

Modernliğin Krizi ve İnsan Hayvanat Bahçeleri: Sömürgeleştirmenin Teşhir Pratiği

Muhammed Said Topal^a 

^aÖğr. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Türkiye
E-posta: saidtopal@gmail.com

ÖZ Bu makale, insan hayvanat bahçeleri pratiği üzerinden modernliğin ontolojik ve epistemolojik krizine ve yapısal açmazlarına odaklanmaktadır. 19. ve 20. yüzyıllarda Avrupa ve Amerika'nın büyük kentlerinde kurulan, sömürgeleştirilmiş insanların teşhir edildiği bu sergiler, tarihsel bir utanç olmanın ötesinde modern sekülerliğin kendi üzerine çöken çelişkisini görünür kılan sahnelerdir. Bu sergilerde "öteki" egzotik bir merak ve teşhir nesnesine dönüştürülürken, "modern özne" kendi kimliğini baskı, tahakküm ve sınıflandırma üzerinden kurmaktadır. Etnolojik ve kolonyal sergiler; modernitenin evrensellik, ilerleme ve akıl gibi temel iddialarının kökenlerinde barındırdığı çelişkilerle yüzleştiği sembolik mekânlara dönüşmektedir. Postkolonyal kuramın gösterdiği üzere bu kriz geçmişe ait bir sapma ve aşılmış bir durum değildir. 1959 Brüksel Fuarı gibi geç dönem örnekler, bu pratiğin yakın tarihteki sürekliliğini ortaya koymaktadır. Günümüzde farklı coğrafyalarda, tüm dünyanın gözleri önünde gerçekleşen sivil katliamı ve şiddet hadiseleri, yaşanan insanlık trajedisinin kökeninde yer alan bu baskılayıcı ve yıkıcı tahayyülün sürdüğünü göstermektedir. Bu gerçeklik, modernliğin krizini sürekli olarak farklı biçimlerde yeniden ürettiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler

Modernlik • Kriz • Modernliğin Krizi • İnsan Hayvanat Bahçeleri • Postkolonyal

The Crisis of Modernity and Human Zoos: The Exposure Practice of Colonization

ABSTRACT This article focuses on the ontological crisis and structural deadlocks of modernity through the practice of human zoos. These exhibitions, established in the major cities of Europe and America during the 19th and 20th centuries, where colonized peoples were put on display, are not only a historical disgrace, but also scenes that render visible the contradictions collapsing inward within modernity itself. In this configuration, the other is transformed into an object of exotic curiosity and spectacle, while the modern subject constructs its identity through domination, classification, and control. Ethnological and colonial displays become symbolic spaces where modernity is confronted with the internal contradictions embedded in its foundational claims such as universality, progress, and reason. As postcolonial theory demonstrates, this crisis is not a deviation of the past or a resolved condition. Late examples such as the 1959 Brussels World's Fair reveal the ongoing presence of this practice well into recent history. Contemporary acts of mass violence and civilian atrocities, unfolding across different geographies in full view of the world, illustrate the endurance of this repressive and destructive imaginary, which lies at the heart of the ongoing human catastrophe. This reality clearly reveals how the crisis of modernity continues to reproduce itself in ever-changing forms.

Keywords

Modernity • Crisis • Crisis of Modernity • Human Zoos • Postcolonial

Atıf: Topal, M. S. (2025). Modernliğin krizi ve insan hayvanat bahçeleri: Sömürgeleştirmenin teşhir pratiği. *Krisis*, 1(1), 75–90. <https://doi.org/10.65552/krisis.2025.1.1.005>
Başvuru: 03.04.2025 **Kabul:** 10.06.2025

EXTENDED ABSTRACT The regime, whose discursive ground was established by Enlightenment thought, preaches the rationalization of human experience, the organization of the social order according to scientific principles and the advancement of human history in a singular line under the name of “modernization” (Giddens, 1990). Although such attempts, of which Kant, inspired by pioneering progressivist initiatives, gave one of the first systematic examples, are generally thought of through the Hegelian prototype, it is also a widespread tendency in 19th century philosophy and social sciences and especially through Darwinism and Social Darwinism, the myth of European superiority was scientified. However, the crisis of modernity has still been the subject of a comprehensive questioning in terms of both its philosophical roots and historical reflections (Horkheimer & Adorno, 1944; Foucault, 1966; Said, 1978; Lyotard, 1979; Derrida, 1991). As Edward Said puts it in his work *Orientalism* (1978), the Western knowledge about the East is not merely an academic interest; It feeds on a regime of knowledge based on exploitation and domination. In his works *Black Skin, White Mask*, and *The Wretched of the Earth*, Fanon exposes how modernity operates as a regime of desire, what this desire desires to see in the other, and the ontological damage this seeing causes. It is the “exposed self” that is colonized and made an object of observation (Fanon, 1952; 1961). The works of historians such as Bancel, Blanchard, and Lemaire reveal that these exhibitions were not unconscious spectacles; they were scenes where the ideology of classification, domination, and exploitation were given mass visibility (Bancel et al., 2002). So, human zoos shows ethical and epistemological vision of modern colonisation. Among these exhibitions, the 1907 Paris Colonial Exhibition or the 1958 Brussels Expo, for example, demonstrate that the practice in question was not a temporary and incidental product of modernity’s infancy, but rather a characteristic trait that persisted even in the age of so-called declarations of rights and legal practices, reflecting the West’s capacity for self-criticism as it confronted and attempted to overcome the crises it had generated. In this context, Walter Mignolo’s concept of “epistemic exploitation” (2011)

demonstrates that Western-centric knowledge production is a process that dominates not only knowledge but also the knower. Similarly, Enrique Dussel (1998) emphasizes that modernity’s claim to universality served to legitimize Europe’s hegemonic position in the world. Achille Mbembe (2013), on the other hand, argues that modernity is a form of power that perpetuates these othering mechanisms in the postcolonial era. Dussel locates the origins of modernity long before the 18th century, in Europe’s encounter with America. The shows, which began with the bringing to Europe of indigenous people who did not resemble European humans in terms of physical characteristics from new geographical regions discovered by Europe and putting them on display, gradually evolved into a colonial practice and were continued under different forms. The first human zoos emerged in the second half of the 19th century, particularly within the scope of colonial exhibitions in France, Germany, Belgium and England. The Hagenbeck exhibitions in Berlin (1844), the Jardin d’Acclimatation in Paris (1877), the Imperial Exhibitions in London (1924) and the colonial fair in Brussels (1959) are among the prime examples of this practice. In the United States, the St. Louis World’s Fair (1904), with its example of a huge “primitive village” where Filipinos were exhibited, demonstrates how widespread and systematic this practice was. As Qureshi (2011) states, these exhibitions were also grounded in scientific legitimacy with the active contribution of disciplines such as anthropology, biology and visual arts; The object of the spectacle has simultaneously become the subject of scientific scrutiny. In Harskamp’s analogy (Harskamp, 2020), a white human is the zookeeper in a vast zoo, while the indigenous people are exhibited as non-human inhabitants. In the mid-20th century, at a time when universal human rights discourse was rising, the presence of a “Congolese Village” exhibition celebrating Belgium’s colonial presence in Congo also reveals the identity of the human in “human rights”. In works such as *On the Postcolony* (2001) and *Necropolitics* (2019), Achille Mbembe demonstrates how contemporary forms of colonial violence persist and how the postcolonial world has never fully escaped the colony itself. Confronting this crisis allows for the opening of alternative ways of thinking.

Modernlik, tarihsel olarak ilerleme, akıl, evrensellik ve bireysellik gibi yüksek idealler etrafında şekillenmiş bir düşünsel rejimi ve toplumsal düzen tahayyülünü temsil etmektedir. Aydınlanma düşüncesiyle söylemsel zemini kurulan bu rejim, insani deneyimin rasyonelleşmesini, toplumsal düzenin bilimsel ilkelerle organize edilmesini ve “modernleşme” adı altında insanlık tarihinin tekil bir çizgide ilerlemesini vaaz etmektedir (Giddens, 1990). Klasik sekülerleşme tezlerinden takip edilebileceği gibi aklın bilmenin merkezine yerleşmesiyle yaşam dünyasına ilişkin söylemler açısından olgusal karşılığı tartışmalı bir şekilde genelde gelenek ve özde din adına bir boşluk ortaya çıktığı iddia edilmiştir. Bu boşluğu doldurma çabasıyla modernlik, kendi rasyonalitesini teleolojik bir mantık eşliğinde sosyal evrene dayatmanın yollarını aramıştır. Öncü girişimlerden ilham alan Kant’ın ilk sistemli örneklerinden birini verdiği bu türden girişimler genellikle Hegelci prototip üzerinden düşünülmesine rağmen 19. yüzyılın yaygın eğilimidir.

İnsanı merkeze aldığını iddia eden modern rasyonalite söylemi, kendisini bilimsel bilgiyle düzenlenmiş bir toplumsal dünya ve tüm insanlık için geçerli olduğu varsayılan evrensel değerlerin taşıyıcısı olarak sunmuştur. Modernlik söyleminin kurucu düşünürleri evrensellik iddiasına, evrensel olmayanı tanımlamak suretiyle varlık kazandırmaya çalışmış, ilerleme mitini geride kalmış olanın açıklayıcı inşası/icadı üzerinden kurmuştur. Bireyseli veya özele rasyonel ve olumsal bir tasnif aracı olan tümel veya genel kavramlar aracılığıyla açıklama iddiaları, gerçekte bireysel olanı seçkin bir uzlaşının ürünü olan sınıflandırmaların tahakküm edici mantığının insafına bırakmıştır. Yani epistemolojik mekanizmaların açıklayıcı inşa/icat gibi bir marifetle varlık alanını yeniden düzenleme işlevi keşfedilmiş ve bu işlev büyük bir heyecanla dünyanın tanzim edilmesinde son haddine kadar zorlanmıştır. Tarihin bütün içerimleri bir arada inşa edilebilirliği fikrinin 18. yüzyıl sonunda başlayan etkinliği, bu ihtiyaca tekabül eden “bilimsel” arayışları da beraberinde getirmiştir. Ancak iddia sahipleri hem de “içeriden” müdahalelerle iddiaların evrensel olarak kabul görmeyeceğini ve tarihsel olarak sınanacağını öngörememiştir.

Bu sorgulama, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artan biçimde “modernliğin krizi” olarak anılan eleştirel bir çerçevede, onun derinleşen çelişkili doğasına işaret etmektedir. Modernliğin krizi durumu hem felsefi kökenleri hem de tarihsel yansımaları üzerinden kapsamlı bir sorgulamanın konusu olmuştur (Horkheimer & Adorno, 1944; Foucault, 1966; Said, 1978; Lyotard, 1979; Derrida, 1991). Zygmunt Bauman’a göre (2000) modernlik “kendi artıklarını türleştirerek yok etmeye çalışan” (s. 12) bir düzen kurmuştur. Bu düzenin asli karakteristiği, düzeni tanımlayabilmek için kaosu şekillendirme ihtiyacıdır. Bu şekillendirme, sınır koyma, gözetim, sınıflandırma ve ötekileştirme üzerinden işlemektedir. Bu kriz, geçici bir sapmadan ibaret değildir; aksine modernliğin temellerinde içkin olan, yapısal olarak tekrarlayan ve süreklilik arz eden temel bir açmazın yansımasıdır. Michel Foucault’nun “bilgi ve güç” ilişkisi analizleriyle açıkladığı gibi modernlikte bilgi,

fayda sağlayan bir işlevden çok, düzeni inşa eden ve meşrulaştıran bir iktidar aracıdır (Foucault, 1975). Edward Said'in Oryantalizm (1978) eserinde ortaya koyduğu üzere, Batı'nın Doğu hakkındaki bilgi birikimi, salt akademik bir ilgiden değil; sömürüye ve egemenliğe dayalı bir bilgi rejiminden beslenmektedir. Said'in belirttiği gibi oryantalizm; dünyayı görmenin, anlamlandırmanın ve hiyerarşik olarak bölümlere ayırmanın aracıdır. Frantz Fanon sömürgeciliğin psikososyal etkilerini derinlemesine analiz ederek, sömürgeleştirilmiş öznelerin hem bireysel hem kolektif düzeyde maruz kaldıkları yabancılaşmayı gözler önüne sermektedir. Siyah Deri, Beyaz Maske ve Yeryüzünün Lanetlileri eserlerinde Fanon, modernliğin bir arzu rejimi olarak nasıl işlediğini, bu arzusun ötekinde neyi görmek istediğini ve bu görmenin hangi ontolojik hasarlara neden olduğunu ifşa etmektedir. Sömürgeleştirilen, gözlem nesnesi haline getirilen "teşhir edilen benliktir" (Fanon, 1952; 1961). Kriz, modernliğin insani olanı ölçülebilir, gösterilebilir ve düzenlenebilir bir veri setine indirgeyen parçalı evren tasavvurunun sonucudur. İnsanlığın tamamını kapsadığı iddiasını taşıyan evrensellik, esasında dışlayıcı bir tahayyülü benimsemektedir. Bu dışlama, Avrupa merkezci bilgi üretimiyle epistemolojik olarak meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Kriz, sadece modernliğin dışladığı özneler üzerinden değil; bizzat kendi iddialarının temelsizliğinden beslenmektedir. Ötekini tanımlayarak kendini tanıyan, ötekini sınıflandırarak kendini meşrulaştırmaya çalışan bir özne modeli tasarımının Batı için köklü bir gelenek olduğu da ifade edilir.

Bu bağlamda insan hayvanat bahçeleri, oryantalist tahayyülü kitlesel görsel ve duyuusal deneyime dönüştürerek bedenler üzerinden tahakküm kuran bir bilgi formuna hizmet etmektedir. Bu sergiler, modernliğin düzen kurucu özne anlayışının gözetken, gözlemleyen, sınıflandıran ve anlamlandıran faili karşısına, nesneleşmiş, suskun ve bedenleştirilmiş bir "öteki" konumlandığı sahnelerdir. Bu sergiler, modern öznenin kendi çelişkileriyle yüzleştiği sembolik mekânlara dönüşmektedir. 19. ve 20. yüzyıllarda başta Fransa, Belçika, Almanya, İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere birçok Batı şehrinde organize edilen bu sergiler, sömürgeleştirilmiş toplulukların kültürel yaşamlarını ve günlük pratiklerini Batılı seyirciye "egzotik" bir nesne olarak sunmakta; modernliğin kendini farklı görme arzusuna hizmet etmektedir. Bancel, Blanchard ve Lemaire gibi tarihçilerin çalışmaları, bu sergilerin bilinçsiz gösteriler olmadığını; sınıflandırma, tahakküm ve sömürü ideolojisine kitlesel görünürlük kazandırıldığı sahneler olduğunu ortaya koymaktadır (Bancel ve ark., 2002). Bu sergilerin arasında örneğin 1907 Paris Kolonyal Sergisi veya 1958 Brüksel Expo'su söz konusu pratiğin modernliğin toyluk zamanına ait geçici ve arızı bir ürünü olmadığını, bizzat ürettiği krizlerle yüzleşen ve bunları aşmaya çalışan Batı'nın özeleştirici kapasitesini yansıtan sözde hak bildirgeleri ve hukuk pratikleri çağında bile sürdürdüğü karakteristik bir özelliği göstermektedir. İnsan hayvanat bahçeleri hem temsil pratikleri hem de maddi teşhir mekanizmaları açısından incelenmektedir. Bu pratiğin bedenleştiği vakalar, modern öznenin kendini nasıl kurduğu ve meşrulaştırdığı sorusu etrafında çözümlemeye tabi tutulmaktadır.

Bu çalışma, kriz durumunun sembolik bir biçimde dışı vurulduğu insan hayvanat bahçelerini tarihsel ve kuramsal çerçevede inceleyerek, modernliğin süregiden ontolojik ve epistemolojik konumlanması nedeniyle krizin sürekliliğine ve güncelliğine işaret etmeyi amaçlamaktadır. Modernliğin krizinin epistemolojik ve politik bir düzlemde nasıl sürdüğünü ve günümüzde farklı biçimlerde kendini nasıl yeniden ürettiğini göstermek üzere insan hayvanat bahçelerinin tarihsel temsili üzerinden bir tartışma yürütülecektir.

Modernliğin Krizi: Ontolojik ve Epistemolojik Sapma ve Kategorik Ötekileştirme

Modernlik, tarihsel olarak akıl, ilerleme, evrensellik ve bireysellik gibi kavramlar ekseninde şekillenen tahayyülle beraber anılmaktadır. Bu kavramlar, Aydınlanma felsefesiyle birlikte Batı merkezli bir bilgi ve iktidar rejiminin temel taşları haline gelmiş; insanın doğaya, topluma ve nihayetinde kendine ilişkin konumunu yeniden kurma iddiasını taşıyan büyük anlatılar üretmiştir. Ancak bu anlatılar, içerdikleri varsayımlarla birlikte hem tarihsel gelişim sürecinde hem de eleştirel düşüncede derin sorgulamalara maruz kalmıştır. Modernliğin öne sürdüğü evrensellik ilkesi, aslında belirli bir coğrafyanın ve sınıfın insanlık tanımını mutlaklaştırmak anlamına gelirken, diğer taraftan başka coğrafyalarda yaşayan toplulukların insanlık tanımını muğlaklaştırmaktadır. Bu bağlamda, modernliğin vaat ettiği birliğin ve ilerlemenin, büyük ölçüde dışlama, ötekileştirme ve normatif insan modeli üretme süreçlerine dayandığı görülmektedir.

Bu durum etik bir yanlış olmanın ötesinde, daha derin bir ontolojik ve epistemolojik sapmanın göstergesidir. Ontolojik düzlemde insan, çokluk ve fark üzerinden değil; ölçülebilirlik ve sınıflandırılabilir bir nesne olarak kavranır hale getirilmektedir. Bu, insanın sadece belirli normlara uygun olduğu durumda ‘insan’ sayıldığı bir varlık rejiminin kurulması anlamına gelmektedir. Epistemolojik düzlemde ise bilgi, belirli formlarda (bilimsel, rasyonel, evrensel addedilen) geçerli sayılır; diğer bilgi türleri yok sayılır ya da değersizleştirilir. Bu bağlamda Walter Mignolo’nun “epistemik sömürü” (2011) kavramı, Batı merkezli bilgi üretiminin sadece bilgiyi değil, bileni de tahakküm altına alan bir süreç olduğunu göstermektedir. Benzer biçimde Enrique Dussel (1998), modernliğin evrensellik iddiasının, Avrupa’nın dünya üzerindeki hegemonik konumunu meşrulaştırma işlevi gördüğünü vurgulamaktadır. Achille Mbembe (2013) ise modernliğin post-kolonyal dönemde bu ötekileştirici mekanizmaları sürdüren bir iktidar formu olduğunu savunmaktadır. Bu noktada Enrique Dussel’in (1998) katkısı son derece açıklayıcıdır. Dussel, modernliğin kökenini 18. yüzyıldan çok daha önce, Avrupa’nın Amerika’yla karşılaşmasında bulur. Bu tarihsel an, Batı’nın kendini merkezileştirerek ötekini hem coğrafi hem de ontolojik olarak dışsallaştırdığı bir kırılma noktasıdır. Modernlik, bir düşünce sistemi olmanın yanı sıra dünya üzerinde varlık hiyerarşisi inşa etmeye girişmiş bir projedir.

Modernliğin bu kriz hali, felsefi olarak Frankfurt Okulu tarafından “Aydınlanmanın diya-

lektiği” olarak ortaya konulmuştur. Horkheimer ve Adorno’ya (1944) göre, Aydınlanma akılcılığı, nihayetinde doğaya ve insana tahakküm aracına dönüşmüştür. Akıl, özgürleştirmek yerine denetlemeye, açıklamak yerine kategorize etmeye yönelmiş ve rasyonalite bir normatif tahakküm biçimi halini almıştır. Bu noktada postyapısalcı eleştiri, modernliğin bilgi ve hakikat üretim süreçlerini sorgulamış, Derrida (1991) gibi düşünürler metinlerin merkezizliğini vurgulayarak modern anlatıların sabit hakikatler üretme iddiasını çözüm-süzlüğüne dikkat çekmişleridir. Immanuel Wallerstein’a göre (1991) ise modern dünya sistemi, merkez-çevre biçiminde organize ettiği düzende, çevreyi merkezin mutlaklığına tabi kılan bir yapıya dönüştürmüştür. Bu kategorizasyon, özgürlük, hak ve insanlık gibi kavramları kendi özne pozisyonuna sahip aktörlere rezerve etmiş; diğerlerini ise bu haklara ulaşmak için Batı normlarına, bir başka deyişle çıkarları doğrultusunda hareket etmek zorunda bırakmıştır.

Bu eleştiriler ışığında, modernlik sadece kendi dışında bıraktığı özneler üzerinden değil, aynı zamanda kendini kurduğu zemin üzerinden krizle maluldür. Zira öteki, modern öznenin aynasında sadece yabancı olarak değil, onun kendini tanımlama aracı olarak belirir. Modernlik, kendi bütünlüğünü ancak bir dışlama pratiği aracılığıyla sürdürebilir; bu dışlama ise hem epistemik hem de ontolojik bir kırılma yaratır. Butler’ın (2004) normatif insan tanımına yönelik eleştirileri; bu kırılmanın cinsiyet, kimlik ve insan hakları gibi alanlardaki tezahürlerine işaret etmektedir. Modern öznenin kendi bütünlüğünü koruma çabası, aynı zamanda onun kırılmanlığına da ifşa emektedir. Ötekinin temsili aynı zamanda öznenin kendi konumunu teyit etme aracıdır. Giorgio Agamben’in (1998) homo sacer kavramsallaştırması, modernliğin istisna rejimini nasıl norm haline getirdiğini ve ötekinin hukukunu yok sayarak nasıl insanlık dışı konumlandığını göstermektedir. Benzer şekilde Sylvia Wynter (2003), modern insan tanımının siyah bedeni dışlayan bir normatif formasyon olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, kategorik ötekileştirme modernliğin istisnai değil, kurucu bir parçasıdır. Öteki, sadece dışlanan bir figür değil; modernliğin kendi kimliğini inşa ettiği ayna görevi gören bir oluşumdur. Bu aynada görülen öznenin kendi yabancılaşmış sureti, krizin yansımasından başka bir şey değildir. Modernliğin bu krizi, toplumsal hafızaya yansımaları üzerinden ifşa olmaktadır. Karaarslan’a göre (2017) modern tahayyül “tabiatı kendi gerçekliğinden ve insandan ayırmaktadır” (s. 121). İnsanı doğasına yabancılaştıran bu tahayyülün en trajik örnekleri olarak, Avrupa’da 19. ve 20. yüzyıllarda kurulan insan bahçesi sergileri üzerinden bu dönüşümün doğasının gözlemlenebileceğine işaret etmektedir.

Modernliğin inşa ettiği özne, sadece kendisini düşünebilen, ifade edebilen ve kendi kaderini tayin edebilen bir varlık olarak tanımlamakla kalmamış; aynı zamanda bu tanımın dışında kalanları da sessizliğe ve temsilsizliğe mahkûm etmiştir. Bu kriz, Aydınlanmanın başlangıçta taşıdığı özgürleştirici potansiyelin zamanla bir normatif tahakküme dönüş-

mesiyle pekişmiştir. Akıl ve ilerleme vaadi, Batı'nın dışında kalan coğrafyalar için baskı ve tahakküm kurmanın aracısına dönüşmüştür. İnsanı merkezine alan modernlik, insanın birliğini varsayar ama bu birlik sadece "makbul" addedilen insan üzerinden kurulur. Öteki, bu birliğin dışında, temsil edilmesi gereken, açıklanması ya da dönüştürülmesi gereken bir nesneye dönüşür. İronik biçimde, insanı yücelttiğini iddia eden bir düşünsel sistem, insanı ayırtıran, kategorilere bölen ve bazılarını insanlıktan meneden bir mekanizma haline almıştır. Bu noktada modernliğin eleştirisi entelektüel pozisyon alma zorunluluğunu bir kenara bırakırsak, aynı zamanda insan olma fikrini baştan düşünme, tartışma ve kurma çabası taşımaktadır. Modernliğin değer sisteminde yer bulamayan humanitas, yani insani birliğin ortak temeli, ancak bu krizle yüzleşerek yeniden inşa edilebilir. Aksi halde evrensellik söylemi, sadece ayrıcalıklı öznenin yeniden üretildiği bir yankı odası olmaya devam edecektir.

Sömürgeci pratiklerde, etnografik sergilerde ve insan hayvanat bahçelerinde olduğu gibi, modernlik ötekini temsilini sunduğunu sandığı sahnede modernliğin düşünsel ve ontolojik krizi, gözlemlenebilir ve teşhis edilebilir hale gelmektedir. Sömürgecilikle bağlantılı eleştiriler açısından özellikle postkolonyal teori dikkat çekmektedir. Post-kolonyalizm, kolonyalizasyon ve dekolonizasyon dönemlerine ilişkin araştırmaları öncelerken; neo-kolonyalizm, Batı'nın dünyanın farklı coğrafyalarında sürdürdüğü hegemonya bağlamındaki sosyo-politik ve ekonomik baskıyı ve tahakküm ilişkilerini ifade etmektedir. Neo-kolonyalizm terim olarak ilk kez Jean Paul Sartre tarafından 1956 yılında kullanılmış (Ardant, 1965), daha sonra Gana devlet başkanı Kwame Nkrumah terimi bağımsızlıktan Afrika ülkelerinin bağımsızlık sonrası emperyal ülkelerle, kapitalizm ve küreselleşme bağlamında kurduğu ilişkiler alanında kullanılmıştır. Post-kolonyal literatürünün öncüleri olarak sayabileceğimiz isimler, Edward Said başta olmak üzere Gayatri Spivak, Homi. K. Bhaba, ve Franz Fanon olarak öne çıkmaktadır. Michel Foucault'nun da aydınlanmacı modernizme ilişkin eleştirileri ve değerlendirmeleri ile post kolonyalist teorinin gelişmesine katkı sunduğunu belirtmek gerekmektedir (Courville, 2007, ss. 216-217). Oryantalist eserler ve Said'in incelediği eserler Batılılar tarafında yazılmış eserler iken post-kolonyalizm temelde Avusturya, Hindistan, Güney Afrika, Uzak Doğu ve Güney Amerika ülkeleri gibi farklı coğrafyalarda sömürge mağduru insanların ürettikleri sömürge edebiyatını kapsamaktadır (Ashcroft ve ark., 2002). Alana ilişkin ortaya konmuş ilk teori eseri *The Empire Writes Back* (1989) olarak kabul edilmektedir (Gunning, 2013, s. 33). Oryantalizm ve post-kolonyalizm eleştirileri arasında müşterek noktalar çoğaltılabilir ancak her ikisinin de açıkça Avrupa-merkezciliği reddettiği zikredilmelidir. Said'in Oryantalizm adlı eserinde post-kolonyalizm ifadesi hiç yer almamakla birlikte, post-kolonyal durumu karşılayacak nitelikte "Üçüncü Dünya" terimine yer verilmiştir (Said, 1979, s. 104), ancak Üçüncü Dünya terimiyle daha çok neo-kolonyalizme atıfta bulunmaktadır. Post-kolonyalizm üzerinde Edward Said'in Oryantalizm bağlamında incelemelerinin etkisini kabul etmekle birlikte,

1982’de Hindistan’da Marksist tarihçilerin geliştirdiği bir başka inceleme ve çalışma alanı Subaltern Studies, Maduniyet çalışmalarıdır. Antonio Gramsci’nin (1891-1937) subaltern kavramsallaştırmasından yola çıkarak madunları ast-kültürler ve alt-kültürler olarak sınıflandıran yaklaşımın, Üçüncü Dünya olarak adlandırılan postkolonyal literatürün oluşmasında önemli bir yere sahiptir. Maduniyet çalışmalarının önde gelen teorisyenleri olarak Dipesh Chakrabarty (1948-), Homi K. Bhabha (1949-) ve Gayatri Chakravorty Spivak (1942-) öne çıkmaktadır.

İnsan Hayvanat Bahçeleri: Krizin ve Teşhirin Sahnesi

Modernliğin kategorik ötekileştirme pratiğinin en çarpıcı ve somut yansımaları, 19. ve 20. yüzyıl boyunca Batı metropollerinde kurulan “insan hayvanat bahçeleri” (human zoos) olmuştur. Bu sergiler, sömürgeleştirilmiş halkların “doğal ortamlarında” canlandırıldığı etnolojik sergi alanları olarak inşa edilmiş; Avrupa ve Amerika’nın büyük şehirlerinde yaşayan “insan”ların ziyaretine açılmıştır. Bu sergiler, sömürgeleştirilmiş insanları popüler bir egzotizm ve eğlence biçiminde sergilemekle kalmamış, modernliğin bilgi üretimi, iktidar inşası ve görsel rejimiyle doğrudan ilintili ideolojik aygıtlar olarak tasarlanmıştır. Bu sergiler aracılığıyla “öteki” görünür ve sessiz kılınırken; normatif özne, yani Batılı, beyaz ve rasyonel birey kendi üstünlüğünü üretme çabası içinde olmuştur. Modern özne, kendisini tanımlamak ve meşrulaştırmak için ihtiyaç duyduğu karşıtını, hemcinsi üzerinden seçmiş ancak hayvanat bahçesiyle birebir benzeşen bir mekân üzerinden sergilemiştir. Elbette ki insan hayvanat bahçeleri arızı bir durum değil, belirli bir tarihsel sürecin parçasıdır.

Keşifler Çağıyla birlikte Avrupa devletleri, yeni ticaret yollarının keşfi ve merkantilizm politikalarının öngördüğü ekonomik temelli yaklaşım ile yeni coğrafi bölgelerin yerel kaynakları üzerinden zenginleşmek ve metropol konumunu sürdürmek amacıyla kıta Afrika’sı başta olmak üzere koloncilik faaliyetlerini hızlı bir şekilde yaygınlaştırmıştır. Keşfedilen her yeni bölge, Avrupalı güçler tarafından kolonileştirilirken, yerel halklar bu davetsiz misafirleri başka kıtalardan gelen işgalciler olarak görmektedirler (Mancall, 1998). 1800’lerin başında, Avrupa’da ilk örnekleri Ucube Gösterisi (Freak Show) olarak düzenlenen insan sergileri, sergilenen insanın doğuştan sahip olduğu farklı vücut özellikleri sebebiyle aşağılık olarak betimlendiği bir gösteri geleneğinin icrasına dönüşmüştür. Avrupa’nın keşfettiği yeni coğrafi bölgelerden, fiziksel özellikleri bakımından Avrupa insanına benzerlik göstermeyen yerlilerin Avrupa’ya getirilerek sergilenmesi ile başlayan gösteriler zamanla bir koloni pratiğine dönüşmüş ve farklı formlar altında sürdürülmüştür. Etnolojik sergiler (ethnological expositions), Koloni sergileri (colonial expositions), Emperyal fuarlar (imperial fairs) ve Dünya fuarları (World fairs) ve temalaştırılarak Yerli Köyler (indigenous villages) adı altında düzenlenen sergiler 2000’lerden itibaren postkolonyal eleştiri literatürünün gelişmesiyle birlikte “insan hayvanat bahçeleri” olarak anılmaya başlanmıştır.

İlk insan hayvanat bahçeleri, 19. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Fransa, Almanya, Belçi-

ka ve İngiltere'deki kolonyal sergiler kapsamında ortaya çıkmıştır. Berlin'deki Hagenbeck sergileri (1844), Paris'teki Jardin d'Acclimatation (1877), Londra'daki Imperial Exhibitions (1924) ve Brüksel'deki kolonyal fuar (1959) bu pratiğin başlıca örnekleri arasındadır. Amerika Birleşik Devletleri'nde ise St. Louis Dünya Fuarı (1904), Filipinlilerin teşhir edildiği devasa bir “ilkel köy” örneğiyle bu pratiğin ne denli yaygın ve sistematik olduğunu göstermektedir. Qureshi'nin (2011) belirttiği üzere, bu sergiler antropoloji, biyoloji ve görsel sanatlar gibi disiplinlerin aktif katkısıyla bilimsel meşruiyet zeminine de oturtulmuş; gösterinin nesnesi, aynı zamanda bilimsel incelemenin konusu haline getirilmiştir. Teşhir edilen insanlar, canlı kanıtlar olarak sunulmuş; farklılıkları ölçülmüş, fotoğraflanmış ve kataloglanmıştır. Böylece modernliğin bilgi üretiminde temel aldığı ayrıştırıcı ve taksonomik akıl, etnolojik teşhirin doğrudan aracı haline gelmiştir.

Bu sergiler, sadece “vahşi” olanın değil; “uygar” olanın da tanımlandığı mekânlara dönüşmüştür. Harskamp'ın benzetmesiyle (Harskamp, 2020), devasa bir hayvanat bahçesinde beyaz insan bekçi (zookeeper) konumunda iken yerliler ise bir çeşit insan dışı varlıklar (non-human inhabitants) olarak sergilenmektedir. Teşhir, burada sadece fiziksel bir sergileme değildir; aynı zamanda, bilgi üretiminin, kimlik kurulumunun ve tahakküm ilişkilerinin iç içe geçtiği bir anlatıdır. Sömürgeleştirilmiş halkların “doğal yaşamları” adı altında sergilenmesi, antropolojik ilgiyle ideolojik üstünlük kurma çabasının aracısına dönüşmektedir. Bu bağlamda postkolonyal eleştiri hattı, bu tür teşhirlerin Batı epistemolojisinin merkezî bir aracı olduğunu göstermektedir. Ötekinin temsili, bir iktidar ve tahakküm meselesidir. Bu noktada, modernlik krizinin sadece geçmişe ait bir sapma değil, süregelen bir kriz hali olduğu fikri önem kazanmaktadır. Achille Mbembe, *On the Postcolony* (2001) ve *Necropolitics* (2019) gibi eserlerinde, sömürgeci şiddetin çağdaş biçimlerinin hâlen nasıl devam ettiğini ve postkolonyal dünyanın, aslında koloninin kendisinden hiçbir zaman tam olarak kurtulamadığını göstermektedir. Ona göre sömürgeleştirilmiş beden, kesintisiz bir biçimde teşhir edilebilir, denetlenabilir ve sınıflandırılabilir bir nesne olarak varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle insan hayvanat bahçeleri sadece tarihsel bir vaka değil, bugünün politik, epistemik ve ahlaki krizlerine ışık tutan bir analogi olarak okunabilir.

Bu bağlamda 1907 yılında Paris'te düzenlenen Kolonyal Sergi, Batı'nın ötekiyle kurduğu ilişkinin kurumsal örneklerinden biridir. Fuar, Fransa'nın denizası sömürgelerini temsil eden 35'ten fazla ülkenin temsil bulduğu “yerli köyleri” içeriyordu. Burada teşhir edilenler, eşyalar, mimari örnekler ya da bitkiler değil, bizzat insanlardı. Senegalli, Madagaskarlı kadın ve erkekler, kendi gündelik hayatlarını sahneleyecek şekilde düzenlenen kulübelerde yaşamak ve ziyaretçilere kendilerini göstermek zorunda bırakılmıştır. Bu performatif “yaşam sergisi” ve biçimi, modern özne için bir seyir nesnesine indirgenen ötekinin mevcudiyetini yeniden tanımlamaktadır. İnsanın “insan” olarak görülme eşğini ırksallaştıran ve hiyerarşik bir kategoriye tasnif eden bu tür sergiler, Avrupa'nın kendi ilerlemesini, “ilkel” olarak tanımladığı toplumlar karşısında temellendirme arzusunun en açık yansımasıdır.

Bu sergiler aracılığıyla aynı zamanda pedagojik bir düzen kurulmaktadır. Ziyaretçilere sunulan gösteride, “ne oldukları” gösterilen halkların “neden yönetilmesi gerektiği” doğallığında gerekçelendirilmiş oluyordu. Modernliğin sömürgeci pedagojisi burada, Rousseau-cu insanlık nosyonunun içini boşaltarak “yönetilebilir insan” kavramını uluslararası sergi sahnesinde görselleştirmektedir. Bu otoriter düzlem bir yandan Foucault’nun “gözetim ve disiplin” rejimlerinde işaret ettiği iktidar araçlarının sömürgeleştirilmiş halklar üzerinde nasıl işlediğini göstermektedir, fakat öte yandan egemen güçlerin kendi vatandaşları olan beyaz insan için de daha narin çözümler ürettiğini ima eder. Post-kolonyal toplumlar için ise bu tespitler hala geçerliliğini korumaktadır.

Bu temsil biçimlerinin ne kadar içselleştiğini ve uzun vadeli etkilerini anlamak için Brüksel 1958 Fuarı’na bakmak yeterlidir. 20. yüzyılın ortasında, evrensel insan hakları söyleminin yükseldiği bir dönemde, Belçika’nın Kongo’daki sömürge varlığını yücelten bir “Kongo Köyü” sergisinin sahnede olmasının, “insan hakları”ndaki insanın kim olduğunu da ifşa etmektedir. Bu fuar sömürgeciliğin epistemik sürekliliğini gözler önüne sermektedir. Yerli çocuklara muz ve çikolata atan Avrupalı ziyaretçilerin görüntüleri, insan hayvanat bahçelerinin sürdürülen tahayyülün dünyayı görme biçiminin izdüşümünün yakın geçmişte kayda düşen bir kanıtı mahiyetindedir. Bu iki örnek, modernliğin görsel ve ontolojik rejimini anlamak açısından kurucu niteliktedir. İnsanlığın evrensel birliğini savlayan modern özne, bu birlikten kimleri dışlayacağını görsel düzenlemeler aracılığıyla ilan etmekte; akıl ve ilerleme ideallerini, ötekinin teşhiri yoluyla ayakta tutmaktadır. Bu bağlamda insan hayvanat bahçeleri, modernliğin epistemolojik tasnifini sahneye taşımakta ve teşhir etmektedir. Bu teşhir rejiminin temelinde yatan şey, insanın ontolojik birliğini reddeden, insanlığı kategorilere ayıran modern epistemolojidir.

Donna Haraway’in (1988) “Tanrısal gözlemci” kavramı, bu noktada önem kazanmaktadır. Modern özne, tüm öznelliklerden arındırılmış ve her şeyi nesneleştirerek gözlemleyen bir pozisyonda konumlanmaktadır. Bu pozisyon, farklı yaşam biçimlerini ve kültürleri nesneleştirir, onları görülebilir kılar ancak anlaşılabilir ya da eşit kılmaz. Judith Butler’ın (2009) ifadesiyle, bu görünürlük hiyerarşisinde bazı hayatlar “yas tutulabilir” ve değerlidir; bazıları ise ancak nesne olarak var olabilir. İnsan hayvanat bahçeleri, bu görünürlüğün sömürgeci teşhir pratiğini kurumsallaştıran mekanlardır. Bu teşhir pratiği, bilgi ve iktidar arasındaki ilişkinin görsellik üzerinden nasıl işlediğini anlattığı analizlerle paralel okunabilir. Foucault’nun (1975) hapishane ve klinik örneklerinde gösterdiği gibi, görme eylemi modern iktidarın temelidir; gözetim sadece denetim değil, aynı zamanda bilgi üretiminin ve sınıflandırmanın aracıdır. İnsan hayvanat bahçeleri de bireyin görme konumunda olduğu, teşhir edilenin ise nesneleştirildiği bu epistemik yapının ürünüdür. Burada görme, sadece bakmak değil, hükmetmek, sınıflandırmak ve anlamlandırmaktır. Mirzoeff (2011) bu durumu “modern görsel rejim” olarak tanımlar. Batı’nın kendi üstünlüğünü meşru-

laştırmak için ötekini nasıl görsel olarak konumlandığı, imgeler üzerinden nasıl bir egemenlik kurduğunu analiz eder. Bu bağlamda insan hayvanat bahçeleri, bir teşhir rejimi olmanın ötesinde, modernliğin epistemolojik düzeninin sergileridir.

Sergilenen beden, “egzotik” olanın “öteki” olarak doğallaştırılmış kanıtı olarak, bilimsel sınıflandırmanın somut bir verisine dönüşür. Bu bedenin ırk, kültür ve davranış özellikleriyle kodlanması, modern antropolojiyle el ele yürütülen bir temsil stratejisidir. İnsan artık sadece teşhir edilen değil, kategorize edilen ve anlamlandırılan bir varlığa dönüşür. Bu anlamlandırma, Said’in (1978) işaret ettiği gibi, oryantalizmin bilgi üretim pratikleriyle doğrudan ilişkilidir. Fakat burada bilgi sadece metinsel değil, görseldir; bilmek durumu bakmakla iç içe geçmiştir. Sonuç olarak, insan hayvanat bahçeleri modernliğin sadece tarihsel bir ayıbı değil, onun kurucu krizlerinden biridir. Bu kriz, günümüzdeki görsel düzeneklerde (medya, müze, göçmenler) farklı formlarda yaşamaya devam eden bir sürekliliktir (Bkz. Karaarslan & Topal, 2024). Modernliğin krizi, ötekinin bedensel sergilenişiyle başlamamıştır; ancak bu sergileme biçimi, kökenlerine ışık tutmaktadır.

Modernliğin Krizi: Sürekliliğin Tezahürleri

“Nefes Alamıyorum.” Bu cümle, siyahi George Floyd’un (1973-2020), ırkçı üstünlüğüne inanan bir beyaz polis tarafından Minneapolis’te öldürülmeden önce duyurabildiği son sözdü. Frantz Fanon’un duyurmaya çalıştığı kolektif çılgınlığın bir yansımasıydı adeta. Modernlik, tarihsel olarak bir dönemin değil, bir düşünme biçiminin ve pratiğinin adıdır. Bu düşünme biçiminin ve pratiğin teşhis ve tedavisi bir imkân olarak yeni düzenin tahayyülüne bağlıdır. Bugünün çatışmaları, göçmenlik halleri, aidiyet krizleri ve temsiliyet sorunları, henüz adı konmamış bir geleceğe ait tahayyüllerin çatlaklarından sızmaktadır.

Modernliğin varlık kavrayışı ile buna tekabül eden bilgi rejimini örneklemek istiyoruz. Bazı düşünürler sosyoloji başta olmak üzere sosyal bilimlerden eleştirel bir entelektüel-politik proje olmasını beklemesine rağmen bu idealin henüz modern bilimlerin gelişim süreçlerince baltalandığını ve sömürgeci-emperyal politikalar ile bilim arasındaki ilişkilerin tartışmalı ilişkisini görmek gerekir. Doğa bilimlerinin gelişim sürecindeki “doğaya tahakküm” beklentisine yüzyıllar sonra bugün doğanın nasıl bir tepki verdiğini ekolojik krizler ve ilişkili literatürden görebiliyoruz. Sosyal bilimlerin böylesi bir beklentiyi tevarüs eden yaygın bir damardan beslendiğini görmek eleştirel bir sosyal bilim ihtiyacını da gündeme getirir. Şöyle ki insan hayvanat bahçelerine giden ve oradan bugüne devreden süreklilik içindeki süreçteki tüm insanlık dışı pratikler, esasen ırkların oluşumu ve üstünlüğü üzerine biyolojik bir yaklaşım getiren Darwinizm ve toplumların rekabet yoluyla ilerlemesini açıklayan Sosyal Darwinizm ile aynı kavrayış modelinin farklı çıktılarıdır. Bu durumda, Avrupalı beyaz insanın, sadece insan hayvanat bahçelerinde bir tür ve nesne olarak sergilediği değil; tüm kolon varlıklarının medenileştirilmesi gerekliliğini ve bu misyonu üstlenildiğini göstermek şeklinde bir meşrulaştırma tarzı benimsediği görülmektedir. Rudyary

Kipling'in (1899) Beyaz Adam'ın Yüğü (The White Men's Burden) şiiri Amerika'nın Filipinler'i kolonileştirmek için gerçekleştirdiği savaşa ilişkin ırk temelli üstünlük ve Beyaz İnsan'ın beyaz olmayana medenileştirme misyonundan bahsetmesi açısından postkolonyal literatürde önemli ve dikkat çekici bir yere sahiptir.

Yani modernliğin krizi, bir çağın kapanışıyla ya da tarihsel bir sapmayla sınırlandırılmaz; süregiden bir ontolojik yapının, yerleşik bir düşünme biçiminin krizini temsil eder. Bu kriz, belirli olaylarla sınırlı olmayan, farklı bağlam ve coğrafyalarda farklı biçimlerde yüze çıkan bir sürekliliğe sahiptir. Ontolojik temelleri Batı merkezli bir insan tasarımı, epistemolojik temelleri ise evrensellik iddiası taşıyan ama seçici bilgi rejimlerine dayanan modernlik, bu çerçevenin dışında kalanları görmezden gelmekte ya da nesneleştirmekte ısrarcıdır. Bugün dünyanın farklı bölgelerinde süregelen çatışmalar, zorunlu göçler, sınır politikaları, insani yardımların temsil biçimleri ve medya üzerinden yayılan görseller, bu yapının güncel iz düşümleridir. Kriz, artık sadece savaş alanlarında ya da göç yollarında değil, aynı zamanda bu alanların nasıl temsil edildiğinde; hangi ölümlerin görselleştirildiğinde, hangi acıların anlatıldığında, hangi hayatların istatistiksel değere hangilerinin ise yas tutulmaya değer görüldüğü ayrımında kendisini göstermektedir.

Sınır kamplarında bekletilen göçmenler, denizlerde yaşamını yitiren insanlar ya da adı anılmadan "siviller" kategorisine dâhil edilen öznel ve çoğu zaman can kayıplarının temsil bulduğu tüm örneklikler, modernliğin insani olanı tasnif eden ve kimi zaman dışlayan bilgi rejiminin sürdüğünü edilmektedir. Bunun dışında kalan durumlarda anlam, değer ve temsil sistemlerinden dışlanmış, bir başka deyişle özne olarak susturulmuş ve epistemik olarak silinmiş figürlere dönüştürülmektedir. Bu noktada modernliğin krizinden söz ederken sadece bir olaylar dizisine değil, bu olayların anlamlandırılma ve dolaşıma sokulma biçimlerine odaklanmak gerekmektedir. Bu noktada kriz, sadece dışa vurumlarda ve sembolik temsillerde karşılık bulmamaktadır. Kendi kendisini sorgulanamaz bir epistemik otorite olarak konumlandırması, çözümsüzlüğün ve süreksizliğin kaynağıdır. İnsanlık, modernlikle birlikte yeniden tanımlanırken, bu tanım içine dâhil olmayanların insanlığı askıya alınmıştır. Ve bu askıya alma hâli geçici ya da istisnai değil, yapısalıdır. Her yeni kriz durumu, ister sınırdaki bekleyen mülteciler olsun, ister yeni sömürge düzeninin yardıma muhtaç bıraktığı halklar olsun, modernliğin ötekini nesneleştiren bakışını yeniden üretmekte ve gözler önüne sermektedir.

Bu krizin sürekliliği, büyük ölçüde görmezden gelme, doğallaştırma ve istisnanın kural haline gelmesiyle işlemektedir. Böylece, kriz bir istisna değil, düzenin normal haline gelir. Bu noktada Agamben'in (2003) "istisna hâli" kavramı ve Butler'ın (2009) "yas tutulabilir hayat" meselesi, modernliğin krizinin sürekliliğini kavramsallaştırmak için yerindedir. Post-kolonyal düşünce ve eleştirel sosyal teori, bu krizi teşhis etmektedir. Onun temsil rejimleri, bilgi sistemleri ve normatif yapılarının eleştirisi yoluyla görünür kılmakta ve

sorgulamaktadır. Dussel'in (1998) ve Mignolo'nun (2011) çağrısını hatırlamak gereklidir. Merkezin dışındakiler, kendi konumlarından bir alternatif bilgi düzeni kurma iddiasını taşıyabilirler. Bu iddia, henüz mevcut sistemin yerine bir alternatif inşa etmesi de o sistemin mutlaklığını ve meşruiyetini sarsarak dönüşümün imkânı yaratacak potansiyeli üretebilirler.

Özetle, modernliğin vadettiği evrensel insanlık, hâlâ bölünmüş, parçalanmış ve hiyerarşik bir insanlık tahayyülüne dayanmakta; bu da modernliğin krizini bugün de canlı tutmaktadır. İnsan hayvanat bahçelerinde sergilenen öznelerin görüntüleriyle, bugün yıkıntılar arasından kurtarılmayı bekleyen çocukların sessizliği arasında bir kopukluk değil, bir süreklilik vardır. Bu süreklilik, sadece teşhir biçimlerinde değil, aynı zamanda bakışın kendisinde, düzenleyen ve dışlayan epistemolojide sürmektedir. Eleştirinin imkânı, bugünkü düzenin krizini teşhis etmek kadar, gelecekteki alternatif düşünme biçimlerine alan açma sorumluluğunu da taşır.

Sonuç

İnsan hayvanat bahçelerinin bize gösterdiği; bu sergilerde yaşanan şeyin sadece tarihsel ve etik bir sapma olmadığıdır. Modernliğin varoluşsal temellerine ve bilgi sistemine kök salmış bir kriz durumunun yansıması olduğudur. Modernliğin ilerleme vaadi olarak dayattığı anlatılar, kendini doğrulayan bir evrensellik iddiası taşımamaktadır. Aksine, geride bıraktığı izlerle sorgulanması gereken bir düzen tahayyülü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kriz, geçici ya da sonradan oluşmuş bir bozulma durumu değil; bizzat modernliğin kurucu zemininin içinde yer alan bir açmazdır. Bu kriz durumu, temsilin, teşhirin, sınıflandırmanın ve dışlamanın sürekliliğinde açıkça görülmektedir. Akademik yazının "bilimsel nezaket" içinde ve sınırlı olarak ifade etmek zorunda kaldığı kriz; göç yollarında, kamplarda, müzelerde, sokaklarda, sınır tellerinde ve savaş adı altında süregelen katliamlarda her gün yeniden üretilen gerçekliğin çocuklara merhamet gözetmeyen olanca şiddetiyle ayakta. Bu nedenle modernliğin krizi sadece ideolojik değil, aynı zamanda ontolojik bir kırılmadır. İnsanı, hemcinsiyle yabancılaştırmak ve karşı karşıya getirmek suretiyle yalnızca egemen devlet içinde değil, kültürler arası bir güç hiyerarşisi kurmaktadır. Tarih, öznelerin merkezde yer aldığı, diğerlerinin ise sadece figüran olarak sunulduğu bir tiyatroya dönüşmektedir. İnsan hayvanat bahçelerinin örneklik teşkil ettiği teşhir mekânları bu krizin sahneye konduğu anıtsal temsillere dönüşmüş durumdadır. Bu kriz durumuyla yüzleşmek, alternatif düşünme biçimlerine kapı aralamayı mümkün kılmaktadır. Temsile, bilgiye, kimliğe ve insanlığa dair başka ontolojiler ve epistemolojiler tahayyül etmek bir seçenek değil, zorunluluktur.

Etik Kurul Onayı	Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir.
Hakem Değerlendirmesi	Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması	Yazar, çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek	Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
Ethics Committee Approval	Ethics committee approval was not required for this study.
Peer Review	Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest	The author declares that they have no conflict of interest.
Grant Support	The author declares that no financial support was received for this study.

Kaynakça/References

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign power and bare life* (D. Heller-Roazen, trans.). Stanford University Press.
- Agamben, G. (2003). *State of exception* (K. Attell, trans.). University of Chicago Press.
- Ardant, P. (1965). Le néo-colonialisme : thème, mythe et réalité. *Revue Française de Science Politique*, 15(5), 837–855. <https://doi.org/10.3406/rfsp.1965.392883>
- Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2002). *The empire writes back, theory and practice in post-colonial literatures*. Routledge.
- Bancel, N., Blanchard, P., & Lemaire, S. (2002). *Zoos humains: De la Vénus hottentote aux reality shows*. La Découverte.
- Bauman, Z. (2000). *Modernlik ve müphemlik*. Ayrıntı Yayınları.
- Butler, J. (2004). *Precarious life: The powers of mourning and violence*. Verso.
- Butler, J. (2009). *Frames of war: When is life grievable?* Verso.
- Courville, M. E. (2007). Genealogies of postcolonialism: A slight return from Said and Foucault back to Fanon and Sartre. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 36(2), 215–240. <https://doi.org/10.1177/000842980703600202>
- Derrida, J. (1991). *L'autre cap: Suivi de La démocratie ajournée*. Éditions de Minuit.
- Dussel, E. (1998). Beyond Eurocentrism: The world-system and the limits of modernity. In F. Jameson & M. Miyoshi (Eds.), *The cultures of globalization* (pp. 3–31). Duke University Press.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Éditions du Seuil.
- Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. Éditions Maspero.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Gallimard.
- Giddens, A. (1990). *The consequences of modernity*. Stanford University Press.
- Gunning, D. (2013). *Postcolonial Literature*. Edinburgh University.
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599.
- Harskamp, J. (2020). *Humans in zoos: A long history of 'exotic' people exhibitions*. New York Almanac.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1944). *Dialectic of enlightenment* (E. Jephcott, trans.). Herder and Herder.

- Karaarslan, F. (2017). *Toplumsal hafıza: Hatırlamanın ve unutmanın sosyolojisi*. Ketebe Yayınları.
- Karaarslan, F., & Topal, S. (2024). Neo-colonial memory construction and Abd el-Kader museology. *İnsan ve Toplum Dergisi*, 14(4), 139–170.
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Les Éditions de Minuit.
- Mancall, P. C. (1998). The age of discovery. *Reviews in American History*, 26(1), 26–53.
- Mbembe, A. (2001). *On the postcolony*. University of California Press.
- Mbembe, A. (2013). *Critique de la raison nègre*. La Découverte.
- Mbembe, A. (2019). *Necropolitics* (S. Corcoran, trans.). Duke University Press.
- Mignolo, W. D. (2011). *The darker side of Western modernity: Global futures, decolonial options*. Duke University Press.
- Mirzoeff, N. (2011). *The right to look: A counterhistory of visibility*. Duke University Press.
- Qureshi, S. (2011). *Peoples on parade: Exhibitions, empire, and anthropology in nineteenth-century Britain*. University of Chicago Press.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.
- Wallerstein, I. (1991). *Geopolitics and geoculture: Essays on the changing world-system*. Cambridge University Press.
- Wynter, S. (2003). Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: Towards the human, after man, its overrepresentation—An argument. *CR: The New Centennial Review*, 3(3), 257–337.