tahribatı, içkin, olumlayıcı ve kurucu bir güç olarak okur.

Kendini evrenseli temin ve tatbik edebilen *rasyonel insan* olarak tanımlayan hümanizmin öznesine bir *mesafe pathosu* ile yaklaşan bu olumlayıcı gücün konuştuğu dil, her türden geleneksel temsiliyet mekanizmalarını atlatan, insan-hayvan etkileşimini *yersizyurtsuzlaştıran* ve oluş pratiği içerisinde aşkın deneyimleri ayıklayan bir dil olmalıdır. Dolayısıyla bu dil, insanın insan olmayan diğerine karşı ontolojik üstünlüğünün sembolü haline gelmiş insanmerkezci ilişkilenebilirliği sorunsallaştırmalıdır. Braidotti, sermaye aklının hüküm sürdüğü modern sonrası zamanlarda hayvanlarla kurulan Ödipal ilişkiden, yani insanlaştırılmış hayvanlarla kurulan ilişkiden "uzunca bir zamandır insanların hayrına, erdemlerin ve ahlaki ayrımların toplumsal dilbilgisini ifade edegelen" (Braidotti, 2014: 93) fabl hayvanlarıyla kurduğumuz ilişkiye kadar ya da insanlara lojistik ve maddi destek (fildişi, kürk, yağ vb.) sağlamak amacıyla sömürülerek siyasi ekonomiye dahil edilen *zoo-proloterya*'ya bakışımızdan biyoteknoloji, bilimsel deneyler, sağlık ve kozmetik endüstrisinin modern köleleri olarak çalıştırılan hayvanlarla kurduğumuz ilişkiye kadar her türden insanmerkezci ilişkiye sorunsallaştıran bir insan sonrası *hayvan-oluş* fikrinin üzerine gider. Ona göre insan-doğa etkileşimi konusunda "karşı karşıya olduğumuz güçlük, insan-hayvan etkileşimini, töz metafiziğini ve bunun doğal sonucu olan başkalık diyalektiğini atlatmak için nasıl yersiz yurtsuz edeceğimiz veya nasıl göçebeleştirireceğimize" (Braidotti, 2014: 95) ve bunun yolu insan sonrası -eleştirel- *dünya-oluştur*.

Braidotti, göçebe kendilik olarak posthümanist öznenin onu çevreleyen dünya ile bağlar kurabilme kapasitesine, üstelik bu birlikteliğin bir aşkınlık eylemi olmaktan çok, özneyi bir dünyaya döndürme biçiminde yeniden düzenlemesi olarak *dünya-oluşa* dikkat çeker. Öncelikle bilmeliyiz ki *dünya-oluş*, bir *posthümanist açmazdır* (Braidotti, 2013: 22). Bu açmazın kaynağı, insanın doğayla olan karmaşık ilişkisini sorunsallaştıran yeni hümanizm yaklaşımında radikal olarak bulunmaktadır; küresel iklim felaketleri ya da insan soyunun tükenişine dair felaket ihtimalleri karşısında türler-ötesi bir kucaklaşmaya yönelen bazı posthümanist yaklaşımlar öznellik ironik şekilde, bu kucaklaşmayı doğanın insanlaştırılmasını yeniden tesis ederek yapmaktadır. Oysa posthümanizmin talepleri, yalnızca bizim insan olmayan "ötekilerimiz" olarak anladığımız şeyleri dünya kavramı altında genişletmekle kalmayıp, aynı zamanda *ötekiyle karşılaşmanın* insanmerkezci usullerine meydan okumaya çalışmalıdır (Ryan, 2015: 299). Bu durum da pekâlâ Nietzsche'nin biyolojik indirgemeci düşünceye ya da Darwinci evrimin doğaya ahlaklılık yükleyen teleolojik insanmerkezci tavrına yönelik saldırılarını hatırlatmakta ve bunları haklı çıkarmaktadır. Günün sonunda Braidotti'nin ifade ettiği açmaz, *insan/insan olmayan* ayrımına yönelik özcü yaklaşımın kaçınılmaz sonuçlarından biri olarak doğal düzene tapınma ile doğa-kültür sürekliliğini savunmayı birbirine karıştırmakla ifade bulmaktadır. Her şeye rağmen, -Braidotti'nin deyimiyle *telaflı edici hümanizmin bu iki yüzlü konumuna rağmen-* "insanmerkezçilik sonrası dünyada türler arası eşitlik, insan kibri ve aşkın bir biçimde insan istisnacılığına neden olan şiddet ve hiyerarşik düşünceyi sorgulamaya teşvik etmektedir" (Braidotti, 2014: 112). Telaflı edici hümanizmin -Spinozacı- ontolojiyi tek yüzeyle bir monizme aktararak *insan/insan olmayan* arasında kurduğu *spiritüel akrabalığın* insanmerkezci yaklaşımı

mı tekrar tekrar tesis ettiğini artık Braidotti'nin sözlerinden biliyoruz. Bu noktadan itibaren, modern sonrası dünyanın bugünkü mahut ikircilikli konumu olarak tanımladığımız söz konusu probleme yönelik eleştirilerin izlerini, doğa-insan sürekliliğine dair düalist kavram basamaklarını tırmanmadan aşmaya çalışan bir girişim olarak okuyabileceğimiz bir destan -*Ural Batır* destanı- üzerinden arada *zamansal ve kavramsal bir nedensellik kurmadan* çalışacağız.

Ural Batır Destanı ve Dünya-oluş

Posthümanist eleştiri, ilk bakışta “sapere aude!”¹ sloganı ile başlayan Orta Çağ sonrası Batı'nın seküler aydınlanmacı aklının özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında fark edilen başarısızlığının eleştirisidir. Batılı referanslarından ayrı düşünüldüğünde ise temeli daha eskilere götürülebilen *düalizmin* ve insanmerkezciliğin kuvvetli bir sorgulayıcısıdır: “Zihnin bedenden, doğanın kültürden, metnin (yani bilginin, enformasyonun ya da öyküsel anlatının) maddeden ayrılması ya da bunların ayrı ontolojik eksenlerde görülmesi posthümanizmin karşı çıktığı temel fikirlerdendir” (Ağın, 2022: 78). Ekseriyetle bu sorgulama, insan erginliğini ketyen sınırları ortadan kaldırmaya muktedir aydınlanmacı aklın tersyüz edilmesi olarak yanlış anlaşılır. Oysa söz konusu sorgulama, bu tersine çevirme de dahil olmak üzere ikili karşıtlıklar üzerinden gelişen her türden düşünme biçimini kuşatan incelikli bir pozisyonu işgal eder. Öte yandan, posthümanizm çerçevesinde insanmerkezcilik eleştirisinin hedefini bir tür *insandan-daha-fazlası* olarak düşünmemek gerekir; zira *insandan-daha-fazlası* da insanın bizzat kendi yapımıdır (Massumi, 2020: 156). Aydınlanma ile birlikte insanın diğer türlerle akraba olduğunu fark etmeye başlaması, bu kavramın insan dışındaki diğer türlerin ve canlılığın aleyhine yorumlanmasını kolaylaştıran bir hal almıştır; çünkü hiçbir zaman eşitlikçi olmayan bu farkındalıkla insan, kendisini insan olmayan türler karşısında müşfik bir baba gibi görmektedir -hatta Kant *bile* etik derslerinde insan olmayan diğer türlere karşı doğrudan bir ödevimizin bulunmadığını, onların insanlık için bir *araç* olduğunu belirtmekteydi-(Singer, 2005: 309). Şu hâlde posthümanizm tartışmasının merkezine Aydınlanmanın koyulması hiç de rastlantısal değildir. *Akıl-akıl olmayan* eksenli kurulan ikili karşıtlıkların yine aklın egemenliğinde tasdik edilmesi en büyük Aydınlanmacı miras olduğundan posthümanist eleştiri de kendi kuramsal çerçevesini doğal olarak Aydınlanma eksenli kurmaktadır. Braidotti'ye göre “hümanizm sonrası, güya her şeyin evrensel ölçüğü olarak “akıl insanı” [*Man of reason*] adlı Batılı hümanist idealin felsefi eleştirisini ortaya koyarken, insanmerkezcilik sonrası ise tür hiyerarşisinin ve insan istisnacılığının reddine dayanır” (Braidotti, 2019: 64). Aydınlanma projesinin çökmesiyle yaşanan hayal kırıklığının yaratıcı ve çoğulcu bir felsefe doğurmuş olmasının arkeolojisine gidilerek Batı'nın mekânsal ve dilsel sınırlarının dışına çıkıldığında -ironik de olsa- bu dil değişikliği sayesinde söz konusu felsefenin bir tür *prote philosophia*'sına ulaşmak için *Ural Batır Destanı* iyi bir örnek olabilir. Zira Braidotti'nin de belirttiği gibi “bizim eleştiri ile yaratıcılık arasında bağ kurmamız ve insan sonrası eleştiri hatlarıyla iç içe geçen yeni düşünme tarzları bulmamız gerekiyor, çünkü problemleri yaratırken kullandığımız dille o problemleri çözemeyiz” (Braidotti, 2019: 67).

Ural Batır Destanı, Ural'ın annesi Yenbike ve babası Yenbirzi'nin toplumdan uzaklaşarak, henüz kimsenin ayak basmadığı bir bölgeye, bir *boş alana*² yerleşmeleri ile başlar. Bu başlangıç ilk bakışta bir ütopyayı andırır; zira bu başlangıçla birlikte başka bir yaşam arzusunun yerine

getirileceği bir *mekan* tasvir ediliyor gibidir: “Öncelerin öncesinde, *kişioğlunun* olmadığı, (o taraflarda kuru yerin varlığını hiç kimsenin bilmediği), dört tarafını deniz sarmış varmış bir yerdir” burası ve üstelik söylenene göre “ata-ana yurdunun nerede olduğunu (kaldığını) kendileri [Yenbike ve Yenbirzi] de unutmıştır” (Suleymanov vd., 2014: 55). Yenbike ve Yenbirzi’nin Şülgen ve Ural adında iki oğlunun olmasıyla geleneksel *aille* yapısı tamamlanmış gibidir ve kahramanlarımız ölümün failinin yalnızca kendileri olduğu, hiçbir canlı varlıktan onlara ölümün ulaşamayacağı bu yerde yaşantılarını devam ettirirler. Başlangıçta Yenbike ve Yenbirzi’nin bu boş alanda avladıkları hayvanların özelliklerinin anlatılmasıyla insan-insan olmayan ikili karşıtlığının belirginleştirildiği destanda *aille* mefhumuna uygun olarak ilk *yasak* karşımıza gelir. Şülgen ve Ural’a avlanılan hayvanların kanlarını içmek baba Yenbirzi tarafından yasak edilmiştir³ ve bu yasak, metnin girişinde iki kez tekrarlanır. Buna rağmen yasağı delerek kanı içen Şülgen, Yenbirzi tarafından cezalandırılacaktır. Şeklen *modern ailenin* arkaik bir örneği olarak değerlendirilebilecek bu çekirdek ailede, yasa koyucu olarak baba ve ölümün varlık nedeni olarak *erkek insan* pozisyonları, posthümanist eleştirinin temel momentlerini çağırıştırır. Pek tabii buradan yola çıkılarak toplumsal cinsiyet rollerine yönelik bir okuma fazlasıyla anakronik olacaktır ancak kendisini kurucu fail addeden yasa koyucu ve cezalandırıcı kişinin *erkek insan* olarak *baba* olması ve yanı sıra metnin aile etrafındaki ilk kısmında Yenbike’nin hiç konuşmuyor olması aynı düşünme ilkesinin başka biçimleri olarak ele alınabilir. Destanda aile üyelerinin nereden geldiklerini unuttukları söyleniyor olsa da yasa koyucunun baba olması, onların gelmiş olabilecekleri yer ya da paydaşı oldukları kültür hakkında bir saptama yapmamızı kolaylaştırır. Görüldüğü gibi *insan* (aşılması gereken anlamıyla) ne on sekizinci yüzyıl ve sonrasında Batı’ya sıkışacak kadar yeni ve sınırlıdır ne de insan sonrası eleştiri bu sıkışıklığın kuramsallaştırılması olarak bir gelecek tahayyülüdür: “İnsan sonrası soruşturmaya uygun özne ‘erkek insan’ (*Man*) değil yeni bir kolektif özne, *biz bu işte beraberiz* türü bir öznedir” (Braidotti, 2019: 64). Nitekim destanda Şülgen, kardeşiyle evde baş başa kaldıkları vakit Ural’ı yasak olan kanı içmeye ikna etmeye çalıştığında kardeşi Ural, alışıktığımız bir perspektiften “biz bu işte beraberiz” sözünün temsilcisi olan kolektif özne gibi konuşur: “Ölümün yokluğunu görmeyince, sopa alıp koluma, hiçbir cana kıymayacağım” (Suleymanov vd., 2014: 57). O halde bu beraberlik, ontolojik bir hümanizm değildir: “Biz, bu insan sonrası müşkül durumda beraberiz, ama biz ‘Bir’ değiliz, seçilmiş ‘yegâne’ bir halk değiliz” (Braidotti, 2021b: 201). Ağabey Şülgen, babalarının kendilerine ölümün sadece onlardan gelen ancak onlara etki etmeyen bir hal olduğunu söylediğini hatırlatsa da Ural, yaşadıkları bu boş alanda kendilerinin öldürdüğü canlıların bir araya gelerek ölümün buradaki yegâne nedeni olan *insana karşı* birleşmelerinin mümkün ve neredeyse *makul* olduğunu söyleyerek kendileri dışındaki yaşam formlarıyla *biz bu işte beraber olmayı* sürdürmeyi önerir: “Babamın bize söylediği, bizim hiç görmediğimiz, bizim yerde olmayan, kötü ölüm insandır, deyip düşünmezler, der misin?” (Suleymanov vd., 2014: 58). Ural’ın bu çıkışıyla babanın kendilerini *ölümstüz* ilan edişinin bir hakikat olmadığı ifşa edilerek *a priori* varsayılan insanmerkezli yaşam-ölüm ikiliği kökünden sarsılmaktadır. O halde Ural’ın ölümü yenme arzusu ile onun canlılığa yaklaşımını posthümanist söylem üzerinden takip edeceğimiz bu destan, Ural’ın yaşam-ölüm ikili karşıtlığının insanmerkezci yapısını sökme arzusunun bir serüveni olarak da okunabilir.

Yenbike ve Yenbirzi avdan dönüp sofraya oturulduğunda Ural, babasının avladığı *hayvanı* işaret ederek başka bir canlının da kendilerini avlayıp avlayamayacağını sorar. Bu soru yalnızca

insanca pek insanca bir kaygıyı işaret eden bir soru değildir; Ural bu soruyla anne-baba ve iki çocuktan oluşan bu mikro toplumda insan ile insan olmayan (hayvan) arasına ‘sömürü’ düzeni ile çekilmiş olabilecek olası insanmerkezci çizgiyi de irdelemektedir. Fakat baba, bir kez daha ölümün yaşadıkları bu boş alana kendileri için gelemeyeceğini, insanı tutup yiyecek bir canın henüz burada doğmadığını yineler. Yaşadıkları bu yer, *insan* için ölümün olmadığı -türcü perspektiften insan istisnacılığının ütöpic düzeye çekildiği- bir yerdir. Buna rağmen Ural, mevcut ikiliği sorunsallaştırmaktan vazgeçmeyerek bu mikro topluma dair neredeyse yaşamın ve ölümün biyopolitik eleştirisini ortaya koyan sorular sormaya devam eder. Zira babanın temsil ettiği iktidarın altında “yaşamın yönetimi sorusu, aynı zamanda yok oluşu da içermektedir” (Braidotti, 2014: 154) ve bildiğimiz gibi “çıplak hayat üretken canlılık değil, daha ziyade egemenin öldürebildiği insan öznenin kurucu kırılmalıdır; kontrolsüz iktidarın despot kuvveti eliyle bedeni gözden çıkarılabilir maddeye çevirendir” (Braidotti, 2014: 155). Ural’ın ölümün mekanına yönelik yinelenen soruları benzer düalist çelişkileri ifşa etmeye yönelikken Yenbirzi, tartışmayı yine aynı insanmerkezci ikiliğe çekerek Ural’a padişahın ülkesinde bulunan bir bulaktan su içenin ölümsüzlüğe kavuşacağını salık vermekle yetinir. Burada, insan-insan olmayan ikiliği eksenindeki güç oyununda iktidarın pozisyonunu insanda tescilleyen yetke olarak (*doğal hakçasına* ondan en büyük payı alabilecek olanın *insan* olduğu varsayımıyla ve onun yaratıcı/yıkıcı gücünün insanda cisimleştirilebileceği arzusuyla) *suya* başvurulduğunu görürüz. Türk mitolojisinde ölümsüzlük ve su motifleri sıklıkla bir arada kullanılan motiflerdir; posthümanist tartışmaları *insan öncesinde* ararken bu metnin kullanılmasındaki ana nedenlerden biri de doğa ve insan yaşamının içe içe geçtiği bu motiflerin sıklıkla işleniyor olmasıdır. Üstelik mitolojik Türk destanları arasında suyla ilgili en eski görüşlerin çok yönlü yansımalarını (*yanışma* can suyu, hayat pınarı ya da *abıhayat*) Ural Batır destanında görmek mümkündür (Yuldbayeva, 2020: 71).

Yenbirzi koyduğu yasağa rağmen içilen kanı öğrendiğinde Şülgen’i öldüresiye dövmeye başlar ve tam bu esnada Ural’ın çarpıcı uyarısıyla karşılaşır. Ural, babasının bu şekilde ölümü kendi yuvalarına getirebileceğini söyler ve Yenbirzi “ölüm tarafından gizlice kışkırtıldığımı” (Suleymanov vd., 2014: 62) düşünerek derhal Şülgen’e vermaktan vazgeçer. Ardından Ural, babasının isteğiyle etraftaki *hayvanlara* ölümü kendilerine tanıtmalarını ve eğer isterlerse onu el birliğiyle yenmeyi teklif eder. İnsan olmayanların yardımıyla ölüm ile kurulmaya çalışılan bu insanmerkezci temas, hayvanlar tarafından elbette ki reddedilir. Yenbirzi, Ural olmasa Şülgen’i öldürebileceğini, o halde ölümün onlar farkında olmadan evlerine kadar girebileceğini fark ettiği günden itibaren tek başına ava çıkmaya cesaret edemez olur. Artık ailecek gidilen bu avlardan birinde Yenbirzi tam bir kuğunun boynunu kesecek olduğunda kuğu dile gelir ve Yenbirzi’den kendisini öldürmemesini diler. Kuğu insan bedeninden kuş bedenine geçmiş bir canlıdır ve padişah Samrav’ın kızı Huma’dır. Huma’nın insan bedeninden hayvan bedenine geçtiğini söylediği bu yer, destanda *insan* tarafından kurulan türcü ikilikler ve türler arası hiyerarşiye dair keskin ontolojik sınırların bulanıklaştığı ilk yerdir. Bu ontolojik yer değiştirme, düz anlamıyla basit bir tersine çevirme değildir; zira posthümanist kuramın ulaşmayı umduğu da bir tersine çevirme değildir: “Akıl yerine duyguyu, erkek yerine kadını, kültür yerine doğayı, köle yerine efendiyi vurgulamak, olumsuzlama olarak inşa edilmiş olanı olumlamak işe yaramaz; mesele farklılıklardan birini üstlenmek değil, farklılıkların ikili yapısını bozmak, hiyerarşiyi askıya alarak farklılıkları yeniden tanımlamaktır”

(Kalaycı, 2019: 38). Huma'ya zarar verilip verilmeyeceği konusunda Ural, Şülgen'e baskın gelir ve Huma'ya güvenli bir yer verir. Huma yine de korkup kaçar ve Yenbirzi, her iki oğlunun da ölümsüzlük suyunu bulmaları için Huma'nın peşinden gitmelerini ister. Huma, Şülgen ve Yenbirzi'nin dünyasında verili düzenin dışında bir *yerde* kodlanmış, yersizyurtsuz bir yeğlinliği, adlandırılmayan ve bu yüzden de çözümlenemeyen, yerleşik düşünme biçimlerinin karşısında tekinsiz bir logosu, göçebe bir mekansallığı çağırmaktadır. Yenbirzi ve Şülgen için Huma'nın etinin yenip yenmeyeceği temel problem iken, Ural'ın Huma ile kurduğu *birey öncesi* moleküler yakınlık, posthümanist teori ekseninde *hayvan-oluşun* tipik bir örneği olarak gösterilebilir. Böyle bir örnekte söz konusu olan "bir hayvanın davranışıyla insan davranışı arasında var olan benzerlik değildir, hele sözcük oyunu hiç değildir; artık ne insan ne de hayvan vardır çünkü her biri diğerini, akımların birleşmesiyle, tersine çevrilebilir yoğunluklar sürekliliği içinde yersizyurtsuzlaştırır" (Deleuze & Guattari, 2000: 33).

Çıkılan yolculukta Ural ve Şülgen'nin bir süre sonra yolları ayrılacak ve bu ayrılık onları farklı dünyalara yönlendirecektir. Bu dünyaları birbirinden ayıran temelde *etik* koşullardır; örneğin sola sapan yolun varacağı yer insan dışındaki türlerin ötekileştirilmediği, canlıların ortaklaşa barış içinde yaşadığı "kan içmeyen, *et yemeyen*, hiç ölüme yol vermeyen, iyiliğe iyilik yapma adeti olan" (Suleymanov vd., 2014: 67) bir yer olarak tasvir edilir. Sağ taraf ise kötülükte nam salan bir padişahın yaşadığı yere çıkar; bu yer "dağ gibi insan kemiği, kana batan yeri var" (Suleymanov vd., 2014: 67) ifadesiyle verilir. Destanın başından sonuna kadar kurulan iyi-kötü ikiliğinde tahmin edileceği gibi Ural *iyi* edimleri, Şülgen ise *kötü* (kurnaz, yalancı, kıskanç) olanları temsil eder; ancak bu çalışmada söz konusu etik yapıları incelemeyeceğiz. Zira posthümanist eleştirinin etik pozisyonu, insan doğasına dair *verili ahlaki özlemin olmadığı* yönündedir; bunun yerine *inşa edilen* etik yapıları temsil eden insan *edimleri* vardır. Ural payına düşen serüvende uzunca yollar kat ettikten sonra ilk kez padişahla karşılaşır. *Katil Padişah* halkına zulmederek, namı üzere canlıları ve canlılığı katlederek iktidarını sürdürmektedir. Wolfe'den aktaran Ergün Takan'ın söylediği gibi

hümanist ve türcü özneleştirme yapısı, el sürülmemiş olarak kaldığı sürece ve kurumsal olarak, insan olmayan hayvanların sistematik bir biçimde sömürülmesi ve öldürülmesinin onların türü gereği bir sorun teşkil etmediği, mutlak anlamda doğru kabul edildiği sürece *hümanist tür* söylemi, bazı insanlar tarafından diğer insanlara karşı da kullanmaları için geçerliliğini her zaman için koruyacaktır. (Wolfe'den aktaran Ergün Takan, 2021: 1121)

O halde bu karşılaşmayla Ural ilk kez hem mekânsal hem dilsel olarak iktidarın sınırları içine girmiş olmaktadır; padişah kendisini de diğerleri gibi öldürmek istediğinde Ural "sadece insana değil, *kuşa* da ölüm gelmek isterse, gelip elini uzatsa onu verip ölüme el ovuşturup duramam" (Suleymanov vd., 2014: 74) diyerek iktidarın yaşamı ve ölümü idaresine yönelik net bir tavır takınır. Padişahın tür ayrımı yapmaksızın katlettiği canlılığın karşısında Ural'ın tüm canlılar için yaşamı savunduğu bu karşılaşma pek tabii posthümanist teoriye yakınsar; zira "posthümanizm, insanları insan olmayan dünyalara saygı duymaya ve bunlara yanıt vermeye ve kültür ile doğa arasındaki özcü ve hiyerarşik ayrımları reddetmeye teşvik eder, ancak bunu insanlığa sırtını tamamen çevirmek yerine insanı yeniden yönlendirerek yapmaktadır" (Ryan, 2015: 299). Padişah sonunda tüm askerlerini Ural'ın üzerine salmıştır ancak Ural

hepsini yener. Halkı saraya toplayan Ural bu yerdeki zulmü sonlandıran kahraman olarak halkın gönülünü kazanır. Ural'ın tüm canlılar için yaşamı sonsuzlaştırmak, onları ölümden kurtarmak için çıktığı yolda, bir padişahın insanmerkezci iktidarından aldığı güçle öldürdüğü ya da esir ettiği insanları kurtarması onun en sonunda ulaşacağı ölümsüzlükte pay sahibidir.

Oluş deneyimi, nihai bir forma yönelik veya onun tarafından yönlendirilen bir deneyim değildir; insanın kendini dönüştürebileceği nihai bir form yoksa o zaman oluş taklit, metafor veya analojiye dayanmaz (Lawlor, 2008: 175). O halde *hayvan-oluş*, insanla insan olmayan (hayvan) arasında bedenli bir tersine çevirme, varlıklar arasında ontolojik bir değiş-tokuş ya da insandan insan olmayana doğru çizilen teleolojik ya da ahlaki bir rota olarak görülmemelidir. *Hayvan-oluş*, büyükten (sabit) küçüğe (değişken) doğru bir harekettir; bir öznenin artık bir istikrar ve kimlik alanını işgal etmediği, verili ontolojik düzen içerisinde göçebe bir varoluş tarzıdır (Bruns, 2007: 705). Dolayısıyla bu kavram, insanmerkezcilik eleştirisi eksenli, çevre temelli ve diğer türlerle ortakyaşarlık içerisinde oluşumuzu kabul ederek türler arası bir dayanışmayı temele alan (Braidotti, 2014: 90) felsefi bir tavır olarak oluştaki duygulanımların moleküler ilişkisini ifade eder. İkili karşıtlıkları yeniden tesis etmek dışında herhangi bir işlevi olmayan çeşitli (ontolojik, epistemolojik, metaforik vb.) tersine çevirmelerin *hayvan-oluş* merkezli eko-etik pozisyonla ilişkilendirilmesi anlamsızdır. Bu önemli farkı Ural'ın başka bir padişahın oğlu olarak tanıtilen Zerkum ile karşılaşmasında gözlemlemek mümkündür. Zerkum *yılan* bedenindedir ve bir geyiği tam yutacağı esnada Ural ona engel olmaya çalışır. Ne var ki Zerkum ağzındaki geyiği boynuzu yüzünden yutamaz olur ve boğulmamak için Ural'dan yardım ister. Karşılığında kendisinin de ona yardım edebileceğini, ona türlü zenginlikler verileceğini söyler. Ural “hiçbir şey yapmayan, kimseye dokunmayan, kan içmeyen geyiği, *et yemeyen* geyiği, benim düşmanım ölümüne, duçar ettin garibanı. Bana söyle sırrını, bana söyle sen hepsini, bana hediye gerekmez, bana saray gerekmez” (Suleymanov vd. 80) diyerek bir yandan türler arası bir dayanışmayla geyiğin ölümüne itiraz eder bir yandan da mülkiyetle ilişki kurma biçimini sezdirir. Sonunda Ural, Zerkum'u ölümden kurtarır ve Zerkum da karşılığında onu yurduna davet eder. Kahramanlığını deneyebilmek için Zerkum'un yurduna gitmeyi kabul eden Ural, burada çok başlı yılanların insanları yiyerek kendi başlarını çoğalttıklarını ve böylece padişah Kahkaha'ya (iktidara) *en yakın kişi* olmaya çalıştıklarını görür. Görülür ki Ural'ın daha önce Huma'yla birlikte temsil ettiği *hayvan-oluş* biçimi doğrudan bedenli bir tersine çevirmeden (Huma'nın hayvan bedeninde varlığını sürdürmesinden) kaynaklanmamaktadır. Ural ile Huma'nın temsil ettiği *hayvan-oluş* biçiminin yeryüzüyle kurduğu içkin ilişki biçimine karşın Zerkum ve ülkesindeki diğer yılan bedenli varlıklar, burada iktidarın insanmerkezci yansımaları olarak karşımıza çıkarlar. Ural ve Huma arasında *dünya-oluşu* çağıran eden bu içkin ilişki ya da ilişkiyel duygulanım hali, aynı zamanda bu gezegene dair ilişkiyel bir bilgi de üretir. Braidotti'ye göre bu ilişkiyel “dünyaya aşına hissetmemizi sağlar ve bizim *ekozofik* varlıklar olduğumuz gerçeğini ortaya koyar; yani doğa kültür sürekliliği içerisinde paylaştığımız karşılıklı çoklu bağlantılar vasıtasıyla ekolojik olarak birbirine bağlanmış varlıklar olduğumuzu gözler önüne serer” (Braidotti, 2021b: 68). İnsanmerkezcilik sonrası *insanın ekozofik* yönü, o halde, metaforik yahut ontolojik, biyolojik biçimcilikte değil; *bios*'la birlikte *zoe* ve *jeo* varlıkları da çağıran, kendisinde ve kendisiyle diğer türler arasında bir *dünya-oluş* ağı kurabilen bir varlık olmasıyla kendini gösterir.

Destanda Ural, yılanların yuttukları insanları kurtararak ölümsüzlük suyunun nerede olduğunu bulabilmek için Huma'nın ülkesine doğru yola devam eder. Gittiği yerde kendisini “nereye gitsen de kimi görsen de birisi kendini baş, demekte, ikincisi baş eğmekte, güçlü güçsüzü eğmekte, dileğince kan dökmekte... şöyle kötü ölüm var... onu bulup öldürüp, yurt kurtarır fikrim var” (Suleymanov vd., 2014: 99) diye tanıtır. Burada Ural'ı yıllar evvelki karşılaşmalarından hatırlayan Huma ise devler padişahı tarafından kaçırılan kız kardeşi Ayhılıv'ı Ural'ın kurtarması karşılığında kendisine ölümsüzlük suyunun yerini söyleme sözü verir ve Ural bu teklifi kabul ederek tekrar yola koyulur. Ural, Ayhılıv'ı devler ülkesinden uzak bir yerde, *kuş bedeninde* bulur ve ailesinin sarayına getirir. Ural ve kardeşi Şülgen'in yolları yıllar sonra burada kesişir. Şülgen adet olduğu üzere kötü davranışlarına burada da devam eder ve Ural'la Huma bu kötülükleri engelleyince Şülgen Zerkum'la birlikte devler padişahının ülkesine kaçır. Devler padişahı, devlerini Ural'ın üzerine salar ve Ural padişah Ezreke'nin devleriyle yıllarca savaşır, Ezreke'yi ve devlerini öldürür. Devler birçok Türk destanında olduğu gibi Ural Batır destanında da karşımıza çıkmıştır ve ilk bakışta

Devlerin destanlardaki fonksiyonu destan kahramanının ne kadar akıllı, cesur ve güçlü olduğunu kanıtlamaktır. Asıl kahraman, amacına ulaşmak için pek çok zorlu engeli aşmalıdır. Bu engellerden biri de kendinden kat kat büyük ve güçlü olan devleri yenmektir. İri, güçlü, acımasız, insan eti ile beslenen ve genellikle kötü olan bu karakteri yenen kahraman kendini kanıtlamış ve erginleşmesini tamamlamış olur (Şahin, 2020: 15).

Ancak Ural, öldürdüğü devlerin yığınlarından yeni *yeryüzü* şekilleri (dağlar) oluşturur. Burada Ural ilkin doğayı yapan, onu işleyen ve dönüştüren yönleriyle ön plana çıkar. Bu *doğayı dönüştürme* eylemi onu Batı'nın *insan* tanımına yaklaşırsa da Ural aksine -Aydınlanmacı hümanist özne ekozofik değildir- doğayı dönüştürürken yok etmez; bir zanaatkar titizliğiyle dünyayla ekozofik bir bağ kurar. Bu bağ, kişinin dünyayla olan ilişkiselliğini kentsel, toplumsal, ruhsal, ekolojik ve hatta gezegensel anlamda yeniden tanımlama sürecinin merkezinde yer alan ve böylece çoklu aidiyet ekolojilerimizi açıklayan *dünya-oluştur* (Braidotti, 2021b: 202). Dolayısıyla *dünya-oluş* perspektifinden insanmerkezcilik eleştirisi hem çevresel hem de toplumsal sürdürülebilirliği öne çıkaran bir eko-etik sunmaktadır. Buna göre *dünya-oluşun* öznesi, çevresel veya eko-ötekilerden başlayarak bütün varlıklara simbiyotik türden ilişki bağlarla bağlanır; böyle bir oluş tarzı dikey bir aşkınlık eylemi olmaktan çok bir topraklama egzersizi olarak yeniden şekillendirilen Aydınlanmacı aklın kibrisini azaltır (Braidotti, 2013: 23). Ural'ın öteki canlılarla kurmaya çalıştığı *moleküler* yakınlığın ise böyle bir topraklama egzersizinden çok daha sofistike bir oluş biçimini imlediği açıktır.

Ural, maceraların sonunda nihai arzusu olan ölümsüzlük suyunu içeceği yere kadar gelir. Burada, daha önceden ölümsüzlük suyundan içmiş olan bir ihtiyarla karşılaşır ve ihtiyar kendisini sudan içmemesi yönünde uyarır: “Bizim ölüm diye saydığımız, kötü o diye baktığımız... bitmeyecek yasaymış” (Suleymanov vd., 2014: 136). Ural bu nasihatten sonra bir insan için ölümsüzlüğün değersizliğini kavrar. Sadece insanın canlı kalmasıyla bu dünyayı kurtarmanın imkansız olduğunu anlayarak, Yunan mitolojisindeki gibi, Zeus'un yasaklamasına rağmen insanlara Olimpos Dağı'ndan ateş çalarak veren Prometheus gibi doğayı ölümsüzleştirmek için ejderha ve yılanların kurutmaya yetişemediği hayat pınarından aldığı

yudumu yutmuyarak etrafa savurur (Yulđıbayeva, 2020: 106) ve posthümanist teorinin işaret ettiği *dünya-oluş* düşüncesinin bir temsiline dönüşür.

Sonuç

Posthümanist tartışmalar, ilerlemeci aklın çizgisel yürüyüşü boyunca bir kültür tarihi mi-marı olarak anılan *insana* dair ortaya koyulan her türden epistemolojiyi, insanı ekozofik bir varlık olarak yeniden tanımlamak suretiyle sorunsallaştırmaktadır. Braidotti'nin işaret ettiği gibi bu tartışmaların başlıca yöntemsel eğilimlerinden biri, ele aldığı sorunları o sorunların içine doğdukları dilin logosundan alternatif bir dilsel evrene taşıyarak tartışma gayretidir. Başka bir deyişle, mevcut tartışmanın merkezî konumunun ve dilsel evreninin dışından meseleye yeni temas noktaları bulunarak argümanın dilinin yeniden üretilmesi posthümanist kuramın başat reflekslerinden biridir. Bu çalışmada, söz konusu topolojik yönelime dayanarak, *Ural Batır* destanını takip etmek suretiyle Antroposen öncesine uzanan bir dilin sınırlarına dayanmaya çalıştık. Antroposen sonrası eleştirel yaklaşıma yakınsayan sezgi ve söylemlere *Ural Batır* efsanesinde rastlamış olmayı, söz konusu tartışmaları kuramın kendi sezgisel ve yönelimiyle uyumlu olacak şekilde zenginleştiren bir durum olarak görülebileceğini iddia ettik. Dolayısıyla çalışma boyunca, ölümsüzlüğü bulmak adına türlü zorlukların üstesinden gelen Ural'ın posthümanist teorinin hermenötiğine uygun eylem ve söylemlerini inceledik. Ural'ın içinde yaşadığı kültürel ve politik söylemin sınırlarını yeniden üreten ve bu yolla kültürel ve tarihsel olarak bağlı bulunduğu içsel koşullara 'imkânsızlık/aykırılık' noktaları ekleyen eylemlerini, kahramanın tüm canlılar ve gezegen ile kurduğu ekozofik ilişki üzerinden insanmerkezcilik eleştirisi ve posthümanist yakınsamalar doğrultusunda tartıştık. Bu tartışmalardan elde edilen bulgular göstermiştir ki Ural'ın dahil olduğu söylemi sorunsallaştıran, muhatabı olduğu iktidar ilişkilerinin yeniden üretilmesinde direten *etik* pozisyonu, doğa-kültür ikiliği başta olmak üzere geleneksel insanmerkezcilik Batı dizgesinin ikili karşıtlıklarını problematize eden edimlerinde karşılık bulmaktadır. Çalışma boyunca, ölüm-yaşam ikili karşıtlığının insanmerkezcilik yapısını sorunsallaştırarak yola çıkan Ural'ın bugün posthümanizm tartışmalarının temel temas noktaları olarak tahayyül ettiği birçok ikilik sorununu ortadan kaldırmaya yönelik bir sezgi taşıdığına dikkat çekerek, kuramın gelişmesine katkı sağlamayı amaçladık. Ural'ın ölümü yok etme arzusunu gerçekleştirmek üzere çıktığı yolda aklın, kültürün ve geleneğin el birliğiyle yarattığı her türden ikili karşıtlıklara ve insanmerkezcilik hiyerarşik düşünme tarzına karşı savaştığı, dolayısıyla bu mitolojik destanın henüz Batılı yapıların ya da bu yapıların *sökümünün* var olmadığı bir yer ve zamandan gelecek şimdiki zamanın yazımına katkı sunduğunu iddia ettik. Bu katkı, şimdiki zamandan geriye doğru bakıldığında, bütün bir tarihin sanki düalizmin ve insanmerkezcilik düşünme modellerinin tarihi gibi okunur-yazılır olmasının boşa çıkarılmasına da aittir. Ural için insan-insan olmayan ayrımı bulanıktır. Dolayısıyla ne kendisini ne de başka varlıkları bir öncelik, ayrıcalık ya da üstünlük pozisyonuna yerleştirir. Daha ziyade destan boyunca yaşamın tüm üyeleri ile iş birliği yapar ve ölümsüzlüğü kendi varlığı yerine yaşamın kendisine sunarak Braidotti'nin *dünya-oluş* kavramının bir temsiline dönüşür. Böylece Ural, posthümanist eleştirinin merkezinde yer alan hümanizmin kibir ve benmerkezciliğinden azade bir karakter olarak karşımı-

za çıkar. Böyle bir karşılaşma, yani posthümanist eleştiriyile “Batılı olmayan” mitolojik bir eserde karşılaşmak, söz konusu tartışmaların *insanlığın belirli bir biçimine* hapsedilmesinin önlenmesi anlamında kuramın söylediklerini destekleyen yeni bir pencere açabilir.

Notlar

1. lat. Bilmeye cesaret et.
2. Yüzyıllar boyunca insan “kendine benzer olmayanı yok sayma ve doğal alanları boş görme, yerleştikten sonra varlığını fark ettiği varlıkları yok etme veya onlardan çıkar sağlama ya da bu varlıkları kendine benzetme konusunda oldukça başarılıdır”(Ağın, 2012: 274). Üzerine dipnot eklenen cümlede Ağın’ın metnine referansla seçilen “boş alan” ifadesinin anlamının efsanenin devamında Ural tarafından da pek çok kez sorunsallaştırıldığı iddia edilecektir.
3. Yeme içmeye yasağı, belirli zamanlarda bazı şeyleri yapmama yasağı gibi yasaklara ve bu yasakların çiğnenmesi ya da baba sözünün dinlenmemesi gibi durumlara anlatım esasına dayalı epik karakterli metinlerde sık rastlanır; kahraman ya bir yasağı deler ya da bir tabuyu yıkar ve cezaya çarptır (Altınkaynak, 2015: 13, 99, 109). Buradaki olay örgüsünde ise kahraman (Ural) yasağı çiğneyene (Şülgen) göre farklı bir konumda yer alır. Kahraman, yasağı değil yasa koyucunun temsil ettiği fikri muhatap olarak alacaktır.

Yazarların katkı düzeyleri: Birinci yazar %60, ikinci yazar %40

Contribution rates of authors to the article: First author %60, second author %40

Etik komite onayı: Çalışmada etik kurul iznine gerek yoktur.

Ethics committee approval: Ethics committee approval is not required for the study.

Finansal destek: Çalışmada finansal destek alınmamıştır.

Support statement: No financial support was received for the study.

Çıkar çatışması: Çalışmada potansiyel çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Statement of interest: There is no conflict of interest between the authors of this article.

Kaynakça

- Ağın, B. (2012). Ekoeleştiri ve hayvan çalışmaları: Avatar, Madagaskar ve Madagaskar 2: Afrika’ya Kaçış filmlerinde doğa ve hayvan temsilleri (S. Oppermann, Ed.) *Ekoeleştiri: Çevre ve Edebiyat* içinde (ss. 273-322) Phoenix.
- Ağın, B. (2022). *Posthümanizm: Kuram, kavram, bilimkurgu*. Siyasal Kitabevi.
- Altınkaynak, E. (2015). *Anlatım esasına dayalı metinler ve din*. Ardahan Üniversitesi Yayınları.
- Batukan, C. (2015). Heidegger ve Deleuze’de hayvan sorusuna giriş. *Cogito*, 80, 70-85.
- Braidotti, R. (2013). Becoming-world (R. Braidotti, P. Hanafin, & B. Blaagaard, Eds.) *After Cosmopolitanism* içinde (ss. 8-27) Routledge.
- Braidotti, R. (2014). *İnsan sonrası.1. baskı* (Ö. Karakaş, Çev.) Kolektif Kitap.
- Braidotti, R. (2019). İnsan sonrası, pek insanca: Bir Posthümanistin anıları ve emelleri. *Cogito*, 95-96, 53-97.
- Braidotti, R. (2021a). Eleştirel insanötesi bilimler için kuramsal bir çerçeve (Ç. Taşkın Geçmen, Çev.) *Pasajlar*, 7, 15-48.
- Braidotti, R. (2021b). *İnsan sonrası bilgi* (S. Sam & E. Çaç, Çev.) Kolektif Kitap.
- Bruns, G. L. (2007). Becoming-Animal (Some Simple Ways). *New Literary History*, 38(4), 703-720. JSTOR.

- Deleuze, G. (2009). *İssız Ada ve diğer metinler* (D. Lapoujade, Ed.; F. Taylan & H. Yücefer, Çev.) Bağlam.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. University of Minnesota Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2000). *Kafka: Minör bir edebiyat için deneme* (Ö. Uçkan, Çev.) YKY.
- Ellis, C. (2018). *Antebellum Posthuman: Race and Materiality in the Mid-Nineteenth Century*. Fordham University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1xzh0z9>
- Ergün Takan, D. (2021). Suyun Sesi filminde posthümanist perspektiften öteki-oluş. *SineFilozofi*, 6(12), 1116-1130. <https://doi.org/10.31122/sinefilozofi.839663>
- Goodchild, P. (2005). *Deleuze & Guattari: Arzu politikasına giriş* (R. G. Öğdül, Çev.) Ayrıntı.
- Kalaycı, N. (2019). Annelik, Hayvan-oluş, yeryüzü. *Cogito*, 93, 36-53.
- Koyuncu, E. (2020). “Kedi Köpek Seven Herkes Ahmaktır”: Deleuze ve Guattari’nin sevimsiz hayvanları. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 60(1), 179. <https://doi.org/10.33171/dtcfjournal.2020.60.1.10>
- Lawlor, L. (2008). Following the rats: Becoming-animal in Deleuze and Guattari. *SubStance*, 37(3), 169-187. JSTOR.
- Lemm, V. (2018). *Nietzsche'nin hayvanları* (V. Ay, Çev.) Gram yayınları.
- Massumi, B. (2020). *Hayvanların politika hakkında bize öğrettikleri* (E. Sünter, Çev.) Norgunk Yayıncılık.
- Nietzsche, F. (2004). *İnsanca pek insanca 2* (M. Tüzel, Çev.) İthaki Yayınları.
- Nietzsche, F. (2017). Ahlak ötesi anlamda doğru ve yalan üzerine (O. Aktaş, Ed.) *Nietzsche ve Dil* içinde. Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Ryan, D. (2015). Following snakes and moths: Modernist ethics and posthumanism. *Twentieth-Century Literature*, 61(3), 287-304. <https://doi.org/10.1215/0041462X-3153955>
- Schmeink, L. (2016). The Anthropocene, the posthuman, and the animal. İçinde *Biopunk Dystopias* (ss. 71-118). Liverpool University Press; JSTOR. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1ps33cv.6>
- Sever, O. (2022). Antroposen krizinde batı bilgeliliğini düşünmek. *Istanbul Bilgi University*, 3. <https://doi.org/10.47613/reflektif.2022.79>
- Singer, P. (2005). *Hayvan özgürleşmesi* (H. Doğan, Çev.) Ayrıntı.
- Suleymanov, A., İbrahimov, G., & Ergun, M. (Ed.).(2014). *Başkurt destanları 1: Mitolojik destanlar*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Şahin, Ö. (2020). Türk destanlarındaki devlerin genel özellikleri ve Türk mitolojisi ile ilgileri. *Yenisey Dergisi*, 1(1), 11-24. <https://doi.org/10.29228/yenisey.47694>
- Timofeeva, O. (2018). *Hayvanların tarihi: Felsefi bir deneme* (B. E. Aksoy, Çev.) Kolektif.
- Wolfe, C. (2010). *What is posthumanism?* University of Minnesota Press.
- Yuldayeva, G. (2020). *Урал батыр” эпосының сюжеты һәм стиле* (Ural Batır Destanı'nın hikâyeleri ve stilleri) Kesit Yayınları.



Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

(This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License).