

NATURANS

YENİ BİR ONTOLOJİYE DOĞRU

ÇETİN BALANUYE



FELSEFE

ÇETİN BALANUYE

Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Üyesi. Lisans derecesini ODTÜ'den, Psikolojik Danışmanlık alanında aldı. İki ayrı yüksek lisans derecesine sahip olan Balanuye, bu çalışmalardan ilkinin ODTÜ'de eğitim sosyolojisi alanında, diğerini Londra Üniversitesi'nde eğitim felsefesi alanında tamamladı. Doktora derecesini ODTÜ Felsefe Bölümü'nden aldı. Felsefede özellikle "içkinlik" düşüncesi çerçevesinde Spinoza-Nietzsche-Deleuze ile gelişen minör bir geleneğe odaklanan akademik ve popüler çok sayıda yayımlanmış çalışması da olan Balanuye, *Ethico-political Acts of Desire* [Arzunun Etik-Politik Edimleri] ve *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi ve Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?* başlıklı kitapların yazarıdır.

Ayrıntı: 1431
Felsefe Dizisi: 35

Naturans I: Yeni Bir Ontolojiye Doğru
Çetin Balanuye

© Çetin Balanuye, 2020

Dizi Editörü
Güçlü Ateşoğlu

Yayıma Hazırlayan
Güçlü Ateşoğlu

Son Okuma
Selin Aktuyun

Kapak Tasarımı
Gökçe Alper

Dizgi
Kâni Kumanova

Baskı ve Cilt
Deren Matbaacılık Ambalaj San. ve Tic. Ltd. Şti.
Beylikdüzü OSB Mah. Orkide Cad. No: 9/Z
Merkez Köyü / Merkez Bucağı / Beylikdüzü / İstanbul
Tel.: (0212) 875 48 86-87 – Fax: (0212) 875 48 88
Sertifika No.: 47881

Birinci Basım: Ağustos 2020
Baskı Adedi 2000

ISBN 978-605-314-468-7
Sertifika No. 10704

AYRINTI YAYINLARI
Basım Dağıtım San. ve Tic. A.Ş.
Hocapaşa Mah. Dervişler Sok. Dirikoçlar İş Hanı
No: 1 Kat: 5 Şirkeci – İstanbul
Tel.: (0212) 512 15 00 Faks: (0212) 512 15 11
www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr



twitter.com/ayrintiyayinevi



facebook.com/ayrintiyayinevi



instagram.com/ayrintiyayinlari

Naturans I: Yeni Bir Ontolojiye Doğru

Çetin Balanuye



FELSEFE DİZİSİ

Özgürlük Üzerine Bir Deneme
Herbert Marcuse

Felsefeye Davet 1
Veysel Atayman

Kayı Kavramı
Yasemin Akış

Mitostan Felsefeye
H. Atilla Erdemli

Frankfurt Okulu
Eleştiri, Toplum ve Bilim
Kurtul Gülenç

Spinoza ile Karşılaşmalar
Der.: Güçlü Ateşoğlu & Eylem Canaslan

Hâlâ Hayalleri Olanlar İçin Felsefe
Wolfram Eilenberger

Akıllı Kişiler İçin Felsefe Rehberi
Roger Scruton

Spinoza'nın Sevinci Nereden Geliyor?
Reddedilemeyecek Bir Felsefi Teklif
Çetin Balanuye

İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine
F.W.J. von Schelling

Almanya'da Din ve Felsefenin
Tarihi Üzerine
Heinrich Heine

Kuşkuculuk
Phyrrhonculuğun Ana Hatları - Mantıkçılara
Karşı - Fizikçilere Karşı
Sextus Empiricus

Kant Felsefesinin Politik Evreni
Derleme, Çeviri ve Giriş
Hakan Çörekçioğlu

Aşkın Metafiziği
Arthur Schopenhauer

Aydınlanma, Devrim ve Romantizm
Modern Alman Politik Düşüncesinin Doğuşu
1790-1800
Frederick C. Beiser

Eleştirel Fragmanlar
Felsefi Aforizmalar
Friedrich Schlegel

Felsefi Masallar
Martin Cohen

Küçük İnsanlar, Büyük Sorular
Yarının ve Bugünün Büyükleri İçin 20 Felsefi
Hikâye
Wolfram Eilenberger

Gölge Felsefe
Platon'un Mağarası ve Sinema
Nathan Andersen

Heidegger'in Nietzsche'si
Der. Sadık Erol Er & Volkan Ay

İktidarın Gözü
Michel Foucault

Özne ve İktidar
Michel Foucault

Güneş Ülkesi
Tommaso Campanella

Clara
Doğanın Tin Dünyasıyla Bağlantısı Üzerine Felsefi
Bir Novella
F.W.J. von Schelling

Hegel'in Felsefesine Eleştirel Bir Giriş
Ivan Soll

Doğa Tasarımı
R.G. Collingwood

Varoluşçuluk, Fenomenoloji, Ontoloji
Der. Güçlü Ateşoğlu

Fenomenoloji: İlk Temeller
Dan Zahavi

Büyük Kapatılma
Michel Foucault

Felsefe Sahnesi
Michel Foucault

Mektuplardaki Felsefe
Arendt - Jaspers - Heidegger
Yusuf Örnek

İçindekiler

Giriş.....	7
Rüzgâr	15
Ağaç.....	21
Dalga	29
Zagor	35
Taş.....	39
Elma	43
Melodi.....	49
Modus	53
Hayalet.....	59
Küf Mantarı.....	65
Kötebek	69
Kozmos	73
İnsan.....	85
Şey	91
Orman Perisi.....	101
Düğme	109
Kavram.....	115
Buz Sarkıtı	119
Çökelti.....	127
Fikir.....	129
Matematik.....	137
Ateş.....	143
Atom.....	147
Ruh.....	151
Tür	155
Yol.....	165
Kaynakça.....	166
Dizin.....	171

Bu kitap için düşünmeye, okumaya ve biriktirmeye başlayalı on yıl oldu. Son üç yıl ise yazmakla geçti. Kitabı tamamlamama bir yıl kala Kumsal doğdu. Kızım. O geldikten sonra kaleme aldığım her şeyi âniden beğenmeye, ondan önce yazdıklarımı ise burun kıvrırmaya başladım. Bebek güçlü bir etkiymiş. Böylece sık sık başa döndüm ve “bebek etkisi”ni her sayfaya yansıtmaya çalıştım.

Bu kitabı Kumsal ve annesine adıyorum.

Ç.B.

Adrasan/Temmuz 2020

Giriş

Bu kitap, epeyce uzun süredir üzerinde çalıştığım ve tamamlandığında üç kitaplık olmasını umduğum bir dizinin ilk kitabıdır. Diziye genel olarak “Naturans” dedim; buna göre, *Naturans I: Yeni Bir Ontolojiye Doğru*’yu, sırasıyla, *Naturans II: Yeni Etik-Politik* ve *Naturans III: Yeni Gündelik Yaşam* adlı kitapların izlemesini planladım.

Hem Steinbeck’i haklı bulduğum için (en iyi planları farelerin ve insanların, sıkça ters gider), hem de yaşarken dönüşeceğimi bildiğimden, dizinin gelecek kitaplarının adları konusunda özel bir ısrarım yok. Yönelişimi belli ölçülerde koruyabilsem yeter. Metin nasıl olsa kendine bir ad seçecektir.

Felsefenin uzunca bir süredir ve giderek daha fazla, “hakikat” fikrinden uzaklaştığını düşünüyorum. Bunun türlü nedenleri var; ama bunların en azından birinin “entelektüel yanılgı” olduğunu düşünmeseydim bu konu bu ölçüde zihnimi meşgul etmezdi. Üstelik sözünü ettiğim yanılgının kaynağında yine felsefenin kendisi var. Bunun bir çeşit “felsefenin kendini kandırması” (*self-deception*) olabileceğine yönelik kuşkularım arttıkça bu üç kitaplık dizi fikri de ağır ağır gövde kazandı.

Yanılgının kısa ifadesi şudur: İnsan, insan eseri bir *dil-tarih-kültüre* doğar ve onda yaşar. Bu çemberin dışarısından ya söz edilemez ya da edilse de anlamsızdır; dolayısıyla tüm bilme-anlamlandırma çabamız sıradan birer “insan söylemi” olmaktan öteye gidemez. Bu çemberin dışında olup biten nedir, ya da insan zihninden bağımsız dünyanın gerçekliği nedir, gibi soruların kesin bir yanıtı yoktur. Öyleyse, felsefe de söylemler arasında

bir söylemdir ve insan zihninden bağımsız bir gerçekliğe ilişkin *hakikat* ile özel bir bağ olması da beklenemez.

Bu yanlış neredeyse 2000 yıl önce doğmuş, geçen sürede bazen güçlenmiş, bazen kısmen zayıflamış, ama genel olarak ikna alanını ağır ağır genişletmiştir. Sonunda felsefenin bir tür intiharından bile söz edilebilir olmuştur.

Bu intihari yanlışın ikna alanını “ağır ağır” genişletmesi, bir bakıma –ya da hiç olmazsa ağır ağır olduğu için– sevindiricidir. En azından, diyelim 400 yıl önce, felsefeden nesnel gerçekliğin hakikatini kavrama çabası göstermesi daha fazla bekleniyordu diyebiliriz. Bugün artık ne felsefeden ne de bilimden böyle bir çaba göstermesi bekleniyor. Dil-kültür-tarih çemberinin dışarısı yokmuş gibi yaşamak öyle yaygın bir tutuma dönüştü ki, bir şeyin nesnel hakikatinden söz etmek bile dinozorca bir geri kafalılık sayılır oldu. *Filozofların görevi dili çözümleme, bir söylemi diğerine göre daha ikna edici bir biçime kavuşturma, bilimin göreviyse parası bol kapitalist kartellerin işine yarayacak türden veriler üretmektir*, denilerek hem felsefe hem de bilim söylemler arasında sıradan birer söylemiş gibi benimsetildi: Nesnel gerçekliğe erişim olanağı olmadığına göre, nesnel bir hakikat fikrinin peşine düşmek de gözden düşünce, meydan hepten ve her konuda popülizme kaldı.

Filozofların görevinin sahiden de dili parlatıp bir söylemi diğerine göre daha yeğlenebilir kılmak olduğunu düşünen filozofların olduğu doğrudur. Tıpkı bilimin görevinin farklı menfaat gruplarından şunun ya da bunun işine yarayacak verileri üretmekten ileri gidemeyeceğini düşünen bilimcilerin olduğu gibi. Üstelik bu iki görüşün şimdilerde adına “post-truth era” [hakikat-sonrası dönem] denilen son elli yılda büyük ölçüde egemen görüş olduğu bile söylenebilir.

Ne var ki, tüm bu gelişmenin, eninde sonunda bizi şu itirafa zorladığını görmek artık kaçınılmazdır: Popülizm felsefenin tasta-mam intiharıdır. Bu intihara teşebbüsün hayatın tüm alanlarındaki etkisi de düpedüz çürümedir.

Çürümenin belirtileri yazmakla bitecek gibi değildir: Okullarda evrim biliminin öğrenilmesini engellemek için her yolu deneyen popülist politikacı, bedeninde baş gösteren olası bir tümörün tedavisi gerektiğinde evrimsel tıbbın tüm olanaklarından yararlanmak

üzere sıranın en önüne geçer. Toplum şaşırmaz. Bir din görevlisi, dünyanın döndüğüne ilişkin bilginin yanlış olduğunu, eğer dönüyor olsa Mekke’de helikopterle yerden biraz yükselip havada dururken Mekke’nin dönüp dolaşıp yine altına gelmesi gerekeceğini söyler. Toplum şaşırmaz. Evrimsel tıbbı ya da helikopteri olanaklı kılan bilgi birikimi ile her türden gerekçelendirmeden yoksun boş inanç arasında birini seçecek olsa ikincisini seçecek olan kalabalıkları çoğaltmaktan yana söylemler, politikalar, vaazlar ya da nutuklar çürümeyi besler. Toplum yine şaşırmaz.

Felsefede “dilsel dönüş”, “epistemolojik görecelik”, “postmodernizm” ya da “sosyal oluşturma” vurgularındaki son elli yıllık artışın sonunda, nesnel gerçeklikle köprüleri hepten atmış böyle bir popülizmin türemesi kuşkusuz beklenmiyordu. Sözü edilen felsefe ya da düşünce akımlarının bu sonucu arzuladığını ileri sürmek için de elimizde iyi nedenler yok. Ama bu gerçekleşti. Bir *post hoc* hatasına düşmek istemem; ama entelektüel geri planla toplumsal hayat arasında herhangi bir nedensellik ilişkisi kurulamayacağını da düşünmüyorum. Rönesans ile başlayıp Aydınlanma ile doruğa tırmanan nesnel gerçekliği kavrama düşü, bu düşün yarattığı saldırgan ve tektipleştirici öznenin tahakkümünden öyle bunaldı ki, bu kez de nesnel gerçeklik fikrini bütünüyle terk edip, hayatın her alanını popülist zırvaların önlenemez kirliliğine bıraktı. Felsefenin gerçekliği soruşturan amiral gemisi, *ontoloji*, modern bir festivalde alkışlarla batırıldı.

Ne var ki, bütün bunların gerçekleştiğini söylemek, “artık çoktan gerçekleşmiş olduğu”nu da fark etmek anlamına geliyor. Hiçbir şey olmamış gibi yapamaz, amiral gemisini onarmadan (belki de yenilemeden) yeniden yüzdürmeye kalkamayız.

Ontoloji tersaneye çekilmeli.

Dünya genelinde sayıları henüz az ama etkili bir grup genç filozof bu tersanede alçakgönüllü görevler için yaklaşık otuz yıl önce gönüllü oldu. Nesnel gerçekliği, bu gerçekliğin tüm unsurlarını –canlı, cansız, insan, hayvan, bitki, bakteri, gözlemlenebilir, gözlemlenemez, cisimli, cisimsiz, soyut, somut, basit ya da karmaşık– eşit ölçüde adil, (yani, en az adaletsiz) bir ontolojinin konusu yapmak üzere açık bir tartışmaya giriştiler. Bu kitabı yazarken bu filozofların hepsinden (başta Graham Harman, Manuel de Landa,

Maurizio Ferraris ve Levy Bryant olmak üzere) çok şey öğrendim. Onların her birinin özgün yaklaşımlarından bazı açılardan farklılaşan yeni bir ontolojik düşünüş için “Güç Ontolojisi” adını verdiğim bu notlar ortaya çıktı.

Düşünüşümü belirleyen asıl kaynağın Spinoza olduğunu belirtmeliyim.

Güç Ontolojisi, tamamı Spinozacılıkla uyumlu olmak üzere, şu beş önemli koşulu sağlayan yeni bir ontoloji fikrini örgütlemek amacındadır:

Koşul 1: Ontolojiyi epistemolojiye indirgemeksizin, ilkinin gerçekliğe “eşlik” etmenin *tüm var olanlar için* mutlak olanağının bir ifadesi, ikincisiniyse var olanlar arasında bir var olan olarak *insanın* gerçekliğe “tahammül” ederken geliştirdiği evrimsel-adaptif yolların *soruşturulması* olarak temellendirilmesi.

Koşul 2: İlk koşulda sözü edilen “gerçeklik” kavramının, insanı da içeren ancak ondan ibaret olmayan bir “olmakta olanın tamamı” olarak kavranılması.

Koşul 3: Olmakta olanın tamamını “bir” ve “aynı” içkinlik düzleminin eşit paydaşları/bileşenleri olarak düşünmek; var olanların “varlığı”nı hiçbir normatif gerekçeyle (aksiyolojik, teolojik ya da teleolojik) hiyerarşiye bağlamamak.

Koşul 4: Gerçekliğin bileşenlerini insanca bir kategorik ayırımın konusu yaparak dondurmaktan kaçınmak, bunun yerine “güç ifade etme”nin tüm var olanları eşit ölçüde bağlayan tözsel gerçekliğini savunmak.

Koşul 5: Felsefi ikiciliğin hiçbir türüne yaklaşmayan mutlak bir töz monizmini yeğlemek.

Bu beş koşulun sınırladığı Güç Ontolojisi, özetle, gerçekçi (*realist*), tek tözcü (*monist*), insan-merkezci olmayan (*non-anthropocentric*), içkinci (*immanentist*) ve düz (*flat*) bir ontolojik program olmayı amaçlar. Programın bu amacı gerçekleştirebildiği ölçüde, okurun, bu “Giriş”in başında ileri sürdüğüm “entelektüel yanılğı” saptamasına –ortada sahiden bir yanılğının olabileceğine– bir ölçüde katılması umulabilir.

Kitabın yaslandığı özel bir jargon yoktur; alandaki yerleşik terimleri bozan bir dilden özellikle kaçınmaya çalıştım. Buna

tek istisna, Güç Ontolojisi adını verdiğim bu düşünüşün zorunlu kıldığı bir ifadedir: $G \leftrightarrow \text{Varsa}$.

“Güçtedir *ancak ve ancak* Varsa” ifadesini sürekli yinelenen bir “uyarıcı” olsun diye bilerek metnin can sıkıcı bir yabancılaştırıcısına dönüştürmek istedim. Üstelik bu ifadeyi kısaltarak “ $G \leftrightarrow \text{Varsa}$ ” ya da hepten kısaltarak “GVarsa” biçiminde bol bol yazdım. Gerçekliğin bir GVarsa’lar ekosistemi olarak imlenebilmesini sağlamak üzere, hangi var olandan söz etmek ve onu okur tarafından anlaşılır kılmak istersem o varlığın adının baş harfini bu kısaltmaya ekledim. “GVarsa-İ” dediğimde insan GVarsa’sının, “GVarsa-A” dediğimde ağaç GVarsa’sının, ya da “GVarsa-C” dediğimde cadı GVarsa’sının anlaşılmasını istedim.

Bu kısa açıklamadan da anlaşılacağı gibi, insanın da bir paydaşı olduğu, ama asla insandan ibaret olmayan “gerçekliğin” yalnızca ve tümüyle GVarsa’lardan oluştuğunu ileri sürüyorum. Her ne “var” ise “gerçektir” ve “güç ifade eder” ya da “güç ifade eden” her ne ise o “var”dır ve “gerçektir” diyorum. Böyle demekle, “ontolojik” bir tavrı takınıldığını, bu tavrın da gerçekliğin insan ve insan olmayan her unsurunca eşit kabul göreceğini ileri sürüyorum. Bir başka deyişle, her ne kadar insanlar olarak aramızda konuşuyor olsak da diyelim bir “ağaç”, “küf mantarı”, “termit”, “elektron”, “kasırga”, “hayalet”, “Zagor”, “fikir” ya da “kavram” bu konuşmaya katılacak olsa hiçbirinin –her biri birer GVarsa olmak koşuluyla– önerilen ontolojik tavra itiraz etmeyeceğini savunuyorum. Gerçekliği şu ya da bu biçimde/ölçüde dönüştüren her “güç ifade edici” bir GVarsa olarak dikkate almak isteyen bu ontolojik tavrın, *dışarıyı* mutlak yalnızlığa uğratarak, gerçekliğin olası tüm oluşturucularını *içeri* kabul etmek gibi tuhaf bir konukseverliği var.

Argümanımın bir başka aşamasında, bu her şeyi içeri buyur eden ontolojik tavrın insanca bir seçim *olmadığını*, insanın buna giderek *meçbur kaldığını* öne sürüyorum. Bir GVarsa olarak insanın da başka tüm GVarsa’lar gibi, gerçekliğe ancak doğru eşlik etmeyi başarabildiği ölçüde ve sürece “var ve gerçek” kalacağını, bu çabanın ifadesi olan her arayışa da “epistemoloji” denmesi gerektiğini savunuyorum. Öyleyse, insan GVarsa’sı için ontoloji, sonsuzca çeşitlenen GVarsa’ların karşılaşmalarından ibaret dışarısı olmayan bir tümgerçeklik; epistemoloji ise bu karşılaşmaların taraflarını

oluşturan başka GVarsa'ları olabildiğince doğru kavrayarak kendi GVarsa'lığını sürdürebilme çabası anlamına geliyor.

Anılan ontolojik tavır, insan GVarsa'sının gerçekte kendisini etkileyen ama ayırdında olmadığı, ya da onunla hiç karşılaşmamış ve onu henüz etkilememiş/hiç etkilemeyecek GVarsa'ları bile dışarıda bırakmış olmaktan kaçınmak istiyor. Gerçekliğe hepten ve gerçekliğin diliyle (ama kaçınılmaz olarak insan lehçesiyle) seslenmek istiyor: Güçtedir *ancak ve ancak* Varsa! Böylece, insanın evrimsel bir epistemoloji kapsamında, muhatapı olan ve olacak bütün GVarsa'ları giderek daha az kusurlu tanımak için çabalar-ken, henüz onu etkilememiş ve ondan etkilenmemiş olanları birer GVarsa olmak doğal hakkından peşinen alıkoyacak bir tanrısal perspektife sahip olmadığını anımsatıyor. Bir GVarsa sayılmak, ancak başka GVarsa ya da GVarsa'larla etkileşmeyi başaracak bir *güç ifade ediş* koşuluna bağlandığı için tanrısal bir perspektife de gerek kalmıyor.

İnsandan, evrimsel epistemolojik çabasıyla, anılan ontolojik tavra iyi eşlik edebildiği ölçüde kendisinin de bir GVarsa kalabileceğini kabul etmesi isteniyor. Her GVarsa için geçerli bu *konatik* (*conatic*) koşul insana şunu söylüyor: Gerçeklik, GVarsa'ların zorunlu karşılaşmalarıyla oluşur; her GVarsa bir başka GVarsa ile karşılaşmasında her birinin kapasitesinden ancak birazı "aktüel" olur, geriye başka karşılaşmalar için her birinde her zaman "virtüel" başka kapasiteler kalacaktır. Öyleyse, karşılaşmalarının taraflarını *sözde* yeterli ve tüketici bir bilmenin pasif nesnesi kılarak onları sana aktüel olan kapasitelerden ibaret sayma!

Kitabın sayfa düzeni temel olarak iki metin tipinden oluşuyor: Fragman metni ve fragmana ilişkin açıklama-temellendirme metni. Bu tasarım bir tür çaresizliğin sonucudur: Fragmanlarda açığa çıkan sezginin peşinden gitmek istiyorum, ama bunun temelsiz bir öznel arzunun ayartması olması fikrinden de ürküyorum. Bu nedenle aslen fragmanlardaki cazibenin *avı* ve *avcısı*yım. Akademik düzyazı biçimindeki uzun metni, umut ve coşku dolu esrik bir gecenin baş ağrısıyla gelen sabah ayılması gibi duyuyorum.

Bunun için okurdan özür dilerim.

Ama, ne yapalım, sabahın olmadığı da hiç olmuyor işte!..

I.

Biz neye “var” deriz? Bir de –biz diyelim ya da demeyelim– “ne” vardır? Felsefe tarihi bu iki soruya aranılan yanıtlara indirgenebilir; ilkiyle ikincisini tutarlı tek bir yanıtı indirgeyememiş olmak da trajedimizin özetidir.

Rüzgâr

Platon'un *Theaetetus* diyalogunda Protagoras bağlamında işlenen bir tartışma, izleyen iki bin yılı aşkın felsefe yolculuğunda şu ya da bu biçimde hep gündemde olacak bir soruna odaklanır. Theaetetus, bilginin basitçe algı olduğunu ileri sürünce Sokrates bu savın Protagorasçı "özel ontoloji"nin bir ifadesi olduğunu fark eder; Theaetetus da bunu doğrular. Protagoras o meşhur saptamasında şöyle demiştir: "Her şeyin ölçüsü insandır, var olan şeylerin varlıklarının, var olmayan şeylerin yokluklarının ölçüsüdür" (Platon, *Theaitetos*, s. 152).

Platon'un Protagoras diyalogunun özel bir baskısına yazdığı önsözde Gregory Vlatos, bu tartışmayı bizim için yeni bir diyalog formunda düzenler:

Platon: Hangi "insan"dan söz ediyorsun?

Protagoras: Herkesten, senden, benden ya da herhangi birinden.

Platon: Bilim ya da felsefe çalışmamış biri bile mi?

Protagoras: Onlar insan değil mi?

Platon: Ama bu insanlar görünüşlerle yetinenler; onlarda görünüşü gerçeklikten ayırma farkındalığı yok.

Protagoras: Ve çok da haklılar. Görünüş gerçekliktir. Sizin gibi filozofların "gerçeklik" dediği de onlara doğru görünendir.

Platon: Ama görünüşler tutarlı değildir. Aynı rüzgâr sıklıkla bana ılık sana soğuk gelir.

Protagoras: Öyleyse senin için ılık benim içinse soğuktur.

Platon: Fakat, bu rüzgâr kendi içinde nasıl bir şeydir?

Protagoras: “Kendi-içinde-rüzgâr mı?” Ben böyle bir şey bilmiyorum. Ya sen? (G. Vlastos, 1956, s. xii-iii).

Protagoras’ın meşhur ifadesi, bu anlamda, insana gerçekte iki önemli açıdan “her şeyin ölçüsü olma” ayrıcalığı tanır: Bunlardan biri, “neyin” var olduğunu, diğeri de var olan her neyse onun “nasıl, ne biçimde” bir varlık olduğunu tayin etme ayrıcalığıdır. Böylece, insan sahiden de her şeyin ölçüsü olur: Hem “ne vardır?” hem de “neye var deriz?” soruları bir anda tekleşir ve her iki sorunun da yegâne muhatabı olarak insan ortaya çıkar.

Bu tür bir “insan”, yalnız felsefe tarihi açısından değil kişisel deneyimlerimiz açısından da âdeta çaresiz bir merkezilik tavrının benimsenişine dönüşür. Kendimizi her zaman bir çevrede buluruz. Ana rahmi ya da dünya. Anımsadığımız ilk anılar da şu ya da bu çevreye ilişkin bir şeylerdir. Bir anlamda başını bilmediğimiz ve sonunu da göremediğimiz bir zorunlulukla etkilere uğrarız. Bireysel hikâyemizin anımsamadığımız geçmişinden bilinçli kalacağımız son anına kadar etkilere uğrayan, bu hikâyenin yine önemli bir bölümünde de etkide bulunan bir varlık olarak yaşarız. Ana rahmi ya da dünya, her biri *etkileşim çevresi* olarak duyulur. Ne var ki, Spinoza’nın diliyle söylersek, insan *modus*u olarak bu deneyim akışının belli bir anında bizi etkileyenlerden bazılarını tanıdığımızı fark eder, başka bazılarınıysa fark edemiyor olabileceğimizi düşünürüz. Üstümüzdeki etkiler belirgin olduğu ölçüde bu etkilerin kaynağı olduğunu düşündüğümüz şeylere “var” deriz. Daha az belirgin etkiler ve bunların kaynakları konusunda tereddütlü bir bilinç durumu sergiler, üstümüzde etkisi olup olmadığını bilemediğimiz başka her şeyi “vardır” kabulünün dışında tutarız. Yine de bu “kabul dışı alan” hakkında hiç değilse zaman zaman belli bir kuşku duymaktan kendimizi alıkoyamayız. Öyle ya, bir şeyler belki bizi etkiliyordur da biz ayırdında değilizdir, ya da bizi etkilemiyordur da başka insanları, hayvanları, bitkileri, hatta inorganik maddeyi etkiliyordur ve eğer öyleyse bu şeyler de “vardır” da biz farkında değilizdir.

Bu tartışma felsefenin bilinen en eski çalışma alanlarından biri olan metafiziğin özel bir alt alanıyla ilgilidir: Ontoloji.

Manuel de Landa'nın geliştirdiği sınıflandırmaya göre, bütün felsefi programlar örtük ya da açık olarak gerçekliği ne tür "şey"lerin (varlık, entite, nesne vb) oluşturduğuna ilişkin belli bir kabule dayanır ve bu kabul uyarınca da sözünü ettiği şeylerin nasıl ve ne biçimde var olduklarını açıklamaya çalışır (De Landa, 2006, 71). Buna göre ontolojiler çok genel bir ayrımla üç grupta toplanabilir: İdealist, empirist ve gerçekçi ontolojiler.

De Landa'ya göre, idealist bir filozof için insan zihninden bağımsız şeyler ya da entitelerin olduğundan söz edilemez. Bir empirist içinse ancak duyu organlarıyla doğrudan gözlemlenebilir nesnelerin insan zihninden bağımsız var olduğu kabul edilir, bu koşulu sağlamayan başka her şey, sözgelimi elektronlar, virüsler ya da nedensel kapasiteler, yalnızca teorik inşalardır; bunlar doğrudan gözlemlenebilir olanları anlamak-kavramak-tanımak sürecinde yararlanılabilecek yapıntılar olarak işe yararlar. Bir gerçekçi filozof içinse, duyu organlarımızla gözlemlensin ya da gzlemlenmesin orada-dışarıda, kendi başlarına özerk bir var oluşa sahip pek çok şey, entite ya da nesne vardır.

Kuşkusuz, De Landa bu genel sınıflandırmanın her bir oku-lunda kimi önemli ayrıntılara göre farklılaşan çeşitli varyantlar olduğunu kabul eder. Örneğin, bazı idealistler zihinden bağımsız olduğu düşünülen şeylerin tümüyle kültüre-tarihe bağlı "konvensiyonlar" (uzlaşımlar) olduğunu, insan deneyimine ad olar seçilmiş rastlantısal gösterenlerden başka bir şey olmadığını ileri sürer; ya da bazıları bu şeylerin deneyimi yapılandıran kimi kavramlar –nedensellik, zamansallık ve uzamsallık– olarak tekil bir kültürü aşabileceğini kabul eder. Empirist okul için de insanın gözlem olanağını artıran araçlar konusunda uzlaşmazlıklar vardır. Örneğin bazı empiristler teleskopların geçerli ontolojik araçlar olduğunu kabul ederken, (nk ilkece bir gün uzay aracına binip Satürn'n halkalarını deneyimleyebiliriz) mikroskopları dışarıda bırakırlar (nk elektron ya da virüsleri çıplak gözle deneyimleme şansımız ilkece bile olsa yoktur).

De Landa'ya göre idealist ve empirist yaklaşımlara oranla en büyük çeşitlenme üçüncü yaklaşımda ortaya çıkar: Gerçekçi bir ontolojide insan zihninden bağımsız gerçekliğin içeriğini nelerin oluşturuyor olabileceğine ilişkin neredeyse sınırsız bir yaratıcılık

olabilir. Örneğin kimi gerçekçilere göre cennet-cehennem ya da çeşitli mitik-gizemli şeyler kendilerine özgü ve özerk bir biçimde “vardır” denebilir. Öyleyse, bir realist ontoloji için gerçekliğin meşru sakinlerinin neler olduğunu gösterebilmek üzere bir ölçüt geliştirilmesi zorunludur. Zorunlu olduğu kadar da güç. De Landa ontolojide idealist ya da empirist olmanın kolay, realizmi reddetme eğilimininse yaygın olmasını bu zorluğa bağlar.

Bir başka ama benzer sınıflandırma Mortinell'den gelir ve bu sınıflamanın sonunda da gerçekçi ontolojiyi bekleyen aynı ödev yine ortaya çıkar (Mortinell, 2014, s. 526-32). Felsefede “ontolojik gerçekçilik”, kozmik uzay-zamanda olmakta olan her ne varsa bunların bir aradalığı anlamındaki gerçekliğin insan zihninden bağımsız olarak “orada” ve “kendi içinde” var olduğunu ileri sürer. İlk bakışta hemen herkesin kabul etmekte güçlük çekmeyeceği bir fikirdir bu: Şu anda bu okuduklarınızı yazmakta olan ben ve bunları okuyan sizler, kütle çekimi hakkında ne düşünürsek düşünelim (ya da ne bilirsek bilelim) ay dünyanın yörüngesindeki devinimini sürdürecektir. Bir başka deyişle, biz insanların kütle çekimi hakkındaki düşünceleriyle bu fiziksel kuvvetin etkide bulunma tarzı arasında bir ilişki yoktur.

Diğer yandan, felsefe tarihinde “ontolojik anti-gerçekçilik” diye bilinen bir yaklaşıma göre, ontolojinin “ne vardır?” sorusu zorunlu olarak epistemolojinin “neye var diyebilirim?” sorusuna bağlıdır. Buna göre, insan, kozmik uzay-zamanda olmakta olan her ne varsa bunların bir aradalığı anlamındaki gerçekliğin insan zihninden bağımsız olarak “orada” ve “kendi içinde” var olduğunu ileri süremez. İleri sürerse bu bir bilgi savı değil, spekülasyon olur.

Mortinell, yeni ontolojik gerçekçilerin kısaca, “dünyaya ilişkin ‘orada dışarıda’ olduğu haliyle gerçekliğin, insanların düşüncelerine, zihinsel şema, kategori ya da dilsel pratiklerine bağımlı olmadığı”nı söylediğini ileri sürer. Ona göre, ontolojik gerçekçilerin bu savı anti-gerçekçiler karşısında makul bir karşı-argüman gücü taşıyacaksa, bu ancak insan zihninden bağımsız gerçeklik ifadesinin netleşmesine bağlıdır. Mortinell şöyle yazar:

Şu sonuca varıyorum: Gerçekliğin pozitif ve sağlam bir tanımı yapılmadıkça ontolojik gerçekçilik hedefini ıskalama riski taşır. Gerçekliğin

düşüncelerimize, zihinsel şema ya da dilsel pratiklerimize bağlı olmadığını söylemek kendi içinde kafa karıştırıcıdır. Paradoksal bir biçimde, gerçekliğin bu türden negatif tanımı ancak ikicil (düalist) bir perspektifte kabul görebilir, yani insan ne zaman düşünce, zihinsel şema vb dikkate alsa “orada dışarıda” olandan zorunlu olarak ayrı düşer (*A.g.e.*, s. 528).

Gerçekliğin “pozitif” tanımı nedir? Bu, hangi mucizevi ölçülerde bir tanım olursa olsun, sonunda elimizdeki bir fikir, düşünce, zihinsel bir şema ya da dilsel bir kuruluş olmayacak mı?

II.

Tarihimizi bu soruları sorabilir özel bir varlık olmamızın ödülü olarak kavrarız; sorusu olmayanın tarihi olmaz diye soylanmamız bundandır. Bu iki sorudan bazen ilkinin bazen de ikincisinin diğeri pahasına öncelenmesi de sözü edilmeye gelmez bir yanılığdır. Öyle önemsiz bir yanılığ ki, “vardır” ile “var değildir” bilinen bütün savaşların görünmeyen iki mevzisini işaretler!

Ağaç

Bir tarihe sahip olmak, ancak o tarihin öznesi ya da yazarı olan için bir ödül olabilir. Botaniğin tarihi diye bir literatürün olmasından ötürü ağaçların ödüllendirilmiş olduklarını düşünmeyiz; onların da bunu bir ödül gibi deneyimlediklerine ilişkin elimizde makul bir işaret yoktur. Hem “yazan” hem de “önemseyen” biziz ve bu ödülü getirenin sorular sorabilir olmamıza bağlarız. “Sormak”, büyük ölçüde merak ve kuşkunun eseriye, doğanın meraksız ve kuşkusuzca olagelişinde âdeta insanın ayrıksılığı kendiliğinden belirir. Don Kişot insan varlığının cisimleşmiş bir kurgusu olarak da okunabilir: Yel değirmenlerine saldıranın yüce bir erdem olduğunu söyleyen de bu saldırılarından ötürü kendini yüceleşmiş sayan da kendisidir.

İnsan-merkezcilik teriminin Anglo karşılığı olan *anthropocentrism* sözcüğünün kökenindeki Yunanca *anthropos* (insan) ve *kentron* (merkez), yarışmanın hem koşullarını yazan hem yarışan hem de şampiyon olanın insan oluşundaki ironinin ne denli köklü bir illüzyonun eseri olduğunu gösterir. Tarih yalnızca bizim geçmişimiz değil, her şeyin geçmişidir... ve bu biz öyle dediğimiz için öyledir. Ancak, bunun böyle olduğunu ima dolu bir ironiyle söylemek, ortada ciddi bir sorunun olmadığı anlamına gelmez. Nitekim felsefe tarihinin en önemli uğraklarından sayılan idealizmin hemen tüm türleri, Berkeleyci öznel idealizm, Kant ve Alman İdealizmi, ardından da Hegelci mutlak idealizm en temelde birleşir: Onlara göre, ortada bir yanılsama değil, hakikatin ifadesi vardır. Gerçeklik ve bu gerçekliğin tüm sakinleri (kosmosun bileşenleri; canlı ve cansızlar, tekillikler ya da kasırga gibi birlikte

devinen karmaşık sistemler) ancak insana verili olduğu haliyle olanaklı ve anlamlıdır; bu koşulun dışı ya da *kendi-içinde-şey* en fazla spekülasyonun oyun alanı olabilir.

Yeni-Gerçekçilik programının İtalyadaki belirgin figürlerinden biri olan Maurizio Ferraris 2012 yılında *Yeni Gerçekçiliğin Manifestosu* adıyla kısa ve çarpıcı kitabını yayımladı (Ferraris, M. 2012). Bu kitabın ikinci bölümünün başlığı şöyle atılmış: *Gerçekçilik: Dünyanın başından bu yana var olmuş şeyler*. Bu bölümde Ferraris'in özetlediği metafizik tarihi pek çok açıdan tartışmamızla doğrudan ilişkilidir. Ferraris, Diego Marconi'nin geliştirdiği bir söz dağarından hareketle başlar: Ontoloji, birbirine karşıt iki sezgi arasındaki tartışma düzleminde sürmektedir. Bunlardan ilki gerçekçiliktir ve basitçe insanın kavramsal şemalarına bağımlı olmaksızın var olan şeyler –sözgelimi, Ay'da dört bin metreden yüksek dağlar vardır vb– olduğunu ileri sürer. İkincisiyse, yine Marconi'nin söz dağarına göre “hermeneutik” ya da “Kantçı” denebilir, “Ay'da dört bin metreden yüksek dağlar vardır” türünde bir olgu ifadesi *de* insanın kavramsal şemalarına ya da kullanılan sözcüklere bağımlıdır; “dağ” ya da “Ay” gibi sözcüklerimiz-kavramlarımız olmasaydı bu ifade olanaklı olamazdı.

Ferraris, bir tür “oluşturmacılık” da denebilecek bu Kantçı anti-realist tavırda makul bir argüman düzeyinden sakıncalı bir argüman düzeyine sıçramanın olduğunu söyler. Ay'da dört bin metreden yüksek dağların olduğu olgusunun *da* insanın kavramlarına bağımlı oluşuna ilişkin argümanın temelinde meşhur Kantçı ilke yatar: Kavramsız sezgiler kördür. Ferraris'e göre bu ilke hiç de sorunlu olmayabilirdi, kuşkusuz pek çok insani etkinlikte, toplumsal kurumlarda, siyasette ya da bilimsel pratiklerde kavramlar olmadan aramızda etkileşim bile olanaklı olmazdı. Ne var ki, Ferraris, Kant'ın herhangi bir deneyim için *de* kavramların zorunlu olduğunu ileri sürdüğünü anımsatır: “Buna göre, bir buz kalıbı üzerinde kaymak için bile bir kavrama gereksinim duyarız” (A.g.e., s. 24). Ferraris'e göre bu vurgu yalnızca yanlış değil, aynı zamanda sonu aşırı bir oluşturmacılığa varmak açısından da sakıncalıdır; çünkü bu tavrın bir sonraki adımı gerçekliğin tamamını insan zihninin bir kurgusu olarak varsaymaktır. Bunun zorunlu sonucu, Ferraris'e göre, mutlak bir inşacılıktır (*constructivism*) ki,

uygarlığımız bu sonucu olanca olumsuz etkileriyle deneyimlemektedir. “Bilgi” uzunca bir süredir “varlık” ile neredeyse eşanlamlı bir kullanımdadır; Ferraris’in bu tutuma verdiği ad “bilgi-varlık eşanlamlılığı yanılgısı”dır.

Ferraris şöyle sorar: Felsefe bu riskli yolu neden seçmiştir? Yanıt ona göre modern felsefenin Descartes’la başlayan sürecinde aranmalıdır; “transendental yanılgı” diye adlandırdığı bu süreç Kant eliyle de sürdürülmüştür.¹ Descartes’ın meşhur “bizi bir kez olsun yanıltan şeylere güvenmeme” temkinliliği onu bir anlamda duyuların ormanı olan dışarıdan, *cogitonun* güvenilir yuvasına, yani içeriye yöneltmişti. Bu en genel anlamda doğal ontolojik tutumun terk edilmesi anlamına geliyordu; çünkü dışarının asla yüzde yüz kesinlik sözü vermeyen doğası, bilimsel olanın da belli ölçülerde ve başka nedenlerle –Hume’un gösterdiği gibi– aynı kesinlik yoksunluğunun konusu olduğunu söylüyordu. Ne var ki bilim, şöyle ya da böyle, olanca görkemiyle ilerliyor görünüyor, üstelik bunun salt bir görünüş değil de yaşamı baştan başa kuşatan bir ikna edicilikle gerçekleştiği dikkat çekmeye devam ediyordu.

Kant’ın sözü aldığı yer de Ferraris’e göre, tam burasıydı:

... eğer bütün bilgi deneyimle başlıyor, ama deneyim yapısal olarak kesinliksiz ise, öyleyse ondaki kesinliksizliği kontrol altına alacak *a priori* yapıları bularak deneyimi bilim üzerine kurmak zorunlu olacaktı. Bunu başarmak için perspektifimizi değiştirmemiz gerekiyordu: Nesnelerden çok özneye işe başlamalıydık ve kendimize –sonraki tüm inşacılık programlarıyla uyumlu olmak üzere– nesnelerin kendi içlerinde nasıl olduklarını değil, bizim tarafımızdan bilinebilmeye elverişli olmak için nasıl oluşturulmuş olmaları gerektiğini sormalıydık... (s. 26).

Kant’ın geliştirdiği *a priori* epistemoloji tam da bu gereksinime yanıt vermek amacındaydı. Tıpkı doğayı kendi matematiksel formül ya da şemalarıyla tercüme eden doğa bilimcisi gibi, Kant da *sentetik a priori* yargılar aracılığıyla dışarıda akıp giden gerçekliğin kontrol altına alındığı ve sabitlendiği bir tercüme sistemi

1. Ben bu tarihi, *Ethico-Political Acts of Desire: In search of posthumanist hopes* adlı kitabımda Sokrates ile başlatmışım. Bkz. Ç. Balanuye, *Ethico-Political Acts of Desire: In search of posthumanist hopes*, Lambert Publishing, Saarbrücken, 2010.

geliştiriyordu. Ne var ki bu çarenin karşılığında ödenecek bir bedel vardı:

Bilgimiz artık ne duyuların güvenilmezliğiyle ne de tümevarımın kesinliksizliğiyle tehdit edilecekti, ama bunun karşılığında ödeyeceğimiz bedel, X diye bir nesnenin *varlığına* ilişkin olguyla, X olgusuna ilişkin *bilgimiz* arasında herhangi bir farkın kalmamış olmasıydı. Ve bilgi en temelde bir inşa olduğundan, şu ikisi arasında ilkece hiçbir fark kalmamıştı: Bir yanda “X’i biliyoruz” olgusu, diğer yanda “bu olguyu biz inşa ederiz” kabulü; tıpkı matematikte olduğu gibi, $7+5=12$ ’yi bilmek, $7+5=12$ eşitliğini inşa etmeye denktir” (s. 26-7).

Ferraris, kendi deyimiyle “varlık-bilgi” yanılgısının gelişim sürecini şöyle özetler: 1. Duyular yanıltır. 2. Tümevarım kesinliksizdir. 3. Bilim deneyimden daha güvenlidir, çünkü bilim hem duyuların yanıltıcılığı hem de tümevarımın kesinliksizliğinden bağımsız matematik ilkelere sahiptir. 4. Öyleyse deneyim bilimde çözümlenmelidir. 5. Bilim paradigmaların inşası olduğuna göre, deneyim de bir inşa olacak, bir başka deyişle kavramsal şemalardan başlayarak dünyayı biçimlendirecektir (s. 27). Ferraris bu özetin sonunda şöyle yazar: “İşte, bu postmodernizmin doğuşudur” (s. 27).

Postmodernizmin serpilip gelişeceği Kant’tan sonraki yaklaşık iki yüz yıllık süreçte, yukarıda özetlenen bu program bir bakıma çeşitli filozofların ister istemez katkılarıyla sürdürülmüştür. Genel olarak Alman İdealizmi ve özellikle Hegel’in bir yandan gerçekliği Kantçı olanaksızlıktan kurtarmak isterken diğer yandan da insanı gerçekliği biçimlendiren en önemli öge olarak sisteme yerleştirmesi inşaçılığın mutlak tek çare olduğu kanısını yaygınlaştırmıştır.

Hegel için doğa âdeta insanı doğurmak için vardır; bu doğum zorunludur, çünkü kendisi de tarihi doğuracak insanın özgürlük ve egemenliğe yazgılı doğası tam da “doğal” olanın ifadesidir. *Res gestea* (olup biten) insancadır, *historia rerum gestarum* (anlatılan) ise pek insanca! Bir tiyatro sahnesinin kuruluşu gibi.²

2. Aslında Hegel’in kendisi de “tarih” ve “tiyatro” kavramları arasındaki benzerliğe dikkatçeker: G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*: “Introduction: Reason in history”, İng. Çev. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, s. 45-6.

Edmund Husserl, fenomenolojiyi bir anlamda insan zihninden bağımsız orada duran bir gerçekliği çözümleme çabalarındaki yetersiz naifliğe bir son vermek için geliştirmişti. Ona göre, fenomenolojik yöntem bu “boşuna” uğraştan kurtularak fenomene bilen öznenin dolaylımsız deneyimiyle yaklaşma olanağı veriyordu. Heidegger de ilkin bu olanağın peşine düştü: Felsefe bu arayışın bir ödülü olarak bilimsel pratikten ayrılacak, âdeta özerk bir alana kavuşacaktı. İki filozof da bu amaçla bu dünyada gerçekleştiği haliyle deneyim ve görünüşleri çalışmaya yöneldi. Ne var ki, Heidegger, *Varlık ve Zaman*’ı yayımladıktan sonra Husserl’in tutkusunu paylaşmaktan neredeyse tümüyle vazgeçti. Bu yapıtında filozofun giriştiği iş, en temelde, varlığın anlamını yeniden ve sil baştan düşünmek, varlığı insan bilincindeki temsiline indirgeyen yerleşik tutumu aşındırmaktı. Bu programın ilk gereği olarak insan varlığının “dünya-içinde-olmaklık” (*being-in-the-world*) yazgısının eseri olmaktan fazla bir şey olamayacağını düşündü. Bu –ona göre apaçık– saptama ya da farkındalık, bir anlamda Husserlci fenomenolojiye ilişkin mirasın reddedilmesi demekti: Deneyimlerimiz, dünya –hangi biçimde olursa olsun– paranteze alınabilirmiş gibi ne kaydedilebilir ne korunabilir ne de çözümlenebilirdi.³

Heidegger için hem deneyimlerimiz hem de onlara ilişkin anlamlandırmalarımız, klasik fenomenolojinin varsayımlarının tersine, bir varlık olarak kendimizi içinde bulduğumuz yaşam bağlamının “içinde ve aracılığıyla” biçimleniyordu. Felsefe serüveni bir açıdan Kant’a yeniden geri dönmüş, Kant kaldığı yerden sözü yine mi devralmıştı? Bu soruyu kolaycı bir “evet” ile geçiştirmenin önündeki en büyük engelin yine Heidegger olması ilginçtir: İnsan varlığından söz ederken *Dasein* terimini yeğleyen filozof bu hamlesiyle basit bir terim çeşitlemesinden fazlasının peşinde olduğunu belli eder. Almanca *dasein* denildiğinde sözü edilen şu ya da bu şeyin (bir sincap, taş parçası ya da ağaç) dünyada olmaklığı

3. Heidegger’in Husserlci paranteze itirazı, insana ilişkin özel bir “dünyada varoluş” tarzının bu türden bir düşünüşe elverişsizliğine ilişkin gözlemiyle ilgilidir. Bu özel varoluş tarzı üç görünümü kendinde bir arada saklar: “dünya-içinde”lik (*Das “In-der-Welt”*), birlikte-olma (*Mitsein*) ve bizatihi içinde-varolmak (*In-Sein*) (Heidegger, 2008, s. 55).

bu kez insan varlığının “dünya-içinde-olmaklığı” *farkındalığı*yla birleşmiş, ama artık yalnızca insana özgü bir varoluşu ifade etmek üzere özgülleşmişti. Artık *Dasein*, Almanca dilinin yerel bir olanağı olmaktan çıkmış, âdeta felsefenin dünya çabasında yeni bir farkındalığı temsil eder olmuştu. *Dasein*, bu hamleyle insan varlığının dünyada olmaklık bakımından başka her şeyle ortaklığı kadar başka her şeyden farklı yazgısının da –yalnızca insan özgü bir “var ve dünyada oluşunun farkında olmaklık” bakımından biricikliğinin– eşzamanlı bir ifadesi olmuştu.

III.

İnsan, soru sormanın sözde yüceliğini cebinde taşıyadursun, başka tüm var olanlar gibi yanıtsız eyleyendir. Hayat hangi sorunun yanıtı için duraksar? Biz yanıtlarla özgürleşemez olunuz; eyleyerek var olmaktan başka ne çaremiz var?

Dalga

Soru sormak ne soranda ne de sorunun konusu olanda devinimin durması anlamına gelir; özne soru sorarken de gerçekliğin içinde ve aracılığında belirlenmeye devam eder, devinim sürer. Biz, bir soruyla kuvvetler arasında kuvvet yaratırız; başkaca kuvvetlerin etkisi ve gözetiminde sorumuzla başlayan yeni oluşa-oluşlara vesile oluruz. Diğer tüm vesileler gibi, insan da vesile olduğu bu oluşlar çokluğunda vesile olurken de devinen, eyleyen, etkiye uğrayan ve etkide bulunmaktadır. İnsanın kendinde bulduğu sözde yücelik, soru sorma ve düşünmenin insana hiç değilse bu meditatif anlarda değişmez bir kerteriz noktası olmaklık olanağı verdiğini düşündürür. Ne çocukça bir yanılgı! Bir dalganın, içinde ve parçası olduğu dalgalı bir denizi resmetmesi gibi; bunu başarabilir olduğumuzu düşünürüz.

“Hareket” kavramının insanla özel bir ilgisi olduğu söylenebilir: O hem en büyük derdimiz hem de yine bu derde çarenin aranacağı yerdir. Felsefe açısından hareket sahiden bir derttir: Yaklaşık iki bin beş yüz yıl önce ilk kez duyulan şüphe doğru çıkmıştır; değişim şuna ya da buna özgü değil, olmakta olan her şeyin her an başına gelmekte olandır, üstelik her değişim bir hareket anlamına gelmekte, öyleyse aynı şeyin adını arka arkaya iki kez söylediğimizde bile o şey artık ilk olduğu şeyden başka bir şey olmakta, şeyin kendi ya da şeyi o şey kılanların bir bölümü çoktan yer değiştirmektedir.¹ Çağdaşımız genç filozof Levi Bryant bu olguya ilişkin gözlemlerini şöyle ifade eder:

1. Biz, adımızı söylenince bakan varlıkları; çokça insanlardan ve kısmen de eğitilmiş hayvanlardan örülen yakın çevremiz “ad”a tepki veriyor. Ad ile imlenen varlık, o adın imlediklerinden çokça farklılaşmış olsa da adına –o adın imlediği değişmez ve sabit bir bütünlük hep mevcuttmuş gibi– tepki veriyor. Deleuze ise şöyle soruyor: “Herhangi bir şeyin kendi ismine cevap vermesi ne demektir? Eğer şeyler kendi isimlerine cevap vermiyorsa, onların isimlerini yitirmesini önleyen nedir?” (G. Deleuze, 2015, s. 34).

Şeyler süreçler, süreçlerse şeylerdir. Tam şu an trilyonlarca hücre bedenimde kıpır kıpır, birbirlerine ve diğer hücrelere sinyaller ya da materyaller gönderiyorlar, birbirlerinden çeşit çeşit kimyasal maddeler alıp veriyor hem kendilerini üreten hem de başka hücreleri üretmeye yol açacak bir süreci devindiriyorlar. Bedenim tam şu an trilyonlarca farklı oluşum gerçekleştirilmekte. Işık ışınları göz bebeklerimi küçültüp büyütüyor. Bu sözcükleri yazarken her çeşit kasım bir kasılıp bir gevşiyor. Kimyasallar ve elektrik sinyalleri beynimde etkide bulunuyor. Dün akşam yediğim gıdalar bedenimde sindiriliyor ve hücrelerimin nasıl gelişeceğini belirliyor, belki de şu anki ruhsal durumumu ve düşünme biçimimi o gıdaların sindirilmesi sonucu salgılanan hormonlar etkiliyor. Arkamdaki klima tenime üflüyor ve karıncalandırıyor, kollarımdaki tüyler diken diken oluyor. Yaptığım her hareket, yazdığım her sözcük eşzamanlı olarak bedenimde bir iz bırakıyor ve bu izler de peşisıra gerçekleşecek hareket ve değişimleri besleyen tetikleyicilere dönüşüyor. Bu sözcükleri yazarken ben *oluşuyorum*. Az önceki benden başka bir şey dönüşüyorum. Şu yazmakta olduğum metin düşünüşümün bir *etkisi* değil, düşünüşün kendisi... Yine de bu hâlâ benim, ben *bu* sürecin ta kendisiyim.... (L. Bryant, 2011).

Batı felsefe tarihinin sicili hareket kavramı açısından bir yandan eşsiz yanılgılar, diğer yandan da görkemli doğrularla doludur. Bugünlerde hareket denince yalnızca organizmanın mekânda *gözlemlenebilir* yer değiştirmesi gelmiyor aklımıza. Bir organizmanın mekânda gözlemlenebilir ölçülerde yer değiştirmesi hareketin görünümlerinden yalnızca biri sayılabilir. Terk edilmiş bir evin mutfak masasında unutulmuş bir elmanın çürümesi tastamam bir harekettir; çürüyüp küçülen bir elma uzayın hem X ekseninde hem de Y ekseninde tastamam yer değiştirir. Üstelik moleküler bir düzeyde konuşacaksa hareketin bu amansız musallatlığı yalnızca canlı organizmalara yönelik değildir; şu benim emektar tütün çantam onu oluşturan partiküllerle o olmayan dünyanın partikülleri arasındaki alışverişinden yıpranarak çıkarken, hareketin kendisine de musallat olduğunu söyler gibidir.

Ne var ki, felsefenin hareketle derdi bu türden kısmi yenilgiler ya da zaferlerden ibaret değildir; asıl dert başkadır. Copernicus devrimini insanın kendi kendisiyle sürekli yeni bir bağlamda tekrar tekrar yaşamasıdır bu. Yer tuttuğum şu dünya hakkında düşünmek isterim, kendimi merkezde, yekpare ve değişmeyen bir

bilincin adresi sayarım ama ne düşünen ben –hiç değilse kısacık bir süre– hareketsiz aynılığımı koruyabilirim, ne de hakkında düşünmeye kalktığım dünya onu düşünmeme olanak verecek kadar hareketsiz kalır.

Bu tastamam bir derttir ve derdin farkına varmak bile kendimi aynı kalma yanılsamasından, hakkında düşündüğüm dünyaya da onu güya durduran, hareketsiz bırakarak dondurmuş gibi çözümlememe izin veren adlar uyduymaktan alıkoymaz. Dilim, bu yanılsamanın gerçekleştiği olanaktır. Kendime “ben” (*cogito*), dünyaya da “şey” (*object*) diyerek hareketi hiç değilse yanılsamamda durdurma oyunu oynarım. Gilles Deleuze’ün *Fark ve Tekrar* adlı başyapıtının üçüncü bölümü bu yanılgıya bir isim takar: Düşüncenin dogmatik imajıdır bu.²

İnsan, Bergson’un da dikkat çektiği gibi, âdeta akışkan bir süre (*la durée*) içindeki sürgit hareketi durdurmak, dondurmak, kendisine de sabit bir çözümleyen ayrıcalığı yaratarak devinen bir dünyayı çözümlemeye yetecek kadar durdurmak ister. Düşüncenin dogmatik imajı, önce “ben”i, sonra da dünyayı hiç değilse dilde sabitleyerek, yarattığı sembollerle sözde doğru temsiller kurmaya çalışır. Deleuze’ün “ağaç yeşil-dir” demeye direnmesinin ve bunun yerine “ağaç yeşeriyor (yeşilliyor)...”³ demenin yolunu bulan bir felsefe dilinin peşine düşmesi bundandır.⁴

Yanılsama oyunundan çıkmak, bu amansız dertten kurtulmak isterim. Hareket bir derttir. Felsefe şimdilerde bu derde çarenin de ironik biçimde yine harekette bulunacağını söylemektedir. İnsan hem kendini hem de tüm evreni ele avuca gelmez bu devinim içinde anlamakta ısrar edecekse, belki de felsefeyi hareketli

2. Özellikle 169. ve 174. sayfalarda, Deleuze genel olarak “ben” (*self*) ve özellikle de “düşünüyorum”un (*cogito*) nasıl bir temsil dünyası yarattığını, bu dünyanın da “kendi-içinde-fark-oluş”un dünyasını nasıl sözde bir özdeşliğe indirgediğini, onu nasıl dondurduğunu açıklar (G. Deleuze, 1994).

3. Türkçe çeviride Hakan Yücefer “yeşeriyor” sözcüğünü kullanır. Bkz. G. Deleuze, “Üçüncü Dizi”, *Anlamın Mantığı*, Norgunk, İstanbul, 2005.

4. Deleuze, *The Logic of Sense* adlı kitabında “anlam” (*sense*) ile “olay” (*event*) arasında bir tür eşanlamlılık kurar; böylece anlam, olayda gerçekleşir ya da bu gerçekleşmenin kendisi olur. Dilin buna en az kusurlu eşliği bir çeşit “eyleyen” dille, isim sözcüklerden ziyade fiil sözcüklerle olacak, nitelik ifade eden tümcelerimizin yerini yaratıcı olayı çağrıştıran ifadeler alacaktır. Bkz. G. Deleuze, “Chapter: Third Series”, *The Logic of Sense*, Athlone Press, Londra, 1990.

bir bedenın yine hareketli bir dünyayla iletişimine dönüştürmek zorundadır. Belki de geleceğin filozofu dans eden bir filozof, bedeniyle aralıksız farklılaşan bir devinin sürekli eğrilip bükülen bir gövdesi olacaktır. Margolis'e göre, dansçının bedeni bir tür "doğal ifade edebilirlik" olanağıdır ve buradaki ifade herhangi bir metafor yapısına indirilebilir türden değildir (J. Margolis, 1981, s. 419-27).

Dansçı filozof nitelemesi daha şairane görünmek için seçilmiş bir ifade değildir. Çağdaş felsefe uzunca bir zamandır "düşünme"nin gerçekleşme olanağının *dünyadaki bedenin dünyayla etkileşim içindeki devinimlerinde yattığını* ileri sürüyor. Bir başka deyişle, *düşündüğüm gibi hareket ediyorum* ifadesi giderek gözden düşerken, *bedenli hareket deneyimlerim uyarınca düşünüyorum* ifadesi gerçekliğe daha uyar gibi görünüyor.

Shaun Gallagher (Central Florida Üniversitesi Cognitive Science Direktörü) düşünce ve biliş bu bedenli yaklaşımı şöyle özetliyor: "Eğer biliş açıklayacaksanız beynin içinde ne olduğuna bakmak tek başına yetmez. Her tikel durum için beynin içinde ne olup bittiği, bir bütün olarak bedende ne olup bittiğine, dahası bedenin kendi doğal çevresinde nasıl durumlandığına bağlıdır" (Bkz. B. Drake, 2008).

Bedenli zihin ya da bedenli biliş olarak adlandırılan bu yeni yaklaşım için Wisconsin Bedenli Biliş Laboratuvarı kapısına şu mottoyu asmış: *Ago ergo cogito: I act, therefore I think...* [Deviniyorum, öyleyse varım].

Yine, son zamanların zihin açıcı saydığım dilcilerinden George Lakoff 2005 yılından bu yana şu argümanı temellendirmeye çalışıyor: Kümeler teorisinden trigonometri ya da sonsuzluk kavramına kadar matematiğin büyük bir bölümü evrenin değişmez ve gizemli yapısından değil, insan beyni ve bedeninin evrimsel tarihinden kaynaklanmaktadır. Lakoff'a göre, kullandığımız sayı sistemi, toplama ve çıkarma kavrayışımız iki ayaklı hayvanlar olmamızın getirdiği, "mesafeleri kesintili adımlarla" katetmemizin bir sonucudur. Ona göre, eğer tekerlekli varlıklar olsak ya da yılanlar gibi karnımız üzerinde sürünseydik matematik şimdi olduğundan çok farklı olabilirdi (Lakoff, 2005, XXX-XX). Lakoff'un matematik felsefesiyle ilgili bu görüşünü çokça tartışmalı bulsam da yine aynı araştırmacının günlük dildeki pek çok ifade tarzımız

ve metaforumuzun da bedenli devinimlerimizin etkisiyle ortaya çıktığını örneklediği çalışmaları sağduyuya uygun görünmektedir. Batı felsefesinin özellikle Descartes etkisindeki modern yanılışı aklı bedenden uzak ve yalıtılmış görmeye meraklı oladursun, Lakoff'un görüşleri "akıl yürütme" derken bile bu metaforik analogiyi doğrudan "yürümek" ediminden devşirdiğimizi ortaya koyar.⁵

5. Bu bölüm büyük ölçüde 2015 tarihli "Çok Güzel Hareketler Bunlar" başlıklı konferans metnimden alınmıştır. Bkz. Ç. Balanuye, "Çok Güzel Hareketler Bunlar", Korkut Yaltkaya X. Klinik Nörofizyoloji Sempozyumu, 18-19 Aralık 2015, Akdeniz Üniversitesi, Antalya, 2015.

IV.

Freud belki de yalnızca kişisel yenilgilerimizi sökmeyi başaran bir dehaydı: Şuna ya da buna “var” deme çocuksu yürekliliğinden, var olanın var olduğuna ilişkin ötekileri ikna etme zorunluluğunu fark ederek varlığı söze indirgeyen bir yetişkin ürkekliğine doğru çaresiz kederli büyüme... insanın ya da korkunun hikâyesi.

Zagor

Gerçekliği kavramaya yönelik tüm serüvenimizi Freudçu bir gelişim psikolojisi analogisiyle düşünmek ilginç olabilir. Bu analogide metafizik bebeksi bir “id”, epistemolojiye yetişkin bir “ego” ifadesidir. Çocukluk bir anlamda kuşkuyla henüz tanışmamış bir “vardır” yargısının kendi başına buyruk dışavurumlarının dönemi. Çocukluk, çelişmezlik yasasının sürekli ihlalidir; bir şey şimdi vardır, şimdi yoktur. Bu en güzel oyundur: Fort-Da oyunu.¹ Çocuk için “vardır” (orada) yargısı ile “var değildir” (gitti) yargısı, bu yargılardan kuşku duyabilir bir ötekinin ortaya çıktığı güne kadar içten, yürekli ve arzu dolu bir ontoloji oyununun ataklarıdır. Kuşkusuz, öteki(ler) en başından beri çocukladır da çocuğun ötekini bir oyunbozan olarak kavradığı an başlar sorun. Bu anlardan birini kendi çocukluğumdan da anımsıyorum: Okula başladığım ilk günlerde o güne kadar bana Zagor okuyarak oyunlarımıza türlü senaryolar katmış olan, benden üç yaş büyük abim âniden o haberi vermişti: Gerçekte Zagor diye bir şey yok! Abimin neden böyle âniden güvenilmez birine dönüştüğünü düşünmüş, oyunbozanlık yapmak için neden yalan söylediğini bir türlü anlayamamıştım. Benden yalnızca üç yaş büyüktü ve işte değişmişti! Zagor, eğer

1. Freud'un 18 aylık torununun annesinden ayrı kaldığı anlarda iki ayrı sesi tekrarcı bir istikrarla çıkararak oynadığı oyun. Freud bu oyunda çocuğun bir ipin ucundaki nesneyi kendi görüş alanının dışına bir atıp bir çektiğini ve her seferinde nesnenin gözden kaybolduğu anla yeniden görüldüğü anı farklı seslerle ifade ettiğini gözlemler. Çocuk adeta bu “bir görünüp bir kaybolma” tekrarında eşsiz bir haz buluyor gibidir. Daha sonraları Lacan bu oyunun bir tür sembolik düzene geçişin hazırlık evresi olduğunu söyleyecektir. Fort-Da hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. *Encyclopedia of Psychoanalysis*, Fort-Da maddesi, <https://nosubject.com/Fort-Da>.

onun söylediği gibi gerçekte var değilse banyomuzda duran ve ailemizin kişisel bakımları sırasında kullandığını bildiğim yumurta biçimli topuk taşını bir sopanın ucuna sıkıca bağlayarak ürettiğim baltanın ilhamı nereden gelmişti? O iğreti baltayı Zagor gibi fırlatarak kırdığım kristaller de mi gerçek değildi? Abim düpedüz yanılıyordu: Zagor vardı; çünkü etkisi olan bir şey için nasıl olur da “gerçekte yok” denebilirdi?

Çocukluktan çıkışın bir ifadesi de ontolojiden epistemolojiye sıçramaktır. Gerçeklik prensibi egoyu ötekilerin kuşkularıyla muhatap olmaya zorlar. “Ne vardır?” sorusunun terk edilip “biz neye var deriz?” sorusuna geçiş aynı zamanda sürekli ve sonuçsuz bir yenilgi duygusunun da kişiye musallat olması anlamına gelir. Dilin içinde ve aracılığıyla sürececek bu mutsuz soruşturma çocukluğun ontolojik dışavurumlarından alınan hazzın bir daha geri dönmemesine yitirilmesidir. Antropologlara göre “kültür” ve “ontoloji” neredeyse eşanlamlıdır ve farklı kültürlerin farklı ontolojik kabullerinin oluşu, en azından totaliter tek bir “epistemolojik dil”in tahakkümünden kurtulmak, çocuksu bir ontolojide ısrar etme çabası olarak okunabilir. Sözü edilen türde “kültürel ontoloji” ile Batılı anlamda “nesnel epistemoloji” arasındaki sancılı gerilim deneyimini anlamak için Amazon’un Achuar toplumuna bakılabilir ve bu deneyimin anlatısı için Descola’nın çalışmasına başvurulabilir (P. Descola, 2013). Ama şimdilik Gérard Lenclud’un şu kısa ve çarpıcı sözü bizim için yeterlidir: “Naif ve teorik ontolojiler ancak pek ender olarak (nesnellikle) açık bir mücadeleye girişirler” (Gérard Lenclud, 2014, s. 25. Parantezli ekleme yazara aittir).

Bu tür bir mücadelede kazanmak aynı zamanda kaybetmektir; kimse (ya da hiçbir varlık mı demeliyiz?) var olduğuna inandıklarını dikkate almaktan vazgeçemeyeceği, ya da var olmadığına inandıklarına varlık statüsü vermeye yanaşmayacağı için, bir yanda ontolojik soruşturmayı terk etmezken, diğer yandan da epistemolojik tahakkümden uzak durmanın yolları aranmalıdır. Bu arayışın bir diğer adı da ontolojiyi epistemolojiye indirgemeye direnmektir; “ne vardır?” sorusuna hiçbir varlığın itiraz edemeyeceği bir yanıt olanaklı mıdır ve “biz neye var deriz?” sorusuna verilecek –bu ilk yanıtla uyumlu– ikinci yanıtı geliştirebilir miyiz?

Perspektifler arasında bir perspektif olan insan varlığının böyle bir görevi olduğundan değil, buna basitçe mecbur olduğumuzdan. Varoluş mücadelesini, “kazanıldığında kaybedilen” bir savaş olmaktan çıkarmaya mecbur olduğumuzdan. İnsan topluluklarından hayvan ve bitki faunalarına, inorganik oluşumlardan jeolojik sistemlere kadar, kendi içinde gerçekliğin ontolojik gramerini yaratmanın en az adaletsiz yolu nedir? Bu grameri ihlal etmeyen bir epistemoloji neye benzerdi?

V.

Felsefe bir söz verir: Hayatı bekletmeden sevinçli bir yaşayışa eşlik etme sözü. Felsefeyi sözünü tutmaktan alıkoyduk. O yine bilge, onu biz topal bıraktık; koşuşan, didişen, varlığa gelip varlıkta kalıp da çözülüp yeniden varlığa gelenler arasındaki kıpır kıpır oluşa yetişemez oluşu ondandır. Felsefe artık hep geriden, içeriden, derinlerden gelen uğultulu bir fısıltıysa bunun sebebi hayatın söz dinlemez oluşudur. Hayat söz dinler mi; sözü de üreten kendisi bir an olsun nasıl kıpırdamadan durabilir?

Taş

Nietzsche, sonradan *Güç İstemi/Kudret İradesi* adıyla yayımlamayı planladığı dosyayı oluşturan notların birinde, felsefenin hakikatle ilişkisi konusunda ilginç bir çıkış yapar: Hakikatin orada duran, bulunacak ya da keşfedilecek bir şey değil de yaratılacak bir şey olduğunu söyler. İlk bakışta sıradan bir insan-merkezci inşacılık ya da anti-realizm savunusu olarak okunabilecek bu ifade, daha yakın bir okumada, gerçekliğe eşlik etme davetine dönüşür. Nietzsche için hakikat orada kendi içinde kıpırtısız duranın farkındalığı değildir, insanın gerçekliği dönüştürürken kendisinin de dönüştürüldüğü o sonsuz güç oyununun içinde olmanın doğrudan deneyimidir. Şöyle yazar: “Hakikat, güç istemi yerine geçen bir sözcüktür” (Nietzsche, 1968, B. 522).

Batı felsefesinin hakikat kavramıyla ilişkisi geniş bir arsadaki taşları saymakla görevli bir kamyoncuya benzetilebilir; kamyonun kasası da taş doludur ve sayım işlemi sürerken yere düşen taşlardan kimsenin haberi yoktur. Kamyonun hareketi arsaya her an az da olsa yeni taşlar eklerken, eksiksiz bir sayım peşindeki kamyoncu hesabının tutmadığı her yeni turda gerçekliğin hakikatine usulca yaklaştığını sanmaktadır. Nietzsche bize âdeta, tıpkı bu örnekte olduğu gibi, hakikat senin usulca saymanı bekleyen terk edilmiş bir arsa değil, senin kütlenle, soluğunla, adımınla, sesin ya da kokunla *da* oluşagelendir der gibidir. Dikkat edilirse, Nietzsche’nin buradaki öznellik yanlısı tutumunun nesnel olanın insana hepten kapalı oluşu anlamında bir çaresizliğin ifadesi olmadığı anlaşılır; onun sözünü ettiği güçlük daha çok her şey gibi ve her şey kadar, güç ifade edişin bir tarafı olarak hakikati kavramanın dinamik güçlüğüdür.

Hakikatin güç istemiyle aynı şey olduğu saptaması sıklıkla hafife alınır. Ne var ki Nietzsche'nin hiçbir zaman saklama gereksinimi duymadığı Sokrates öfkesinin altında yatan da hakikate eşlik edişin önündeki ilk engel olarak gördüğü bu sözde etkisiz/bağımsız/nötr bilişsel özne fikrinin kuruluşudur. Nietzsche için bu tür bir öznelik hiçbir varlık için olanaklı değildir; felsefeyi bu olanaksız düşün peşine düşüren tuzakların ilki Sokratesçi yanılgıdır. "Platon Öncesi Filozoflar" genel başlığı altında toplanan ve filozofun 19. yüzyılın son çeyreğinde verdiği derslerin notlarında hakkında en öfkeli konuşulan düşünürün Sokrates olması da aynı saptamanın bir sonucudur [Nietzsche, 2018, s. 333-43]. Sözü edilen derslerin Sokrates bahsinde Nietzsche'nin nesnel gerçekliği kavrama çabasını önemseddiği açıkça görülür; o, Sokrates'i tam da bu çabadan uzaklaştırıcı bir baştan çıkarıcı olarak yadırgar. Öyleyse, Nietzsche'nin felsefeden beklediğinin nesnel gerçekliğe ilişkin hakikati arama çabası olduğunu düşünmemek için elimizde iyi bir neden yoktur. Onun asıl itirazı, nesnel gerçekliğin hakikatinin, bunu arayan insanın *da* varlığıyla sürekli ve sonsuzca bir yeniden biçim alımları olduğunu unutturan donukluğadır.

Bu açıdan değerlendirildiğinde Nietzsche'nin felsefeden hayatı bekletmeden gerçekliğe eşlik etme tavrı bekleyen ilk düşünürlerden biri olduğu ileri sürülebilir. Onun perspektivizminde hakikatin nesnel soruşturmasına ilişkin çabayı ne küçümseme ne de olanaksızlaştırma eğilimi vardır; tersine, "güç istemi" gerçekliğin kavranılması ve dönüştürülmesi [dönüşürken kavranılması] sürecinde insana –başka her varlığa olduğu gibi– fiziksel, biyolojik, dilsel ya da kültürel belirlenmişliği dolayısıyla yaşama zorunluluğunu anımsatır. Güç-istemi, bu anlamda, aynı zamanda hakikat-istemi olarak da okunabilir; bir koşulla: Hakikati, salt *var olan* dünyaya katlanamadığımız için *uydurduğumuz* bir dünyanın sözde saklı gerçekliğine ilişkin saymaksızın, tersine hakikatin var olana tahammül, olumlama ve dönüştürücü bir kuvvet olmaktan başka bir anlamının olmadığını fark ederek... İnsan, ancak –kuvvetler arasında– bu tür bir "kuvvet" olmaktan kaçınmadığında, hakikat istemi denilen şey aciz bir iktidarsızın oyalayıcı bahanesi olmaktan kurtulur. Nietzsche'nin *Güç İstemi* adlı metnindeki üçüncü bölüm (özellikle 585. tartışma), bir anlamda, *sözde* hakikat istenciyle *içten*

hakikat istenci arasındaki ayrımı belirginleştirenin güç kavramıyla ilişkisini derinlemesine inceler; bu bölüm, sözü edilen ilişkinin sürekli dikkatlerden kaçan etkisini kavramak için ne kadar okunsa, ya da yeniden okunsa azdır.¹

Buradan çıkan nedir? Nietzsche için “hakikat istemi”, felsefenin uzaktan izleyip yakalamayı umacağı bir hayatın esrarı değil, *içinde ve aracılığıyla* eşlik edilecek sürekli bir devinim yüzeyidir; bu yüzey “güç istemi”nin kaynağı olan her bir varlık tarafından ve varlık uyarınca eğilen, bükülen, yeniden biçim alan gerçekliğin ta kendisidir.

1. Bkz. Nietzsche, 1968, B. 585.

VI.

Hayat kadar akışkan bir sözün peşindeyiz. Tutamadığı sözü şimdi gerçekleştirecek bir felsefe. Var *dediği* ile *var olan* arasında bir temsil değil, bir *eşlik* peşindeyiz.

Elma

Hayatın akışkan olduğuna ilişkin bu ele avuca gelmez ifade, Nietzsche'nin "yozlaşma" hükmü verdiği Sokrates sonrası uzun felsefe geleneği bir tarafa bırakılabilse, sorun olmak bir yana kimseye ilginç bile gelmezdi; çünkü "temsil" kavramı, bu hükmü fazlasıyla hak etmiş geleneğin tutkulu bir icadıdır ve bu icat basitçe şöyle ifade edilebilir: "Var dediğimiz şeylerin, dediğimiz gibi var olduklarından mutlak bir nesnel kesinlikle emin olamıyoruz, öyleyse var dediklerimiz gerçekte var olanların insanca bir temsilinden ibarettir."

Bu icat, alçakgönüllü bir temkinlilik ölçüsünde kalsaydı belki Nietzsche'nin verdiği ağır hüküm de unutulabilirdi. Ne var ki her kavram tıpkı bir gri kurt gibidir; onu tek başına gördüğünüzde yakınlarda kalabalık bir sürünün de partiye katılmaya hazır olduğundan emin olabilirsiniz. Temsil kavramının sürüsü de kalabalıktır: Özne/Nesne, bilen/bilinen, gerçeklik/görünüş, kendi-içinde-şey/kendi-için-şey, orijinal/kopya, doğa/kültür vb.

Karşılaşmaların algılara, algıların da eşzamanlı olarak temsillere dönüştüğü düşüncesi Platon'dan Kant'a, Kant'tan da çağdaş anti-gerçekçi inşacılığa kadar türlü biçimlerde evrilmiştir. Epistemolojik soruşturmanın bu evrime doğrudan bağlı gelişimi de "bilgi" kavramının karşılaşmalardan tetitlendiğini kabul etmekle birlikte, kavramın tamamlanışını ancak "temsil"le olanaklı sayar.¹

1. Güçlükler burada çoğalır. "Karşılaşma" bilgi için zorunludur ama yeterli değildir, "temsil" de karşılaşmaya eşlik etmelidir ve zaten zorunlu olarak eder; ne var ki, temsil de bilgi için zorunlu olmasına karşın yeterli değildir... temsilin güvenilirliği için yeni temsil katmanlarında test, yeniden test, yeniden... vb gerekecektir.

Bir elmayla karşılaşmanızın onu yiyip-sindirmenin sonucu olarak eyleme gücünüzü artırması bile –Platon sonrası uzun geleneğe göre– bu deneyimi bilgi katına çıkarmaya yetmez. Karşılaşmalara dayalı etkileşimlerin temsille ilişkisi ne kadar azsa o ölçüde bilgi sayılmaktan uzak, temsil katmanları ne kadar fazlaysa bilgi sayılmaya da o ölçüde yakın olduğunu düşünürüz. Bir günebakan çiçeğinin yüzünü güneşe dönmesi asla bilgi değildir, ne de bir alabalığın ırmak kenarında ağacın dallarından sarkan tırtılı –ışığın suda kırılmasından dolayı avın görüldüğü yere değil, tam da doğru yere– sıçrayıp yutmayı başarması bilgidir. Karşılaşmaların dolayırımsız güç oyunları ile süren etkileşimlerini bilgi saymayız; insana özgü bir temsil dolayımı bilginin tanımı, testi, onaylanması ve güvenilmesi için zorunludur.

İlginç olan, ortada güç oyunları ile gelişen karşılaşmalardan başka bir şey olmayışdır. “Temsil” yatkınlığımızla kozmik gerçekliğe her ne katıyorsak, bunun bizi güç oyunlarının dışında tutmadığını fark etmekte herhangi bir güçlük yoktur. Temsil katmanları, doğrudan karşılaşmalarda iş başında olan kuvvetlere yeni kuvvetlerin katılmasından başka bir şey değildir. İnsanın temsile yazgılı bu sözde ayrıcalığı (isteğe göre, bir lütuf ya da lanet) gerçekliğin güç oyunları ile gelişen karşılaşmalar ve etkileşimlerden ibaret bir devinim oluşuna alternatif bir gerçeklik kurmaz, aynı devinimi yeni kuvvet türlerinin etkileştiği alanlara da genişletir. Üstelik, belleğin başlı başına bir temsil katmanı olduğu anımsanırsa insan olmayan hayvanlar için de temsil belli ölçülerde sürece katılır. Daha önce kendisini defalarca beslemiş ve okşamış bir elin olası âni bir saldırganlığı karşısında bir kedi ya da köpek de yenilebilir; temsilin anda hazır ve nazır oluşu var-kalma çabasında varlığa şu ya da bu biçimde bir dolayım deneyimletir. Temsil, bu açıdan bakıldığında, varlıklar arasında bir varlık olan insanın da karşılaşmalarından eyleme gücünü artırarak çıkma çabasına eşlik eden, zorunlu olarak işe koşulan, kimi zaman bu çabaya katkıda bulunan *temkinlilik*, kimi zaman da çabayı ortadan kaldıran *illüzyon* olarak işler. Her iki durumda da temsilin kaçınılmaz etkisi “geciktirmek”tir. Temsil; edimi, eylemi, ifadeyi, çabayı, kavgayı geciktirir. Temsil oyalır.

Deleuze'ün muazzam dikkati temsil katmanlarının bu oyalayıcı etkisine odaklanmıştı; düşüncesini fark-oluştan başlatan Deleuze için “yeni”, ancak karşılaşmalar, bağlanışlar ve kopuşların dinamik *yaratıcılığı* ile olanaklıydı. Temsil tam da bu olanağı oyalıyor, geciktiriyor ya da donuklaştırıyordu. Düşüncenin kendi-içinde-fark-oluşla başlaması ontolojiyse, düşüncenin fark-oluşa eşlik ederek sürmesi de temsile teslim olmayan bir epistemolojik doğrudanlık gerektiriyordu. Bu, Deleuze'e göre gerçekte felsefenin de temel çabasıdır. Deleuzecü “fark” kavramının özdeşlikten hız alan geleneksel fark kavramlarıyla hiç ilgisi olmamıştır; *Fark ve Tekrar*'da kendi-içinde-fark-oluş'un özdeşlikten çok önce geldiğini açıkça vurgulanır (s. 96). Kendi-içinde-fark tastamam bir ontolojik kabuldür, bu kabulün gerektirdiği düşünüş tarzı da aynı ontolojik gerektirmenin bir ifadesidir. Deleuze'e göre düşüncenin yerleşik imgesi (*dogmatic image of thought*) tam da ontolojinin daha en başta terk edilmesidir. Felsefe bu terk edişi düşüncüyü kendisine, Deleuze'ün deyimiyle, “dört demir tasmayla bağlayan temsil”e teslim olarak gerçekleştirmiştir (s. 2612). Dört demir tasma: Özdeşlik (*identity*), karşıtlık (*opposition*), analoji (*analogy*), ve benzerlik (*resemblance*). Deleuze'ün “Platonculuğu tersine çevirmek” diye nitelediği felsefe çabası da büyük ölçüde gücünü ilkin özdeşlikten alan ve karşılaşmaları bu özdeşlik kabulüne bağlı olarak sözde güvenilir temsil katmanlarıyla anlaşılandır (düşünen) geleneği ters-yüz etme girişimi olarak okunabilir. Deleuze için karşılaşmalardan türeyen her etki (bu anlamda Platon'un değersizleştirdiği “simulakra” da) gerçekliği dönüştüren kuvvetler dinamiği arasında başka her şey gibi ve onlar kadar etkide bulunur. Gerçeklik, tam da bu anlamda, “yeni”nin katıldığı ve buna bağlı olarak sürekli yeniden desenlenen bir içkinlik düzlemidir. Öyleyse, Deleuze'den sonra, Platoncu anlamda ne gerçeklik ne de görünüşten söz edilebilir; sahici bir öz kontrolünde yönetilen bir dünyada bu sahici öze yakınlık, benzerlik ya da genel olarak onunla ilişkiye göre belirlenecek bir temsil ontolojisi, özdeşlik fikrinin terk edilmesiyle sonlanmıştı. Sürekli fark-oluş dinamiğine yaslanan Deleuze için, her yeni etkiyle yeni bir doku kazanan *bir* ve *aynı* gerçeklikten söz etmenin tam zamanıdır. Bu, bir açıdan, Deleuze'e kadar dikkate alınan geleneksel ontolojiyi artık tanımamak, yerine –belki ilk

kez- doğrudan “ontoloji olarak felsefe”yi koymaktır. Hyppolite’in *Mantık ve Varoluş* adlı kitabının incelemesinin başında Deleuze, kendi erken dönem yönelimini de belli edecek biçimde, şöyle yazacaktır: “Felsefe, ontoloji olmalıdır, başka hiçbir şey olamaz; ancak, özün ontolojisi yoktur, yalnızca anlamın (*sense*) ontolojisi vardır” (Deleuze, 1954, s. 191). Burada sözü edilen “anlam” (*sense*), yukarıda değindiğimiz türde sürekli yeniden desenlenen gerçekliği etkileyen kuvvetler arasında bir kuvvet olarak okunmalı; karşılaşmalardan türeyecek her “görünüş” bir “anlam” (*sense*) olmakla eşanlamlı olacak, anlamlı her şey de gerçekliği dönüştürme gücü ölçüsünde “varlık” statüsü kazanacaktır.²

2. “Anlam” (*sense*) nosyonunun linguistik bir dil dairesi içine sıkıştırılması Deleuze’ü yanlış anlamak olur; Deleuze felsefenin antropoljiye dönüşmesine hep karşı çıkmış, bu gerekçeyle de *Varlık*’ı dil ve düşünceyle değil, *anlam* ile, anlamı da *fark* ile eşleştirmiş, bu farkın *ifadelerini* (*expressions*) göstermeye çalışmıştır.

VII.

Oluşa eşlik eden bir felsefi ontolojinin sözünü hayat kadar akışkan kılacak olan nedir? Nasıl bir ontolojik tutum, bizi *olan* ile *ifade edilen* arasında –kanıtı hakikatin sevinçli kıpırdanışı olan– bir gerçekliğe eşzamanlı eşliğe çağırır?

Melodi

Bir ontolojik tutum, her şeyden önce bir dünya görüşüdür. İçinde ve aracılığıyla var olunan gerçekliğin ne menem bir şey olduğuna ilişkin en az yanılı tutumu benimseme çabası, kuşkusuz, var-kalma çabasıyla eşanlamlıdır. Her yanıldığımda belki yenilmem, ama yanılıyla yenilgi arasında güçlü bir bağ olduğu da açık olmalı. Öyleyse, “olan” ile “ifade ettiğim” arasında doğrudan bir uzlaşım/karşılıklık/tekabüliyet kurulabildiğinden emin olsaydık bu hiç de fena olmazdı. Ne var ki, Rorty’nin felsefeye “doğanın aynası” olma tutkusunun aşılması olarak adlandırdığı bu yol başarılı görünmüyor; zihinsel, dilsel, şematik temsillerimizle gerçeklik arasında bir ayna-görüntü-obje denkliğinden söz edebilmek olanaksız. “Düşüncelerimiz kadar tümcelerimizin d. (gerçekliğe bire bir) tekabüliyeti (*correspondence*) fikrini bırakmak zorundayız, bunun yerine tümcelerimizin dünyayla değil de başka tümcelerle ilişkili olduğunu görmeliyiz” (Rorty, 1979, s. 371-2). Bu açıdan bakıldığında, felsefi bir ontolojinin gerçekliği aynalama tutkusunu terk ederek yerine daha alçakgönüllü bir tutum geliştirmesi yerinde olacaktır. Bu tutum, bir tür, “eşlik” kavramında yerleşiktir.

Geç Latince rastladığımız *companionem* önce Fransızca, sonra da İngilizce gibi Batı dillerinde görülür. Sözcüğün orijinal anlamıyla bağı hiç de zayıflamamıştır; sözcük ilkin “çaba”, “yaşama”, “uğraş”, “ekmek” ortaklığı anlamına gelir. Türkçede, deyim yerindeyse, “yoldaşlık” da bu kökene götürülebilir. Giderrek müzikte seslerin –insan ya da enstrüman– birbiriyle uyumlu melodisi bağlamında “eşlik” sözcüğünün kullanıldığı dikkat çeker.

Aradığımız felsefi ontolojinin temel bir niteliğidir bu: Gerçekliğe eşlik etmek; gerçeklikle bir tür yaşama, çaba, var oluş ortaklığı kurmak, gerçekliğin-melodisi-ve-melodisinde olmak.

Ontolojide ikinci tutum burada söz edilen eşlik kavramının gereksindiği temel varsayımı benimser: *Olmakta olan her şey bir ve aynı gerçekliğin az çok farklı tarzlarından ibarettir.* Sözü edilen “bir ve aynı gerçeklik” ifadesi hakkında ne biliyoruz?

VIII.

Bize gerekene “Güç Ontolojisi” diyeceğiz. Bir “ad”dan fazlası var bunda: İfadesi, ifade edileni dönüştürür; gerçekliğe eşzamanlı bir tutunuşla yetinmez, tutunduğu gerçekliği tam da tutunduğu yerden bükerek; gerçi alçakgönüllü bir zerre okyanusu ne kadar bükerse, *oluş* artık bir de bu ifadenin gücü ölçüsünde dönüşmüştür.

Modus

Başkaca zamanlarda bütün var olmuşlar, var olmakta olanlar ve var olacakların paylaştığı bir ve aynı gerçekliğe eşlik eden ontolojik bir tutumun ifadesi (dışavurumu) nedir? Konuşan, insan da olsa gerçekliğin eksiksiz tüm paydaşlarına en az şiddet uygulayacak (dolayısıyla en az adaletsiz) demokratik bir ontolojik ifade neye benzerdi? Bunun için bir kolaylaştırıcı terimimiz var: “GVarsa”. “Güçtendir *ancak ve ancak* varsa” [G↔Varsa] diye okunmalı bu terim; gerçekliği kuran bir tavrın ifadesi olarak “var olmak”, “gerçek olmak” ve “güç ifade etmek” kavramlarını eşitleyici bir terim. Hem isim sözcük hem de koşullu tümce olarak, ilkinde direnen grameri ikincisiyle kandırıp dönüştürme denemesi. “Güç” ile “var” arasına yerleştirilmiş bir çift gerektirme bağlacından, bağladıklarını sürekli dönüştürecek bir performans beklemenin adı; koşullu bir terimsellikte gerçekliğe eşlik etmenin artikülasyonu. Bir hışırtı, tıslama, nabız sesi ya da volkan patlaması. Perspektifler arasında bir perspektifin kavrayışını mutlaklaştıran bir ifade değil de bütün perspektifler için kabul görecektir bir tavrın ifadesi. Gerçekliği kuran tavrın ifadesi olarak ikinci, monist, gerçekçi, non-antropomorfik ve düz bir ontolojinin gerçekliğe eşlik edicidir bu; gerçekliğin aynalanması değil. Böylece, “ne vardır?” sorusunun yanıtı “GVarsa” olacaktır; salt bir insan perspektifine göre değil, sonsuz çeşitlilikteki perspektiflerin bir kesişim kümesi olarak. *Varsa gerçektir ve güç ifade ediyordur*. Terside doğru çıkan basit bir denklem: *Güç ifade edendir “gerçek” olan*. Bu denklemi geçerli kılan bir gerçekliğin, perspektifler arasında bir perspektif tarafından dışavurumudur GVarsa. Bu perspektif, –çaresiz kendi

perspektifi yettiğince– sonsuz çeşitlilikte bir GVarsa’lar topluluğu içinde hangilerini kavrayabilir? “Neye var deriz?” sorusunun yanıtı da aynı denklemi izler: Karşılaşmalarımız kapsamında bizi etkileme ve/veya bizden etkilenme kapasitesi gösteren GVarsa’lara “gerçekliğin unsurları” deriz. Öyleyse Güç Ontolojisi, her ne kadar bunu artiküle eden “insan” (GVarsa-İ) olsa da bütün GVarsa’lar için eşit ölçüde geçerli bir sözleşmedir. Bu sözleşme hangi varlığı dışlardı? “Varım ama güç ifade etmiyorum!” diyen bir varlık olsaydı, tam da var olmağın güç ifade etmekten bağımsız olabileceğini gösteren (kendini duyuran, ifade eden, etkide bulunan) bu durumda da apaçık “güç ifade etmiş olan” olmaz mıydı? Ya da denklemi tersten okusak? “Güç ifade eden bir ‘var olmayan’ım!” diyen bir varlık? Gerçekliği kendince dönüştürme gücüne sahip ama “var olmayan” bir varlık, nasıl da *absürd* olurdu.

Spinoza, bu farkındalığın ilk düşünürlerinden biridir; tam da bu nedenle, Charles Sanders Peirce kendisinin peşinde olduğu türden gerçekçi bir “pragmatism”¹ düşüncesinin kaynaklarından birinin Spinoza olduğunu tüm kariyeri boyunca sezdirmiş, özellikle 1904’ten sonraki metinlerinde de Spinoza için tastamam gerçekçi bir pragmatik demiştir.² Dea, Peirce’ün Spinoza’da keşfettiği gerçekçi pragmatizm olanağını *Etika*’nın birinci bölümünün son önermesinde bulduğunu yazar: “Doğasından bir etkinin çıkmadığı hiçbir şey var değildir...”; böylece, Spinoza için “neden” (*causa*) ve “şey” (*res*) kavramları birbirleri yerine kullanılabilir hale gelir. Dea’ya göre, Spinoza için olduğu kadar Peirce için de bir şeyin herhangi bir etkisinin olmayabileceği kavranamıyorsa, o şeyin var olduğu da kavranamaz demektir (*A.g.e.*, s. 21). Bu saptama, Dae için, Spinoza’nın gerçekçi bir pragmatik olarak okunabilmesine yalnızca olanak sağlamaz, bunu zorunlu da kılar; çünkü, Bennet’in dikkat çektiği gibi, her nedenin zorunlu olarak bir etkisi olduğunu söylemek *a priori* bir kabul statüsünde olsa da her etkinin de eşzamanlı bir neden olduğunu söylemek için herhangi bir *a priori* zorunluluk yoktur. Öyleyse, Dae’ye göre, Spinoza’nın bu önermeyle gayrimeşru bir metafiziğe kalkıştığını düşünmek yerine, onun tam da bile isteye, her etkinin de ancak

1. Kendi pragmatizmini James’inkinden belli ölçülerde ayırmak için seçtiği terim.

2. Bu tezin ayrıntılı bir savunusu için bkz. Shannon Dea, 2014.

bir “şey” olarak kavranabileceğini söylediğini düşünmemiz gerekir. Bu zorunluluk, Spinozacı gerçekçiliği pragmatizmle birleştirecek, Peirce’in Spinoza’da neyi önemseddiğini de açıklayacaktır (A.g.e., s. 31).

Spinoza’nın “modus” kavramıyla akraba bir terim olarak “GVarsa”, yalnızca ontolojik gerçekçilik tartışması açısından farklılık taşır: Spinozacı ontolojide güçlü anlamda yalnızca “Töz” için vardır denebilir. Bir “modus”, tanım gereği, özü güç ifade etmeklik olan “bir” tözün modifikasyonu, değişkesi, görünümüdür. Spinoza, kuşkusuz, hiçbir yerde “modus” için kopya, görünüş ya da gölge demez ya da aşkinci bir Platonculuk çağrıştırmayı yapmaz. Ne var ki, *Etika*’nın ontolojik kabullerinde özü güç ifade etmeklik olan bir tözden başka –yine onda ve ondan kaynaklansa bile– hiçbir modus’a kendi başına bir “gerçek varlık” yakıştırmayı yapılmak istenmez. Bu asla bir kusur değildir. Spinoza, felsefenin kadim sorunu olan sonsuz gerilemenin ancak “güç” kavramında çözümlenip eritilebileceğini düşünüyor gibidir. “Töz”, kozmik bir güç ifade edişin bizzatı kendisidir ve onun ifadesi olan her şeyin özünde de bu içkin güçten mamûl olmaklık vardır. Spinozacı monizmin eşzamanlı bir pluralizm sayılması gerektiğini esinleyecek bir düşünceyi Deleuze ve Guattari’nin *Bin Yayla*’nın “Giriş” bölümünde *pluralizm=monizm* (“çok”luk=“bir”lik) eşitliğini kurdukları yerde bulabiliriz; “rizomatik düşünüş”ü açıklamak üzere bir çare olarak ileri sürülen bu denklem, Spinozacı bir monizmde her zaman pluralizmin yerleşik olduğunu anlamakta da işlevsel olabilir.³ Öyleyse, önerilen ontolojide “modus” yerine “GVarsa” denmesinin gerekçesi büyük ölçüde pratiktir; var olan her bir şeyin güç ifade edebilirlikten ibaret olduğunu sürekli akılda tutmayı kolaylaştıracak bir terminolojik strateji.

Güç Ontolojisi, GVarsalar arası bir ekolojiyi esinlemek ister. Bu ekolojide bir Aşıl merkezi olmadığı gibi, herhangi bir GVarsa’nın diğer GVarsa’lara ontolojik üstünlüğünden de söz edilemez. Bunun en önemli nedeni, her GVarsa’nın –Deleuze’ü izleyen Manuel De Landa’nın vurguladığı gibi– “virtüel” ve “aktüel” etkileme-etkilenme kapasitelerine sahip olmasındandır. Buna

3. İlgili bölüm için bkz. Deleuze & Guattari, *A Thousand Plateaus*, İng. Çev. Brian Massumi, Continuum, New York, 1987, s. 3-28.

göre De Landa'nın yaklaşımından hareket edersek, sözgelimi bir "bıçak GVarsa"sı açısından gerçekliğe eşlik etmeyi deneyebiliriz: Bir bahçenin çalılıkları arasında unutulmuş bıçağın (GVarsa-B), belirsiz sayıda kapasitesi "virtüel" olarak kendisinde saklıdır, bu kapasiteler bıçağın karşılaşmalarına göre "aktüel" olur; bir başka deyişle, GVarsa-B'nin virtüel ve aktüel kapasiteleri her bir farklı GVarsa ile karşılaşmasına göre çeşitlenecektir. İnsan GVarsa'sı (GVarsa-İ) için bir GVarsa-B karşılaşmasında bıçağın virtüel kesme kapasitesi aktüel olacak, bu karşılaşmada GVarsa-İ ve GVarsa-B birbirlerinin virtüel kapasitelerinden *ancak sınırlı bir bölümünün* aktüel oluşunu deneyimleyebilecektir.⁴

Herhangi bir GVarsa için, belirsiz sayı ve nitelikte "virtüel" kapasitenin olduğunu, bunlardan yine karşılaşmaların çeşitliliği ölçüsünde belirsiz sayıda kapasitenin "aktüel" olacağı söylenebilir. Üstteki örnekten yürürsek, GVarsa-B'nin diyelim bir bitki GVarsa'sı, rüzgâr GVarsa'sı, karınca GVarsa'sı ve benzeri karşılaşmalarında "virtüel" kapasitesinden hangilerinin "aktüel" olacağının GVarsa-İ (insan GVarsa'sı) açısından mutlak bir kesinlikle ve eksiksiz olarak öngörülebilmesi pratikte olanaksızdır. Bu tastamam epistemolojik bir olanaksızlıktır. Ne var ki Güç Ontolojisinin temel ifadesi olarak gerçekliğin bu türden bir GVarsa'lar arası ekoloji olduğuna ilişkin artikülasyonumuz gerçekliğe *eşlik etme* koşulunu tümüyle sağlar görünmektedir. Bilebildiğimiz kadarıyla, GVarsa-B ile –sözgelimi– yukarıda örneklenen karşılaşmalarda bizce (GVarsa-İ açısından) bilinebilir "aktüalizasyonlar" arasında şunlar vardır: GVarsa-B; bu karşılaşmalarda oksitlenme, paslanma, bakteriyel doku oluşturma, zemine tutunma vb türden etkilenmeler aktüalize ederken, onunla karşılaşanlar da –örneğin bitki– oksitlenmeden kaçınmak üzere kök saçaklarının yönünü değiştirme gibi etkilenişlere uğrayacaktır. GVarsa'lar arası bu ve benzeri "etkileme" ve "etkilenme" kapasitelerinin niceliksel ya da niteliksel eksiksiz dökümünü yapmak bizce olanaklı değilken, gerçekliğin bu ekosistem uyarınca devindiğini açık bir kesinlikle ileri sürmek olanaklıdır. Güç Ontolojisi aslen bu kesinliği kavramanın peşindedir.

Ne var ki, GVarsa-İ'nin epistemolojik kavrayışı genişledikçe,

4. De Landa'nın "virtüel kapasite" kavramı üzerine buradaki fikirleri esinlediği bir röportajı için bkz. Peter Gaffney, 2010, s. 325-32.

bu kavrayışa uygun olarak karşılaştığı başka GVarsa'ların hangi kapasitelerinin “aktüel” olacağını kontrol etme olanağı da artmaktadır. En genel anlamda bilim ve teknoloji de bu olanağı artırma çabasının bir ifadesidir. Bir GVarsa-B'yi –ondaki “virtüel” oksitlenme kapasitesi dururken– olası karşılaşmalarında “paslanma” kapasitesini “aktüel” etmeyecek biçimde dönüştürebilir, çelik ya da kromla kaplayabiliriz. Kuşkusuz, bu örnekteki “çelik” ya da “krom”un da kendi başlarına birer GVarsa olduğuna ilişkin Güç Ontolojisinin temel ifadelerini akılda tutarak.⁵

5. İnsan GVarsa'sının bu türden epistemolojik birikimine örnek olması açısından bkz. Mark Miodownik, *Eşyanın Tabiatı: Üstüne Dünya Kurduğumuz Malzemelerin Olağanüstü Öyküleri*, Domingo, İstanbul, 2013.

IX.

Güç Ontolojisi bir fark edıştır: Kanıtı fark edişin kendisidir ve bu kanıt “öznel” olmadığı gibi, “insana özgü” de değildir. Onu çürütmek onu benimsemektir. Gerçeklik ne varlığın ne hiçliğin ne de bu ikisi arasındaki gerilimin gerçekleştiği düzlem; o var olacak kadar güçlü olanın var-kalmaya gücü yettikçe etkileşmesi değil midir? Öyleyse soruları bir de şöyle sormalı: Neye var “deriz?” *Var olduğunu bize duyuracak kadar güç ifade edene.* Peki, “ne” vardır? *Var olacak kadar güçlü olan.* Bizi kibirli bir insan-merkezcilikle suçlayacaklar yanılır; ontolojiyi epistemolojiye indirgeyip de ilkinin unutanlara mı katılacağız?

Hayalet

GVarsa-İ için epistemoloji, Güç Ontolojisinin zorunlu bir gereğidir; var olduğunu bize duyuracak kadar güç ifade edeni fark etme çabasının zorunlu bir ifadesi: GVarsa-İ için karşılaşmalarının tarafı olan başka GVarsa'lardan yararlanma ya da kaçınma çabası. "Var olduğunu bize duyurmak" koşulu, "biz" kavramındaki heterojen çoğulluk nedeniyle muğlak bir ölçüt olmakla eleştirilebilir. Bu haklı bir eleştiridir. Verili bir zamanda, ne tür GVarsa'ların gerçekte var olduğu, *etkileme ve/veya etkiye uğrama gücü gösterme koşulunu sağlamasına karşın* farklı insanlarca farklı hükümlerin konusu olabilir.

Aşağıdaki listeye göz atalım:

1. Evin önünde bir ağaç vardır.
2. Her atomda elektron vardır.
3. Histeri adında bir hastalık vardır.
4. Fransız Devrimi'nin arkasında özgürlük ideali vardır.
5. Evlilik diye bir kurum vardır.
6. Matematiksel nesneler vardır.
7. X kişisine göre evde bir hayalet vardır.

Listede "vardır" hükmünün konusu olan her şey, ilkece, en az bir GVarsa-İ'yi etkileme ve/veya ondan etkilenme kapasitesi bakımından gerçektir; dolayısıyla bu şeylerin her biri en az bir kişi için GVarsa sayılmayı hak eder. Bu epistemolojik çoğulluk verili bir "mekân ve zamanda" neyin gerçekte var olduğu konusunda kolektif hüküm verme açısından sorun gibi görünmekle

birlikte, Güç Ontolojisi açısından ortada bir sorun yoktur: Güç Ontolojisi soruyu, “ne vardır?” olmaktan çok “*ne ölçüde vardır?*”a dönüştürmeyi ister. Bunun en temel sebebi önerilen ontolojinin kategorik hiyerarşiden uzak durma, olabildiğince düz bir ontolojiye dönüşme çabasıdır.

Yerleşik gerçekçi ontolojilerde listemizdeki “şeyler”, yaygın olarak, “insan zihninden bağımsız gerçekliğe sahip şeyler” ve “zihin bağımlı gerçekliğe sahip olanlar”; bunların alt dallanmasında da “doğal türler”, “somut nesneler”, “soyut-ideal nesneler” ve “sosyal nesneler” vb bir gruplaştırma altında incelenir. Güç Ontolojisi bu türden gruplamalarla yaratılan hiyerarşinin en temelde gerçekliğe eşlik etmekte yeterli olmadığını düşünür. Bunun yerine, bu ya da başka bir listede yer tutan ve insan vergisi bir adla çağrılan her bir şeyin bir “GVarsa” olabilirliğinin önünü insan-merkezci bir taksonomiyle kesmez. Bunun yerine, sözgelimi, ağaç ya da ağaç kavramını daha en baştan bir GVarsa olarak düşünür. Öyleyse, listedeki diğer şeyler için de soru “*ne ölçüde vardır?*” sorusuna dönüşür. Bu yaklaşıma göre, listede var olduğu söylenen her şey birer GVarsa’dır; çünkü en azından burada ve bu listede (en azından bir kez) *anılmış*, böylece en az bir başka GVarsa’yı (sözgelimi, tikel bir insan) etkilemiş ya da ondan etkilenmiştir. Ne var ki, dikkatlice bakıldığında listedeki şeylerin birer GVarsa olarak bir ve aynı gerçekliğin eşit ontolojik sakinleri olmakla birlikte, *var-kalma çabaları* bakımından aynı performansı göstermelerinin ne olanaklı ne de zorunlu olduğu anlaşılır: Her bir GVarsa [Güçtendir ancak ve ancak Varsa] etkide bulunduğu ve/veya etkiye uğradığı *ölçüde* ve *sürece* vardır.

“Ağaç” [ister cisimsel ister kavramsal olarak], etkide bulunma ve etkiye uğrama açısından “hayalet”ten daha iyi bir performans göstermekte, tam da bu nedenle onun bir GVarsa olarak statüsü konusundaki uzlaşım bir “hayalet” GVarsa’sına oranla her zaman ve giderek daha fazla olmaktadır. Eğer evin önünde bir ağaç olduğu konusunda pek ender kuşkulaniyor ama evde bir hayalet olduğunu söyleyeni hemen her zaman belli bir kuşkuyla dinliyorsak bu, ilk varlığın GVarsa olarak etkide bulunma ve etkiye uğrama gücünün diğer varlıktan üstün olmasındandır. Bu fark kendisini bir GVarsa türü olarak insanın epistemolojik-bilimsel çabasındaki

farkta da ortaya çıkar: Ağacın varlığı fizik, kimya, ya da botaniğin konusuyken hayalet giderek yalnızca parapsikolojinin ya da benzer sözde-bilim pratiklerinin konusu olarak kalmıştır. Bu farklı araştırma alanlarına ulusların ayırdıkları bütçe farkları da sözü edilen GVarsa'ların gerçekliği dönüştürme güçlerinin bir ifadesi olarak okunabilir.

Listedeki diğer GVarsa'lar için de Güç Ontolojisinin tavrı ortaktır: “Elektron”, “özgürlük” ya da “matematik” birer GVarsa olarak etkide bulunma ve etkiye uğrama gücünü tutarlı olarak artırırken “histeri” gücünü giderek yitirmektedir. Bu ifadelerde “etkide bulunma ve etkiye uğrama gücü” biçimindeki ölçütten alabildiğine nesnel bir ölçüt olarak söz ettiğim fark edilmelidir. Buna karşı şöyle bir itiraz dillendirilebilir: Listedeki ya da başka listelerdeki varlıkların birer GVarsa olarak güçlerinin nesnel saptaması nasıl yapılabilir? Biz bu yargılarımızla öznel bir kestirimi nesnel bir ölçümmüş gibi sunuyor olamaz mıyız?

Güç Ontolojisi, “zaman” ve “uzam” kavramlarını GVarsa'lar arası bir kozmopolitiğin içinde ve aracılığında biçimlenen bir ve aynı gerçekliğin iki farklı ifadesi olarak okur. Buradaki vurgu dikkatli okunmalı: GVarsa'lar arası kozmopolitik, zaman ya da uzamda gerçekleşmez; tersine bu iki kavramın olanaklılık koşulu tam da GVarsa'ların *birlikte ve birbirine karşı* devinimleridir. Azına razı olarak söylenirse: Spinoza'nın “modus”, Deleuze'ün “arzulayan makineler” (*desiring machines*), Buchler'in “doğal kompleks” (*natural complex*) ya da Nietzsche'nin “güç istemi” (*will to power*) diye adlandırdığı “güç-ifade-edegelişten-mamul-güç”ten türeyen bir gerçekliğin desenidir zaman ve uzam. Sonsuz gerilemeye verilecek meşru bir son. Spinoza için bu gerçekliğin sonsuz farklı görünümü olanaklıydı; ama bizim dilimizde söylenirse, GVarsa-İ için bir anlam ifade eden bu görünümlerden yalnızca ikisidir: *res extansa* (yayılmı olan, beden, cisim) ve *res cogitans* (düşünsel olan, zihin, fikir). GVarsa-İ'yi, bu bir ve aynı “güç-ifade-edegelişten-mamul-güç”e bağlayan olanaklı iki yoldur bu; iki yolun sonu da başka GVarsa'ların gideceği yolların sonu da aynıdır; yollar eşanlamli bir çabanın sonsuz çeşitlilikte farklı güzergâhlarını çizerler.

Öyleyse, tartışmamız açısından, üstteki listede örneklenen varlıkların birer GVarsa olarak güçlerinin nesnel saptaması bizim için eşanlamli (ama çift prosedürlü) bir değerlendirme olmalıdır: GVarsa-İ için karşılaşmaların konusu olmuş-olmakta-olacak bir GVarsa'nın ne ölçüde “var” olduğunu anlamak üzere, onu etkile-yişimizle ondan etkilenişlerimizin –makul bir güvenilirlikle– tartılmasını sağlamak. Ne var ki, “yayılımlı” olan tartılabilir ve belki sayılabilir, ölçülebilir, hesaplanabilir de “düşünsel” olan nesnel bir yoldan nasıl tartılacak? Bu ikisinin “bir ve aynı” gerçekliğin iki farklı ifadesi olduğunu kabul etmektedir çare; Spinozacı bu çare birbirimizi ikna etmenin de tek yoludur. Bir fikir olarak ırkçılığın (GVarsa-IRK) 19. yüzyıldaki gücünün 21. yüzyıl başında büyük ölçüde azaldığı konusunda sezgimiz (*res cogitans* alanı) bizi birleştirir. Bununla birlikte, fikirler tarihi çalışmaları olarak bilinen hacimli kayıtlardaki fiziksel-cisimsel izlerden de (mürekkap lekeleri, dijital izler, baskı ya da oyma semboller vb) (*res extansa* alanı) kanıtlar ararız. Bu izler tam da aradığımız yerdeki kayıtlar olarak karşımızda durur. “İrkçılık”, bir kavram, bir insan ürünü, bir ideoloji ya da bir söylem olarak doğa ontolojisinden farklı bir katmanın konusu, diyelim, varlığı insana bağımlı bir sosyal gerçekliğin konusu olarak ele alınadursun, fikirler tarihi ansiklopedilerinde tıpkı cisimsel doğal varlıklar gibi ifade edilir. Sözelimi, Britannica’da konu aşağı yukarı şu tür ifadelerle anılır: “İrkçılık, özellikle 18. yüzyılda Kuzey Amerika... ve Avrupa’nın kalbindedir... 19. yüzyıla kadar tüm dünyada olgunlaşmış ve yaygınlaşmıştır... 20. yüzyılın ortalarında, özellikle sivil haklar hareketlerinin bir sonucu olarak zayıflamış ve giderek pek çok ülkede yasaklanmıştır.” İfadeler, âdeta dinazorlar hakkında gibidir: Türeme, güçlenme ve yayılma, sonra da tükenme. Bir başka deyişle, yerleşik ontolojilerimizin gerçekliğin unsurlarını insan bağımlı *versus* insan bağımsız varlıklar/objeler/entiteler ya da doğal türler *versus* sosyal türler biçiminde ayırmaktaki tüm ısrarına karşın, gerçeklik kendisine muhatap almak bakımından GVarsa’lar arasında herhangi bir ayrıma gitmeye direnmektedir. İrkçılık, bir ve aynı gerçeklik içinde ve onun aracılığıyla *bir GVarsa olarak* etkilerde bulunmuş ve etkilere uğramış, üstelik bu perfor-

mansın GVarsa-İ açısından önemli ölçüde fiziksel kaydını tutmak da olanaklı olmuştur.

Güç Ontolojisine göre “Gerçeklik”, her bir GVarsa’nın performansına ilişkin kaydı kendinde saklar; GVarsa-İ ise bu kayıtlara gücü yettiği ölçüde erişebilir, bu izleri epistemolojik kabulleri ölçüsünde güvenilir bir yoldan kavrayabilir. Kimyanın son yüz yılda içeriği artan periyodik cetveli, botanığın bitki envanterleri ya da biyolojinin canlı sınıflamaları GVarsa-İ’nin başka GVarsa’ların performanslarına ilişkin gerçekliğin tuttuğu bu kayıtları yakalama ve kavrama çabasının doğrudan bir ifadesidir. Ferraris (2014, s. 110-23), insana özgü bir gerçeklik alanı olarak ünlenen sosyal alandaki tüm eylemlerimizin de gerçekte “kayıt” üzerinden bu bir ve tek gerçekliğin içinde olmaktan öteye gidemediğini başarılı bir biçimde gösterir. Yazı, kâğıt üzerinde mürekkep lekeleri olarak ya da dijital bir düzlemde yaratılmış elektron izleri olarak; ses, görüntü, ya da el işçiliğinin sonucu olan tüm zanaatlar da en temelde kayıt bırakan izler biçiminde etkileşime girerler. Ferraris’e göre, klasik deneyci felsefenin dillendirdiği *tabula rasa* bile bu düşünüşle uyumludur: İnsan zihni de gerçeklikle etkileşimlerimizden edinilen izlerin kaydını tutan bir bellek ya da nöronal topoğrafya üzerinden (*connectome*) etkileşime girer.

X.

Kuşkucular gibi gerçekliği kolayca terk etmeyecek, teologlar gibi boyumuzu aşan yerde yeni tanrılar yaratmayacağız.

Küf Mantarı

Önerilen ontolojide GVarsa'lar arası ekosistemin gerçeklikte tastamam bir "kozmpolitik" ilişkiselliğe dönüşeceği açıktır; epistemoloji, anılan kozmpolitik süreç içindeki birleşmeler, dirençler ve ayrışmaların dinamiğini kavrama çabası olarak belirir. İnsan GVarsa'sı için elverişli bir çaba. Ne var ki, çabalar arasında bir çaba. Küf mantarının bizimle paylaştığı bu bir ve aynı kozmpolitik gerçekliğe tahammül ve eşlik ederken kendisini donattığı/donatacağı virtüel güçler arasında bir epistemoloji olmayışı eksiklik, bizim güçlerimiz arasında bulunmasıysa bir üstünlük değildir. Her GVarsa için kozmpolitik devinime eşlik ederken geliştireceği kendi virtüel güçleri olacağı gibi, bunlardan hangilerinin hangi karşılaşmada nasıl ve ne ölçüde aktüel olacağı da aynı gerçekliğin dinamik ilişkiselliği bağlamında belirlenecektir.

İnsan GVarsa'sı için de aynı ölçüde geçerli bir ontolojik koşul. Epistemolojimiz yalnızca ve tümüyle bu koşul ölçüsünde değerlendirilebilir: Gerçekliğe eşlik etmemize olanak verdiği ölçüde "iyi", bunda yetersiz olduğu ölçüde de "kötü" bir epistemoloji. Kant sonrası felsefenin Aydınlanma'yla girdiği polemik kapsamında, gerçekliği giderek daha az yanılıklı tanıma tutkusu da dahil olmak üzere nesnel gerçekliği tümüyle kuşku konusu yapması tastamam kötü bir epistemoloji örneği sayılmalıdır. Şüphesiz, Lyotard ile başlayan ve totaliter hakikatçilik partizanlığına karşı başlatılan eleştirel kampanyanın önemli ve meşru gerekçeleri vardı: İnsan öznenin aşırı abartılmış sözde rasyonelliği ve yekpare bilinci, erillliği, saldırgan ve tektipleştirici, tüm biyosferi kör bir iştahın nesnesi sayan ilerlemeciliği bunlar arasında başı çeker. Ne var

ki, postmodern reaksiyon bu haklı gerekçelerle de olsa işi nesnel gerçekçilik savlarını hepten soruşturmaya değmez bir politik kötü niyet ifadesi saymaya kadar götürünce sözünü ettiğimiz türde bir ontolojiyi aramak da böyle bir ontolojiden esinlenecek epistemolojiyi soruşturmak da gözden düştü. Popülizm, politika ya da gündelik yaşam içinde eskiden beri yerleşik döşeginde ikamet etmekle yetinmez oldu, felsefe ya da bilimin tüm pratiklerine de neredeyse eşit ölçüde musallat olmaya başladı. Felsefe öğretmekle geçirdiğim son yirmi yılda öğrencilerim arasında giderek yaygınlaşan bir eğilimi her zaman şaşırarak izledim. Olabildiğince nesnel bir yanıt geliştirmelerini umarak açtığım ve çoğu zaman “nedir?” sorusuyla başlayan kavramsal herhangi bir tartışmada öğrencilerimin ağırlıklı olarak düşünmeye hep şöyle sorarak başladığını fark ettim: “Neye göre hocam, kime göre hocam?” Bir gün “Dünya’nın kütle çekim gücü Ay’inkinden fazladır” dediğimde de aynı tepki gecikmeden geldi: “Kime göre hocam?” Nesnel bir gerçeklik fikrine kütle çekim gücü konusunda bile bu ölçüde kapalı bir sınıfta, sözelimi, değerler konusunda çok sınırlı da olsa belli bir uzlaşımın gerçekleşmesini beklemenin ne kadar yersiz olduğunu hızla fark ettim. Bu izlenim endişemi daha da artırdı: Öğrencilerim birkaç yıl sonra ilk ya da ortaöğretim okullarında öğretmen olacaklardı. Buradaki sorunu biraz daha titizce düşünmelerine katkıda bulunmak üzere hep şu örneği verdim: Bazı kırsal bölgelerde ishali bebeğe su verilmez, bebeğin suyunu meleklerin vereceğine inanılır. Elimizdeki en güvenilir nesnel verilere göreyse, tam tersine, ishali bir bebeğe derhal ve bolca su vermek gerekir. Sizce, yarın öğretmenlik yaptığınız sınıflarda “ishali bebeklere su verilir mi?” sorusuyla karşılaştığınızda elinizde “kime göre hocam?” tepkisinden biraz daha işe yarar bir yanıtınızın olması gerekmez mi?

Ontoloji soruşturmasının giderek gözden düşmesine bağlı olarak gelişen epistemolojik görecelik son yüz yılda öylesine sakıncalı bir aşamaya gelmiştir ki, bugün neredeyse insanların yargılarından hiç değilse bir ölçüde bağımsız bir nesnel gerçeklik olduğu fikri felsefede hepten eski moda sayılmaya başlamış, bu fikre tanım gereği bağlı bilimciler de farklı söylem gruplarının yönlendirmelerinden habersiz yaşayan pasif menfaat maşaları gibi

algılanır olmuştur. Kuşkusuz, nesnel gerçekliğin soruşturulmasına etki eden türlü faktörler vardır ve bilim de bu faktörlerle içli dışlıdır; ama bütün bunlar “nesnel gerçeklik” fikrinin kendisini çürütmez, tersine, onu soruşturmanın nasıl da güç bir parkurda yürümeye benzediğini sezdirir. Felsefede son yirmi yılda yeniden başlayan ontoloji ilgisinin bir tür gerçekçilik peşine düşmesi bu gerekçelerle sevindiricidir. Bu gelişmeden, Aydınlanma’nın kimi marazlarından haberdar ve öğrenmiş bir olgunluk umabilir miyiz?

XI.

Güç Ontolojisi içkincidir; olmakta olanı *olanla* anlar. Bu bir tek içkinlik düzleminden ötesi yoktur. Öte, yok hükmünde burasıdır; yok hükmünde olup da “yok” denemez olandır. Öte, bir güç ifadesi olarak kendisini bizi etkileyecek ölçüde var edebilir olan burasıdır; edinceye kadar yok hükmünde olup da ettiği an varlığa gelecek olandır; edinceye kadar yok hükmünde olup da edebildiği ölçüde varlık kazanacak olandır.

Köstebek

Spinoza'nın metafiziğe belki de en büyük katkısı onu "öte" kavramından kalıcı olarak kurtarmasıdır. Engels'in çok sonra söyleyeceği gibi, bu dünya bu dünyayla açıklanabilir ve açıklanmalıdır. Spinoza'nın yaptığı da budur. Töz, niteleyenler ve tarzların birbiriyle ilişkisi ne zamansal (öncelik-sonralık), ne nedensel (neden-etki) ne de mekânsal (kap-içerik) bir düşünce şemasına öykünür. *Etika*'nın yerleşik düşünceye meydan okuduğu yer de tam burasıdır: Töz (*Substance*), tözün niteleyenleri (*attributes*) ve ifadeleri (*modes*) eşzamanlı, etkisi nedenle eştüreyişli ve eşuzamıdır. Bu "eşdevinim", Spinoza'nın tözden ne anladığını âdeta tüm yanlış anlamalara karşı korumak amacındadır: Töz, ne önce kendi var olan ve sonra da var eden, ne çoğalışın çokluktan farklı bir nedeni, ne de çokluğu içinde saklayan ama kendi çokluktan farklı bir kaptır.

Etika'da ifade edilen töz açıkça dinamizmi vurgularken, onu statik bir "ilk neden" örneği saymak düpedüz bir yanlış kavrayıştır. Spinozacı tözün bu yaygın yanlış kavranışı, filozofun metafizikten kalıcı olarak kovmak istediği öte fikrinin inatçı bir biçimde tekrar tekrar geri gelmesinin de sebebidir. Üstelik, Whitehead gibi, en temelde Spinoza'yı gerçekliğin organik ve kıpır kıpır doğasını doğru kavradığı için alkışlayan bir süreç düşünürü bile Spinozacı "töz" ile "güç" kavramlarının eşanlamlılığına hak ettiği vurguyu yapmakta yetersiz kalmıştır. Whitehead *Process and Reality*'de, Spinozacı töz (*Substance*) ile onun değışkeleri (*modifications*) arasındaki ilişkiyi klasik bir "özne-yüklem" ilişkisi olarak okumakta ısrar eder (Bkz. Whitehead, 1978). Francesca Di Poppa, Whitehead'in bu okuma-

sını düzeltir: “Spinoza’nın, “öz”ün güç ve etkinlik olarak tanımı ve genel metafizik şeması, “töz” ve “modus”ların özellik-taşıyıcı bir altyapı ve özellikler biçiminde değil de tastamam bir “süreç” olarak anlaşılması gerektiğini açık eder (Poppa, 2010, s. 277). Güç Ontolojisi açısından bu türden Spinozacı bir dinamik töz kavrayışı merkezi bir öneme sahiptir. Bu sayede, “bireyleşim metafiziği” kapsamında gerçekliğin –bir arada kurucu/dönüştürücü– unsurları olarak GVarsa’ların birbirlerinden hangi anlamda farklılaştığını anlamak da olanaklı olur. Bireyleşim metafiziği açısından soru şöyle sorulmalıdır: Bir GVarsa’ nerede biter ve başkası nerede başlar? Ya da bir GVarsa’yı özgül olarak “o” GVarsa kılan nedir?

Güç Ontolojisine göre, bir GVarsa’nın “neliği”, ne salt maddi-uzamsal (*res extansa*) ne de salt düşünsel (*res cogitans*) niteleyenlere göre belirlenir. Bir GVarsa, “neliği”ni, etkileştiği diğer GVarsa’ların perspektifinden ve bu perspektife göre, belli bir etkinin olası nedeni *sayılarak* kazanır. Bu yaklaşım, aslında, cisimsel herhangi bir GVarsa’nın neliğini anlamakta halihazırda sezgisel olarak işe koştığımız yegâne yoldur: Bir ağacın (GVarsa-A) özgül neliğine ilişkin sınırlar bize göre duyu verilerimizin gösterdikleriyle, (özellikle de görme ve dokunma) çizilir; bir ağacın neliğine ilişkin sınırlar işte şurada başlar ve işte şurada biter, sonrası artık o ağaç olmayanın başladığı yerdir. Bu yargımızın kaynağında, gerçekte, sözü edilen ağacın, bizi etkileme ve bizden etkilenmeye konu olan *aktüel* varlığı vardır. Ağacın görece sert ve kararlı gövdesi dokunma duyumuzda, ışık ışınlarını yansıtmak yoluyla yarattığı görünüş etkisi de görme duyumuzda tutarlı bir “özgüllük” (*specificity*) olanağı olarak belirir. Aynı nedenlerle, bir ağacın olduğuna ilişkin yargımız uyarınca eylemlerimizin, orada bir ağaç yokmuş gibi değil, tam da bir ağaç varlığına göre belirlendiğini biliriz; sözgelimi, yürüyüşümüzün vektörel yönü ağaca göre (ona çarpmayacak biçimde) değişir, attığımız taşla ağacı vurabilir ya da ıskalayabiliriz. Nihayetinde, bir GVarsa-A, diyelim bir GVarsa-İ için ürettiği ve uğradığı etkilerin olası nedeni sayılan bir *özgüllük odağına* (*focus of specificity*) dönüşecektir. Ne var ki, buradan yola çıkarak GVarsa-İ perspektifinden kavranan bu sınırların GVarsa-A’nın mutlak sınırları olduğunu ileri süremeyiz. Nitekim, bir tırtıl, bir kavun sineği ya da köstebek GVarsa’sı (ya da

henüz hiç karşılaşmadığımız olası bir başka GVarsa-X) açısından aynı ağacın nerede başlayıp nerede bittiğine ilişkin bizimkinden farklı bir etkileşim deneyimi olabilecektir. Bunun en temel nedeni, bir G-Varsa-A'nın bizimle karşılaşmalarında açığa çıkan aktüel güçlerinden farklı başkaca virtüel etkileme ve etkilenme güçlerinin farklı karşılaşmalarda açığa çıkabilir (aktüel olabilir) oluşudur. Öyleyse, Güç Ontolojisinin genel kabulleri uyarınca bizim epistemolojimizin perspektival kalışını kabul etmek zorunda olduğumuz ölçüde, ağacın olası karşılaşmalarının her birinin bir tür güç ifade etmeklikten ibaret olacağı kabulüne de mecbur olduğumuzu bilmeliyiz.

XII.

Güç Ontolojisi gerçekçidir; gerçeklik insan zihninin içeriğinden bağımsız olabilen ama insandan da ifade ettiği güç ölçüsünde –güç ifade eden başka her şey gibi ve onun kadar– etkilenerек dönüşendir.

Kozmos*

Kant sonrası felsefe, önünde temel bir sorun buldu: Ontoloji ile epistemoloji ya Kant'ın öngördüğü gibi iç içe geçecek ve ilki ikincisine mahkûm olacaktı, ya da felsefe her iki kalkışmadan da etik bir tevazu tavrıyla geri çekilecekti. Her iki yolu deneyenler de oldu. İki yolun sonunda felsefenin bulunduğu yer bir çeşit “muallak olanla yetinme”ye dönüştü. 20. yüzyılın ikinci yarısında bu yetinmenin adına “postmodernizm” denildi.

Kant sonrası felsefede ilk yolu deneyenler sahiden de Kant'ın bizi bıraktığı yerden fazla uzaklaşmadı: Transendental olanağın kozmostaki yegâne sahibi insan-özne, başka tüm varlıklardan farklı olarak, yalnızca yönelmiyor, düşünmüyor ya da kavramıyor; ama yönelişini, düşünüşünü ya da kavrayışını olanaklı kılan koşulları da fark edebiliyordu. Kant'ın meşhur *a priori* form ve kategorileri, insanın bir şeyi ancak zamansallık, mekânsallık ya da nedensellik dolayımıyla anlayabileceğini söylediğinde ontoloji hızla epistemolojinin içinde eritilmiş oldu. Kendi içinde şey'i bilemeyeceğini bilmek, şeylerin çeşitlendirdiği kozmosta ancak insani *a priori* dolayımlardan ibaret bir alanda felsefe yapılabileceğini de kabul etmek anlamına geldi.

İkinci yolu deneyenlerse Kant'ın bizi bıraktığı yerde, ne gerçekliğin nesnel olarak var olduğunu ne de –varsa bile– bu tür bir gerçekliğin bilinebilir olduğunu düşündü. Nesnel gerçekliği keşfetmeye yönelik ontolojik araştırmalar ve hipotezler, böylece

* Bu bölüm, Mavi Atlas dergisinin 2017 (5-2) sayısında yayımlanan makalemin gözden geçirilmiş biçimidir. Bkz. Ç. Balanuye, “Yeni Gerçekçiliğin Kant Gerilimi”, *Mavi Atlas*, Cilt 5, 2017, s. 289-301.

peşine düşülmesi gereksiz boş bir çaba gibi görünmenin yanı sıra, savaşların, çevre felaketlerinin, hayal kırıklığı olmuş dev kurtuluş ümitlerinin, insanın insana eziyetinin de sorumlusu sayıldı.¹

Bu geri planın bir ürünü olan postmodernizm (yanı sıra, yeni pragmatizm, sosyal oluşturma, epistemolojik görecelik vb) özellikle dilsel dönüş denen dönemle birlikte, gerçekliğin hepten kurulan, üstelik dil-içinde ve dil-aracılığıyla kurulan, epistemolojik açıdan da tarihe, kültüre ve dile bağlı olarak her seferinde yeniden kurulacak bir şey olmaktan öteye geçemeyecek bir muğlaklık olduğunu söyledi. Nesnel gerçeklik hakkında düşünmek, onu aramak, bulmaya çabalamak ya da onu azar azar daha az yanılgılı kavramaya çalışmak gibi tutumlar felsefede hepten gözden düştü, bilimde de totaliter bir aydınlanmacılık heveslisi olmakla bir sayıldı (Kuhn, Rorty, 2. Wittgenstein, Derrida, Levinas bu koronun temel sesleri arasında sayılabilir).

Böylece, felsefe, -klişe bir ifadeye başvurursak- içindeki çocuğu öldürdü; içindeki doğa filozofunu öldürdü; ontolojiyi terk etti; olumsuzlamadan ibaret bir epistemolojiyi aldı ve tüm dikkatini büyük harfli bir bilim ve aydınlanma değillemesine odakladı... Kuşkusuz, Spinozacı bir perspektiften bakılırsa, her şey olması gerektiği gibi olur ve öyle de olmuştur. Felsefenin bu kendi evriminden öğreneceğimiz dersler de yok değildir. Ne var ki, gerçekliği bilme tutkusunun totaliter bir kibre dönüşmesine izin vermeme etiği, ontolojiyi hepten terk etme gibi bir sonuca varınca, “etik” bu kez felsefeye karşı bir şiddete dönüştü. Son derece etik görünümlü bir şiddet! Belki de son elli yıldır felsefenin mağdur ve mazlum tek “öteki”si var, o da ontoloji.

Bugünlerde kendilerini “Yeni-Realizm”, “Yeni-Materyalizm”, “Eleştirel Realizm” ya da “Spekülatif Realizm” gibi adlar altında toplayan bir düzine kadar filozof üstte yazılanları genel olarak paylaşıyor (Maurizio Ferraris, Manuel de Landa, Roy Bhaskar, Jean Bennett, Graham Harman, Levi Bryant vb). Bu düşüncüler,

1. Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası* adını verdiği çalışmasında, Rönesans’tan itibaren başlayan bir hümanist kusursuzlaşma idealinin Aydınlanma’yla birlikte nasıl bir akıl, ilerleme ve gelişme saplantısına dönüştüğünü, bu tablonun da hızla nasıl “erkek-insan”ın kurtuluş anlatısına el verdiğini ve hepsinin sonunda ortaya çıkan tarihsel bir hümanizm düşüşünün nasıl bir hayal kırıklığı yarattığını ayrıntılarıyla örnekler. Bkz. R. Braidotti, 2013, s. 23-62.

gerçekliği terk etmeye niyetleri olmadığını söylüyorlar. Dahası, gerçekliği arama çabasının terk edilebilir olmadığını, gerçekliğin kimi unsurlarının (*social objects*) dil içinde ve dil dolayımıyla kurulmakla birlikte, tüm gerçekliğin dilsel bir temsilden ibaret sayılamayacağını, felsefenin de hakikat arayışından uzak durması gereken bir dil oyununa dönüşmemesi gerektiğini ileri sürüyorlar.

Bu düşünürlerin her birinin şu ya da bu ölçüde birbirinden farklı ontoloji denemesi var; çünkü, üstte anlatılanlardan çıkarılacağı üzere, hiçbirisi ontolojiyi epistemolojiye indirgemekten yana değil. Gerçeklik yanılmaz, bizim bilme çabamızsa yanılabilirlikle doludur... Öyleyse, bilme çabamızın yanılabilirliğini akıldan çıkarmadan, bilme çabasının daha az yanılırlı arayışlarını sürdürmek gereklidir.

Kantçı epistemolojiye karşı farklı terimlerle sürdürülen Yeni-Gerçekçi itirazın ortak kullanımındaki kavram ilk kez Fransız düşünür Quentin Meillasoux'un çokça tartışılan *After Finitude* adlı kitabından doğmuştur (Meillasoux, 2008). Meillasoux, bu kitapta, "korelasyonizm" (*correlationism*) diye adlandırdığı bir epistemolojik tutumu Kant ve Kant sonrası felsefenin epistemolojik yaklaşımını eleştirmek için analiz eder.² Meillasoux'a göre korelasyonizm insanın ancak düşünce ile varlık arasındaki korelasyona erişiminin olabileceği, ama bu iki kavramın herhangi birine birbirinden bağımsız erişemeyeceği kabulüdür. Düşünce ve varlık arasındaki korelasyon, böylece, hem düşünce hem de varlığın *kendisini* insanca bir soruşturmanın dışında bırakarak, insana yalnızca *korelatif bir dolayım* olanağı tanımaktadır. Aynı biçimde, Meillasoux'a göre, korelasyonizm fikri, varlığın (ya da Varlık'ın) zorunlu olarak sözü edilen korelatif dolayımına bağlı kılınması, ondan ibaret sayılması ya da ona indirgenmesi anlamlarına da gelmektedir.

Meillasoux'un korelasyonizm kavramıyla saptadığı tutumun Kant epistemolojisinin zorunlu bir implikasyonu olduğu konusunda Yeni-Gerçekçiliğin tüm taraflarında ortak bir kabul vardır.

2. Meillasoux'un sözü edilen kitabındaki analizlerin sonunda onu götürdüğü bir tür nihilizmin ayrıntılı eleştirisi Peter Halward tarafından yapılmıştır (Bkz. P. Halward, 2011, *The Speculative Turn*). Biz bu çalışmada Meillasoux'un yalnızca "korelasyonizm" kavramı ve bu kavramın dayandığı argümana odaklanmayı seçtik.

Meşhur dogmatik uykusundan uyandırılışının ardından Kant haklı olarak kendinden önceki yüzyılda tüm belirtileri hem rasyonalist okulda hem de deneyci okulda ortaya çıkan kuşkuculuğa düşmekten kaçınmış, bir bakıma hem Kartezyen hem de Berkeleyci aşırılığın sağduyuya ters kuşkusundan uzak “temkinli bir gerçekçilik” peşine düşmüştü. Öte yandan, bu temkinli gerçekçilik Kant’ı “numenal” dünyayı “fenomenal” dünyadan ayırmaya götürmekle kalmamış, insanın ilkinе ilişkin bilgisinin olanaklı olmayacağını, dolayısıyla bilginin ancak ikincisiyle sınırlı kalacağını kabul etmeye de götürmüştür.³ Kant, deneyimlenen dünyanın ve bu dünyadaki nesnelerin gerçekliğini kabul eder görünmekle birlikte, bu nesnelere ilişkin *bilginin* nesnel gerçekliği (öznelere ortak dilini aşan bir nesnel gerçeklik) konusundaki soruşturmanın zorunlu sonuçsuzluğunu göstererek bir anlamda nesnel gerçekliğin ve bu gerçekliğin nesnelerinin insani bir korelasyona hapsedilmesine yol açmıştır.⁴

Kantçı felsefe bu olguyu kabul etmekle birlikte bunun “kaçınılmaz” olduğunu ve Kant’ın bir anlamda malumu ilan ettiğini düşünür. Öte yandan, Yeni-Gerçekçi düşünürlere göre Kantçı “numenal” ile “fenomenal” ayrımı geçerli olsa bile, bu ayırmadan bilgiye çizilen Kantçı sınırlamanın (insan bağımlı bir sınırlama) çıkarılması geçerli değildir.

Meillasoux’a göre kendisinin “soyatasal” (*ancestral*) dediği türden önermeler karşısında takınmamız gereken tutum Kantçı bu bilinemezlik savını büyük ölçüde zayıflatmaktadır. Soyatasal önermeler, düşünüre göre evren hakkında dünyadaki biyolojik yaşamdan bile önce, dolayısıyla bilinçten çok önce bir gerçekliğin –bir anlamda– zorunlu kabulünü gerektiren verilere dayanmaktadır. Meillasoux bunu şu soruyla gündeme getirir: “Korelasyonizm soyatasal önermeleri yorumlama açısından nasıl bir yükümlülüğü

3. Shaviro Kant’ın bu yönelişini şöyle ifade eder: “... Kant, bir yandan dogmatizm ve kuşkuculuğun tehlikelerini kontrol altına alırken, diğer yandan da rasyonalizm ve empirizmin taleplerini birleştirecek bir yapı geliştirmişti. Ve korelasyonizm Kant’ın bu yapıyı olanaklı kılmak amacıyla kendi rızasıyla ödediği bir bedeldi” (Shaviro, 2014, s. 69).

4. Kant’ın, fenomenal alandaki koşullu bilgimizin yegâne olanağı olarak “şeyler”in gerçekliğine ilişkin kabulüyle ilgili olarak bkz. I. Kant, *Critique of Pure Reason*, 1929, s. 27.

vardır?” Bu tür önermelerden bir tanesi şudur: “Evren, 13,5 milyar yıl önce oluşmuştur.” Sorunun Kantçı epistemolojiye yönelik meydan okuması ilk görüldüğünden daha ciddidir. Kantçı bir korelasyonist bu önermenin doğruluk değerini nasıl belirleyebilir? Evrenin 13,5 milyar yıl önce oluştuğu önermesinin doğruluk değeri insana göre mi, yoksa nesnel gerçekliğe göre mi belirlenecektir? Meillasoux, bir korelasyonist için bu önermenin doğruluk değerinin ancak “insana göre” bir koşulla belirlenebilir olduğunu; ne var ki, öyle bir durumda önermenin nesnel gerçeklik hakkındaki bilgi vericiliğinin ortadan kalkmış olacağını söyler. *Kendi-içinde-şey* olarak evren 13,5 milyar yaşında mıdır, yoksa insanın *a priori* bir dolayım la evrene biçtiği bir yaş mıdır bu?

Meillasoux’un bir anlamda korelasyonist bir özneler-arasıcılık döngüsünden bağımsız, orada ve insan zihninden ontolojik anlamda bağımsız bir nesnel gerçekliğin olduğuna ilişkin dikkate alınması gereken önermelerden diğer bir grup da kendisinin “fosil maddeler” dediği türden önermelerdir. Meillasoux bu türden önermeler için şunları ileri sürer:

Arkhe-fosil ya da fosil madde diye adlandıracağım materyallerin, fosil teriminden âşına olduğumuz üzere, yalnızca geçmiş bir yaşamın izleri olduğunu değil, aynı zamanda soyatasal bir gerçeklik ya da olayın varlığını ifade eden materyaller olduğunu ileri süreceğim. Bir arkhe-fosil bu anlamda soyatasal bir fenomenin ölçümüne ilişkin deneylere olanak veren maddi bir dayanak anlamına gelir –örneğin, radyoaktif bozunum değerini bildiğimiz bir izotop, ya da bir yıldızın oluşum tarihine ilişkin bize bilgi veren ışık emilimi gibi (Meillasoux, 2008, s. 10).

Meillasoux, soyatasal önermeler ya da fosil-madde olgularına ilişkin önermelerin Kartezyen bir bilim anlayışında sorun çıkar-mazken Kantçı bir korelasyonistin bilim anlayışı için ciddi bir sorun anlamına geldiğini ileri sürer. Mesele açıktır: Bu türden önermelerin ancak mecazi bir anlamı olduğu ileri sürülmeyecekse, korelasyonist için bilimi insan-merkezli ve öznelerarası bir faaliyet saymaktan kurtaracak başka ne yol vardır? Şu örnek ilginçtir:

Şu soyatasal önermeyi düşünelim: “İnsanlar ortaya çıkmazdan X yıl kadar önce Y olayı gerçekleşmiştir.” Korelasyonist bir filozof herhangi bir biçimde önermenin içeriğiyle uğraşmayacaktır:

Onun işi gerçekte ne Y olayının gerçekleşip gerçekleşmediği ne de bu olayın tarihiyle ilgili bir itirazdır. Hayır, –o yalnızca şunu ekleyecektir– ifadenin sonuna, belki yalnızca kendine hitaben, ama önermeye kesin bir ek olarak, basit bir düzeltme olarak, her zaman aynı düzeltme olacak biçimde: “İnsanlar ortaya çıkmazdan X yıl kadar önce Y olayı gerçekleşmiştir” –*insana göre* (hatta, bilim insanına göre) (Meillasoux, 2008, s. 15).

Kant epistemolojisinde Meillasoux’un dillendirdiği bu tutum, spekülâtif gerçekçilik olarak nitelendirilen perspektife göre objeler (şeyler) dünyasının inkâr edilmesine kadar varan bir ilgisizliği peşinden getirmiş, insan-merkezli bir gerçeklik kavrayışını –kendi kendine çizdiği sınırlar içinde– ya objelerin nesnel dünyasından koparmış ya da bu dünyayı insancı bir korelasyonizme indirgemiş, âdeta objelerin nesnel var olma tarzlarını asimile etmiştir. Graham Harman tarafından geliştirilen ve yine spekülâtif realizm perspektifi içinde kendine özgü bir *Obje-Merkezli Ontoloji* (OMO) [İngilizce: Object Oriented Ontology (OOO)] arayışını ifade eden program da Kant’ın Meillasouxcu eleştirilerinden haberdar ve bunları aşan bir gerçekçilik örneği olarak belirmiştir. Harman, Peter Gratton’a göre, özellikle *Tool Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* (2002) ile *Quadruple Object* (2011) arasında yaklaşık on yılda biçimlendirdiği programda, bir taraftan Husserlci “objeler ile nitelikler” ayrımından yararlanarak ikincisinin ilki tarafından tüketilemeyeceğini gösterme yoluna gitmiş, diğer taraftan da Heideggerci ontolojiden yararlanarak gerçekliğin şeyler düzeyinde her zaman bir tür bilincin erişimine kendini açma ve geri çekme süreci olacağı saptamasını geliştirmeyi amaçlamıştır (Gratton, 2014, s. 87). Bu iki kaynaktan, önce besleniş, sonra da onları aşma çabası, yazarın *Quadruple Object* adlı kitabındaki şu ifadede netlik kazanır:

Bizim bir zemini “ayakta durmaya yarayan gereç” olarak kullanışımız, köpeklerin ya da sivrisineklerin ayırt edebileceği niteliklerin bolluğuna yönelik herhangi bir teması olanaklı kalmaz. Kısacası hem teori hem de pratik, şeyleri kendini-açmaya-hazır bulunuşluğa (*presence-at-hand*) indirmekten ötürü eşit oranda suçludur (A.g.e., s. 38).

Harman'ın geliştirmek istediği Obje-Merkezli Ontoloji, Kant epistemolojisinin fenomenal/numenal ayrımını kabul eder görünmekle birlikte, Meillasoux'un itirazlarını dikkate alacak biçimde, fenomenal alanın insan-bilinci-merkezli bir korelasyonizme terk edilmesinin önüne geçmek ister. Bir başka deyişle, Harman için de, Kant'tan tümüyle farklı gerekçelerle de olsa, şeylerin-kendi içlerinde oluşlarından mamûl bir gerçeklik vardır ve bu gerçeklik her zaman insan bilincinin kuşatabileceğinden fazla ve çeşitli etkileşimler dünyası olarak tezahür edecektir. Ne var ki, fenomenal alan Kant'ın yaptığı gibi insan-bilinci-merkezli bir korelasyonizme terk edilmeyecek, bu alan objelerin insanlarla olduğu kadar insandışı, hatta canlı-dışı tüm objelerle karşılaşmalarının ortak alanı olarak araştırma konusu edilecektir. Harman, *The Speculative Turn*'de objeden ne anladığını yazarken bu arayışın izleri belli olur: "Objeler' derken, bizden ve diğer şeylerden (birbirlerinden de) özerk belli niteliklere sahip bütünleşik entiteleri anlıyorum" (Harman, 2011, s. 22). Bu hamleyle Harman, Meillasoux'un dikkat çektiği türden soyatasal önermelerin işaret ediyor olabileceği türden bir nesnel gerçeklik konusundaki kuşkulu tutumu ortadan kaldırmayı, aynı zamanda da objeleri insan-bilinci-merkezli bir korelasyonizmden kurtarmayı hedefler.

Harman'ın özellikle son dönem düşüncesinde objelere yukarıda sözü edilen türde bir özerklik kazandırmak üzere "duyumsal" olanla "gerçek" olan arasında bir ayrımına gittiği görülür. Bir indirgemeyi göze alarak söylenirse, duyumsal obje insan zihninin bir objeyle etkileşme sırasında/sürecinde yarattığı (yaratabileceği) temsilin tamamı anlamına gelir. Kuşkusuz, Harman burada iki tür obje vardır demez; onun vurgusu gerçek bir objeyle insan zihninin karşılaşmasında zorunlu olarak bir duyumsal obje temsiline olacağı göstermeye yöneliktir. Burada ona göre kaçınılması gereken objenin duyumsal olandan ibaret bir temsile hapsedilmesidir; çünkü duyumsal olan gerçek objenin bu "spesifik" karşılaşmada (ve bütün başka tekil spesifik karşılaşmalarında) ilişkiye açtığı niteliklerle olanaklı olur, ama gerçek objenin bütün karşılaşmalarda (insan zihni ya da diğer objelerle) geriye çekip sakladığı nitelikler hep olacak, bu anlamda gerçek obje karşılaşmalarda asla tüketilmeyecektir (Bkz. Harman, 2011).

Harman bu vurgusuyla, Heidegger'den aldığı yardımla yeni bir düşünceyi ayağa kaldırmak, ama hemen ardından Heideggerci desteği terk ederek gerçek objenin bütün tekil-spesifik karşılaşma deneyimlerinde hep kendinde eksilmeden kalacak bir nitelik rezervini güvence altına almak ister. Harman'a göre "gerçek obje" Kantçı anlamda bir numenal alanın yerleşik sakini değil, tümüyle fenomenal alanda ama numenal konfordan da sonsuzca yararlanma olanağına sahip bir gerçekliktir.

Harman'ın *Quadruple Object* adlı çalışması, yukarıda açıklananlar ışığında değerlendirildiğinde, objeye bütün insani ve insani olmayan koşullardan bağımsız bir mutlak özerklik tanıma yolunda Batı metafiziğiyle hesaplaşma olarak okunabilir. Düşünüre göre, Batı felsefesinin "obje" açısından genel bir değerlendirmesinin açıkça gösterdiği şey objeye yönelik iki yanlış perspektifte ısrardır. Bu ısrardan biri objeyi "değersizleştirme" (*undermining*, Türkçede "altını oyma" biçiminde de yazılır) ise diğeri de objeyi "aşırı yüceltme"dir (*overmining*, Türkçede "üstünü oyma" biçiminde de yazılır). Harman'a göre ilk türden ısrarın mimarları arasında çağdaş felsefede Manuel de Landa gibi yeni materyalistlerden antik felsefenin atomcularına kadar uzanan köklü bir materyalist doğalcı yanılığ vardır. Bu yanılığ Harman'a göre kendisini objeyi sürekli olarak onu oluşturan temel yapıtaşları ile birlikte düşünüp, en alttaki, en somut, en bölünemez ya da en temel olanı obje karşısında daha gerçekçi bir statüye yükseltmek ister. Bu perspektifin gözünde, sözgelimi, bir ağaç –bir ağaç olarak mevcut durumundan ziyade– kendisini oluşturan karbon moleküllerine, o molekülleri kuran atomlara ya da daha alt parçacıklara indirgenmek suretiyle âdeta gerçekliğini kazanır.

Öte yandan, objeyi aşırı yüceltme biçiminde ortaya çıkan diğer ısrarlı eğilimde obje yine olduğu gibi olarak değil, bu kez de kendisine kurucu yapıtaşlarından biri rolü verilmek suretiyle insan zihninin eseri sayılabilecek makro-sosyal gerçekliğin oluşumunda abartılmış bir ilişkisellik örüntüsü altında ele alınır. Harman'a göre objeyi bu türden bir makro ilişkiselliğin unsuruna dönüştürerek onu bu kez de aşırı etkinleşmeye mahkûm eden ısrarın sorumluları arasında Whiteheadci düşünce ve izleyenleri vardır.⁵ Harman bu iki ayrı yanlış tutum için şunları yazar:

5. Harman'a göre Bruno Latour da bu tutumun temsilcileri arasındadır.

Bireysel objelerin metafiziğin kendi başına merkezi bir konusu olmasına direnenler için başka bir seçenek yoktur: Objeye ya aşağıdan değersizleştirilecek ya da yukarıdan aşırı değerli kılınacaktır. Objeye ya derinlerde yatan bazı ilksel elementlere indirgenecek, ya da yanlışlı bir biçimde doğrudan verilenle yer değiştirilerek gizemli bir takviye olarak resmedilecektir (Harman, 2011, s. 13).

Peter Heft, kitabında Graham Harman'ı anlatacağı bölümü başlarken düşünürün Kant'la ilişkisini özetleyen şu paragrafa yer verir:

Eğer Kant... felsefenin jokeriyse, Graham Harman da felsefenin Batman'idir. Kant dünyayı insan düşüncesiyle ilişkisine indirgemeyi isterken, Harman insan düşüncesinden tümüyle bağımsız obje-obje etkileşiminin kurduğu bir dünya imgelemek ister, Kant transendental idealizmi kucaklamak isterken Harman realizmi metafizik açıdan güvenilir bir pozisyona dönüştürmek ister ve Kant numenalin bilinemez olduğunu söylerken Harman numenali Gerçek kılmak ister (Heft, 2016, s. 24).

Buraya kadar anlatılanlar ışığında, Harmancı gerçekçiliğin temkinli bir eleştirisini yapmak için belli koşulların oluştuğunu ileri sürebiliriz. Bu eleştiri temkinli olmalıdır, çünkü bir yandan Harman'ın (Meillasoux ile uyumlu olarak) dikkat çektiği Kantçı epistemolojinin olumsuz sonuçlarına ilişkin dikkat çektiği noktalar haklı bulunabilir türdendir, ama öte yandan Kantçı epistemolojini olumsuz sonuçlarını eleştirmenin "sonuçlara öykünmek" (*appeal to consequences*) türünden bir biçimsel olmayan mantık hatasına düşmesinin kabul edilemeyeceğini de fark etmek gerekecektir. Kantçı epistemolojinin tüm gerçekliği insan-merkezli bir transendental idealizmin kavramlarına hapsettiğini tespit etmek ayrı, bu epistemolojinin yanlış olduğunu göstermek ise apayrı birer temelledirme gücü olarak durmaktadır. Harman'ın fenomenal dünyaya ilişkin spekülasyon betimlemelerinin bilimsel önermelerin nesnel gerçekliğini geri kazanmak için önemli bir çaba olduğunu kabul etmekle, bu geri kazanımın nasıl olanaklı olacağına ilişkin temellendirmenin henüz yapılamadığını söylemek eşit ölçüde geçerli iki farklı yargıda bulunmak anlamına gelir; çünkü ikincisi Kantçı transendental kategorilerin yetkin bir eleştirisini gerektirir,

ki bunun henüz gerçekleşmediği açıktır. Harman'ın imgelediği türden bir fenomenal dünyada objelerin objelerle ilişkisini düşünürken Kant'ın transendental kavramlarından muaf bir dilin geliştirilmesi olanaklı mıdır? Eğer bu olanaklı değilse, obje-merkezli bir ontolojinin epistemoloji içinde eritilmesine karşı gerçekçi itirazın temellendirilmesi nasıl yapılabilir?

Spekülatif gerçekçiliği Whiteheadci bir süreç ontolojisi üzerinden izleyen Shaviro'ya göre projenin başarısı büyük ölçüde yukarıda sözü edilen türde yetkin bir Kant eleştirisinin yapılabilmesine bağlıdır. Shaviro henüz elde olanın "negatif bir tez" olduğunu, gerçekçi bir metafiğin aynı zamanda Kant'tan bağımsızlaşmayı başarabilmiş "pozitif bir tez"e gereksinim duyduğunu ileri sürer. Shaviro, Meillasoux'la başlayan bu araştırma programının temel misyonu için –Marx'ı anımsatacak bir ironiyle– şöyle yazar: "Filozoflar bugüne dek çeşitli biçimlerde yalnızca korelasyonist döngüyü tanımladılar, asıl sorun bu döngüden dışarı çıkabilmektir" (Shaviro, 2014, s. 68).

Shaviro'ya göre, Kantçı bilinemezlik ya da kendisinin deyimiyle "... (Kant'ın çizdiği sınırlardan) [Parantezli ifade bana aittir] geriye kalanla yetinecek bir gerçekçiliğin çağdaş felsefede yarattığı hayal kırıklığı", ancak negatif bir tutumla korelasyonizm eleştirisiyle yetinmekten vazgeçip, pozitif bir ontoloji ve yine pozitif bir epistemoloji önermeyi gerektirmektedir (A.g.e., s. 68). Shaviro burada sözünü ettiği pozitif ontolojik tezin, şeyleri yalnızca insan kavramsallaştırmalarından bağımsız varoluşlarıyla değil, şeylerin kendi-içlerinde nasıl organize oldukları ve onları olanaklı kılan etkileşimsel koşulların nasıl bir süreç izlediğine ilişkin de insancı şemalardan kurtulmayı başarmış bir dile gereksinim duyacağını yazar. Harmancı tez önerisi, Shaviro'ya göre bu bağlamda olumlu bir çabadır ve aslında Kant'ı tümüyle bir tarafa atmak yerine –tam tersine– Kantçı numenal bilinemezliği insanın kendinde şeylere erişimine ilişkin bir olanaksızlıktan ziyade, insan da dahil her bir obje için (şey'in şeylerle ilişkisi) her zaman hakkında konuşulan şey'de konuşmanın tüketemeyeceği (karşılaşmaların tüketemeyeceği demek daha doğru) bir yanın kalacağını kabul etmeye doğru bir genişletme anlamına gelir (A.g.e., s. 70). Böylece, Shaviro'nun vurguladığı gibi, objelerin insan zihninden bağımsızlığını ilan

etmenin Harmancı anlamı, objelerin *gerçek objeler* olarak değil her zaman *duyumsal objeler* olarak düşünülmesi, ancak bunun salt insana ait bir olanaksızlık olmaktan çok objenin objeyle ilişkisini de bağlayan gerçekliğin nesnel bir ifadesi olarak düşünülmesi amaçlanmaktadır.

Ferraris, *Yeni Realizm için Manifesto*'nun ilk sayfalarını Kant'ın *planlanmamış* etkisinin postmodernizme nasıl dönüştüğünü, benzer biçimde postmodernizmin planlanmamış bir etkisi olarak da günümüz felsefi, etik ve politik dinamiklerini doğrudan belirleyen yıkıcı bir popülizme nasıl evrildiğini açıklamaya ayırır (Ferraris, 2012). Dolayısıyla, bugün deneyimlediğimiz ve felsefeden siyasete, etikten gündelik yaşama kadar belirleyici olan, bir anlamda, "her şey mübah" tutumunun öngörülmedik dolayımlardan geçerek Kant sonrası tüm yaşamı kuşattığı söylenebilir. Ferraris bu tablonun yakın ve kasıtlı nedeninin postmodernizm olduğunu düşünmez; daha çok postmodernizmin sağladığı iklimde kendine sağlam bir ideolojik dayanak bulan popülizmdir sorumlu olan. Broidotti'nin "insan sonrası" olarak adlandırdığı bu dönem kendini içinde bulduğu çok yönlü yıkıcılıktan kurtarmak için gerçeklikle ilgili yeni bir tavra gereksinim duymaktadır. Ferraris için bu çaba, bir anlamda, totaliter hırsından arınmış alçakgönüllü yeni bir aydınlanma olarak okunabilir. "Aydınlanma, bugün, hâlâ bir dayanak ve insanlığa imana gereksinim duymaktadır; ama bu insanlık kurtarılmayı bekleyen düşmüş bir tür olarak değil de evrilmekte olan ve yolda akılla donanan bir hayvan türü olarak alımlanacaktır" (A.g.e., s. 21).

XIII.

Güç Ontolojisi monisttir; olmakta olan her şey, özü “güç ifade etmeklik” olan tek bir tözün *içinde ve aracılığında* gerçekleşir: Bir uzay-zaman desenleyici olarak güçsel töz. İçinde ve aracılığıyla dediysek töze bir kap, içinde cereyan edenlere de içerik yetkisi mi verdik? Hayır. İnsan hiçbir şeye varlık olma yetkisi vererek var kılamaz, ya da her şeyin başka bir şeye varlık yetkisi vererek var kılmasından daha fazla değildir bu olanak. Doğrusu, var olmak verilecek bir yetkinin değil, güç ifade edebilmek yoluyla kazanılacak olanın konusudur. Her bir şey ancak başka şeyleri etkileyip o şeyleri buna –kendi var oluşuna– ikna ettiği ölçüde vardır, bu sürdükçe var kalır ve gücünün yetmediği yerde de var olmaktan çıkar.

İnsan

Bir üstteki bölümde kısaca gözden geçirdiğimiz Yeni-Gerçekçi perspektifin Kant karşısındaki zayıflığı büyük ölçüde üç tartışmalı zorluktan kaynaklanır: (1) Özellikle Sokrates'ten Kant'a kadar biçimlenen Batı felsefesinin genel olarak insan-merkezli tavrının haklı gerekçelerle eleştirisi. (2) Kant'la birlikte gelişen ve insan-merkezli düşüncenin bir seçim değil de bir zorunluluk olduğuna ikna olunmuş olması. (3) Bu gelişmenin zorunlu bir sonucu olarak (a) ya gerçekçi bir ontolojide ısrar ederken Kantçı zorunluluğu aşmak, ya da (b) Kantçı zorunlulukla uzlaşan, ama insan-merkezli olmaktan çıkmayı başaran bir gerçekçi ontoloji geliştirmek.

Geliştirmek istediğimiz Güç Ontolojisi bu üç tartışmalı konu açısından bu üç maddede özetlenen saptamaları kabul eder: Genel olarak felsefe, özellikle de metafizik, insan-merkezli bir kozmik şımarıklık sarmalında gereğinden fazla oyalanmış, gerçeklikle insan bilgisinin koşul, kapsam ve içeriğini eşitleyerek ontolojiyi epistemolojiye indergeme yanılığını beslemiştir. Kant, bu açıdan Batı felsefesi kanonunda bir doruktur: İnsanın gerçeklikle ilişkisi artık ontolojik olmaktan çıkmış, sınırları *a priori* olarak çizilmiş bir epistemolojiye dönmüştür. Kendi-içinde-şey'e ilişkin, bir anlamda, bilgi savı yasağı hemen tüm felsefe camiası tarafından kabul görmüş, nesnel gerçekliği çözümlemeye yönelik bütün çabalar basitçe insan öznenin transendental olanaklılık koşullarına bağımlı kılınmıştır. İnsan öznenin bilincine içkin olmayan bir "dışarı" fikri hızla gözden düşmüş, bu fikri soruşturmaya yönelik çabalar spekülâtif kalma zorunluluğuyla özdeşleşmiştir.

Yeni-Gerçekçiler, büyük ölçüde 3. maddenin “b” bölümünde tarif edilen yolu denemiştir: Kantçı zorunlulukla uzlaşan ve buna karşın insan-merkezli olmaktan çıkmayı başaran bir gerçekçi ontoloji arayışına yönelmek. Güç Ontolojisi, bu Yeni-Gerçekçilerden, sözgelimi Harmancı Obje-Merkezli Ontolojiden bazı önemli gerekçelerle farklılaşır. Harman, obje öncesi bireyleşim süreçlerini kendi programına almaya direnir ve düşüncesini “obje”den başlatır. Harmancı ontoloji bu özelliğiyle, örneğin, Spinozacı, Deleuzecü ya da De Landacı ontolojiden de ayrılır. Harmancı “obje”, bu seçim nedeniyle, bir GVarsa olarak kavramsallaştırılmaz; objenin –örneğin– kendini açma ya da gizleme gibi nosyonlarını haklı çıkaracak bir “güç” ya da “kapasite” tartışmasını sürdürmeyi seçmez. Bu, bize göre, Harman’ın Kantçı epistemolojik sınırlara bir yandan en temelde bağlı kalmaya çalışırken, bir yandan da o meşru sınırlar içinde empirik alanı genişletme girişiminin bu çabayı insan-merkezci bir perspektife mahkûm etmeye direnmesinden kaynaklanır.¹ İlk bakışta gerçekçi bir ontoloji için anlaşılabilir bir çaba olmakla birlikte, neredeyse tüm gerçekçi ontolojileri daha en baştan belirlemiş bir varsayım nedeniyle Harmancı ontoloji de –hiç istemediği bir yoldan– “insan” ve “gerçeklik” ilişkisini yeniden –bu kez insan aleyhine– antidemokratikleştirir.

Bu varsayım, kısaca “insan zihninden bağımsız gerçeklik” ifadesinde açığa çıkar: Gerçeklik insanın bir “icadı”dır diyen köklü Batı metafiziğindeki anti-gerçekçilikten kurtulmaya çalışırken, bu kez de insana gerçekliğin insandan bağımsız olduğu gibi oluşunu yalnızca “keşfeden” rolü verilir. Bir başka deyişle, “ne vardır?” sorusundaki ontolojik cüreti azaltmak için “neye var deriz?” sorusunun epistemolojik alçakgönüllülüğünü abartır. Harmancı ontolojide objelerin objelerle ilişkisinin tüketilemeyeceği kabulü, insan objenin de aynı için gerçekliği belirleyen kuvvetler arasında bir kuvvet olarak kavranılması gerektiğini unutturur. Harman, bir anlamda, insana (artık) “sessiz ol!” der gibidir: Sessiz ol ve objelerin objelerle ilişkisi üzerine Kantçı *numenal* yaşağının izin verdiği ölçüde bir spekülasyonla yetin! Bu tavsiye, gerçekliği insan-merkezli olmaktan çıkarmak için, gerçekliği insansızlaştırma

1. Harman’ın tam da bu stratejiyi benimsediğine ilişkin bkz. Harman, 2011, s. 171-9.

girişimine dönüşür. Öte yandan, Güç Ontolojisi, tüm unsurlarıyla bir ve aynı içkin gerçekliği *ne insana göre, ne de insan hariç* kavramak ister; GVarsa [Güçtendir ancak ve ancak Varsa] bir ve aynı içkin gerçekliğin tüm paydaşlarını eşitleyen bir ifade olarak belirir. Böylece her ontolojik ifade –bu kez haklı bir cüret olarak– içinde ve aracılığında biçimlendiği gerçekliğe basitçe “GVarsa’lar bir aradalığı” diyerek (bu bir “artikülasyon”dan çok bir dışavurum, bir ifadedir) eşlik eder.

Kant şöyle yazar:

... bizim bütün sezgimiz, görünüşün temsilinden başka bir şey değildir; öyle ki, sezgimizin nesnesi olan şeyler, kendi içlerinde sezgimize göründükleri gibi değildir; özneliğimizi ya da duyuların genel olarak öznel yapısını ortadan kaldırsak, bütün oluşum, objelerin uzay ve zamandaki bütün ilişkileri ve aslında uzay ve zamanın kendisi de ortadan kalkar... çünkü görünüşler kendi içlerinde var olmazlar, yalnızca bizdedirler (Kant, 1998, A42).²

Numenal yaşamın kaynağı sayılabilecek bu ifade bir “kendi-içinde-şey”e ne söyler? Aynı yasak nedeniyle yanıtı asla kesinlikli verilemeyecek bir soru. Öyleyse, “bu ifade özellikle, bir kendi-içinde-şey olan bana ne söyler?” diye sormaya hakkım vardır. Bir mantar, kendi içinde-şey olarak bilincime içkin alanda bilinemez olmakla birlikte, tükettiğimde (zehirsizse) beni güçlendiren ya da (zehirliyse) zayıflatan bir etkinin nedeni olarak *yeterince* bilinecektir. Kuşkusuz, bu “bilme” Kantçı anlamda kendi-içinde-şey olan mantara ilişkin mutlak ya da tüketici bir bilme değildir, onun başkaca karşılaşmalarda hangi etkilenişlere muktedir olduğu konusunda bana son sözü söyletmez; ama, onun en azından *bir* etkilenişe muktedir olduğunu bildirir. Öyleyse, Kantçı numenal yaşamın makul okuması, bir kendi-içinde-şey *hakkında* bir başka kendi-içinde-şey’in *her şeyi* bilemeyeceğini kabul etmeye, aşırı okumasıysa gerçekliğin bu perspektival karşılaşmalarda açığa çıkan bilgidен *bile* bağışık olduğunu düşünmeye yönelir. İlk okuma Güç Ontolojisinin yoludur. “Hiçbir şey değil değil de bir şeyler var”

2. Bu pasaj, Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nin Cambridge edisyonundan alınmış, tarafımdan Türkçeleştirilmiştir.

dedikten sonra alınması zorunlu bir tutuma işaret eder bu yol. İdealizmin bütün türlerine kapalı bir yol. Üstelik, bir kendi-içinde-şey olarak insanın, yine bir kendi-içinde-şey olarak mantara ilişkin epistemolojik soruşturmalarında (bilim, botanik, ziraat, biyokimya vb) etkin bir çabalamayı sürdürdükçe bu iki “kendilik” arasında etkileşimin artacağı, numenal yasaktan kotarılan alanın böylece genişleyeceği açıktır. Bu, bir anlamda, her “kendi-içinde-şey” bir GVarsadır demektir.

Kant’ın “kendi-içinde-şey”ine GVarsa demekle önümüze bir olanak açılır: Bir ifade olarak “GVarsa” demek tastamam kendi-içinde-şey hakkında son derece önemli bir bilgi savı öne sürmektir. Bu, bir kaç açıdan önemlidir: (a) Bu sav, kendi-içinde-şey açısından inkâr edilebilir değildir; bir kendi-içinde-şey, ne ve nasıl olursa olsun ya vardır/gerçektir ve öyleyse güç ifade ediyor, gerçekliği etkiliyor ve ondan etkileniyordur, (b) hangi kendi-içinde-şey bu ifadenin kaynağı olursa olsun (ya da bu ifadeden habersiz olsun) bu ifade bütün “kendi-içinde-şey”ler için eşit ölçüde bağlayıcıdır, (c) herhangi bir kendi-içinde-şey için “GVarsa” demek, salt çürütülemez bir ontolojik önerme olmanın ötesine geçerek, bir “kendi-içinde-şey”in GVarsa olarak ne ölçüde (ne biçimde, ne kadar güçlü, ne ölçüde gerçek, ne süre boyunca vb) var olacağını doğrudan “diğer-kendi-içinde-şey”leri tanıma çabasına (canlı varlıklar için adaptasyon yolları, insan için epistemoloji) bağlar. Bu, her GVarsa için tastamam bir etkide bulunma ve/veya etkiye uğrama kapasitesi ölçüsünde gerçekliğin bir unsuru olacağını söylemek anlamına gelir. Böylece, GVarsa ifadesi, ontolojik olanla epistemolojik olanı bir ve aynı gerçeklik içinde birbirine “ve” bağlacıyla bağlar. Güç Ontolojisinde insan ne sessizleşir ne de sesiyle başka sesleri boğar: Ben *de* bir GVarsa’yım; varım, çünkü güç ifade ediyor, etkide bulunuyor ve/veya etkiye uğruyorum [ontoloji] ve GVarsa kalabilmeyi olabildiğince sürdürmek üzere başka GVarsa’ları kavramak için çabalıyorum [adaptasyon ve/veya epistemoloji].

XIV.

Soruşturmalarına pek çok şey borçlu olduğumuz o eşsiz Yunanlar, onların yakın ve uzak komşuları nasıl da yarayışlı bir biçimde aramışlar! O soruşturmadan ötürüdür bu günkü keşfimizin görkemi. O soruşturmadan ötürüdür *olmayanı* arayıp durduğumuzu fark edişimiz. Ve yine o soruşturmadan ötürüdür *olanı* birdenbire görebilir oluşumuz. Çıktığımız yolun başındaki *arkhe* yürüdüğümüz bunca yolun sonunda da bizi bekliyormuş. Aynı anda her yerde oluşundandır bu; ama artık bir farkla: *Arkhe*, işaret edip gösterebileceğimiz ya da zihnimize dondurup izleyebileceğimiz o doğurgan maya değil de düpedüz bir *tavır*, bir *eğilim* ya da *yatkınlık*. Protagoras'ı çileden çıkaracak bir düzeltme: Güç ifade etmeklik yatkınlığı her şeyin ölçüsüdür; var olanların var oluşunun, var olmayanların da var olmadığının ölçüsü.

Şey*

“Yutma” kavramı ilk bakışta (belki de sonraki pek çok bakışta da) felsefeye en uzak konulardan biri gibi görünür. Sözü edilen fenomen öncelikle nörofizyolojinin meşru bir çalışma konusu olarak ortaya çıkar. Bunun en temel göstergesi, “yutma” anahtar sözcüğünün kapsamlı bir araştırmasının çoğunlukla “yutma bozuklukları” gibi sağlık sorunlarıyla ilgili terim ve kavramlarla sonuçlanmasıdır. Tıp açısından yutma fenomeni, insanın istemsiz bir biçimde yutamaz hale geldiği sağlık sorunlarını gidermek için çalışır ve nörofizyoloji bu sorunla başa çıkmak için yutmanın nasıl gerçekleştiğini anlamak, bunun gerçekleşemediği durumların sinirsel ve fizyolojik nedenlerini göstermek ister. Bu türden tıbbi temaların dışında yutma üzerine belirgin bir felsefi yazın birikiminin olmadığı dikkat çeker. Filozoflar açısından yutma âdeta ne gerekli ne de olanaklı bir soruşturma konusudur.

Felsefe açısından yutma fenomeni salt bir metafor olarak ele alınır; doğrudan bu fenomenin çözümlemesinin amaçlanmadığı pek çok felsefi metinde yutmadan bir metafor olarak söz edilir ve çağrışımlarından yararlanır. Bununla birlikte, özellikle Lakoff’un (Lakoff & Johnson, 2003) son dönem çalışmalarından sonra metaforların ya da kavramların basitçe “sözler” olduğu görüşü terk edilmiştir: Sözlerimiz bedenli varlıklarımızın uzamlı bir dünyada olagelme tarzlarının doğrudan ifadeleridir. Yutma fenomeninin dildeki temsilinde de durum aynıdır. Lakoff bu nedenle olacak

* Bu bölüm, daha önce *MJH*’de yayımlanan makalemin gözden geçirilmiş biçimidir. Bkz. Ç. Balanuye, “Yutma”, *MJH Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*, Cilt 8, 2018, s. 161-72.

ilgili konudaki makalesinde bir alt bölümü şöyle adlandırmıştır: “Fikirler gıdadır.” Lakoff’un verdiği örneklerden bazıları şunlardır: Söyledikleri *ağzında kötü bir tat* bıraktı. Bu makale *ham* olgularla dolu, fikirler *yarı pişmiş* ve teorisi fazla *ısıtılmış*. *Sindirmek* için çok fazla olgu içeriyor. Bu savı basitçe *yutamıyorum*. Argüman balık gibi *kokuyor* (A.g.e., s. 47). Aynı metafor çeşitliliği edebiyatta ve mitolojide de yaygındır. Rıfat Ilgaz’ın efsanevi *Hababam Sınıfı*’nın haylaz öğrencilere sözde göz açtırmayan öğretmeninin adı *Kül Yutmaz*’dır ve her fırsatta öğrencilerine “bana yutturamazsınız” demektedir. Kişiler arası şikâyeteye dayalı hakaret davalarında davacı hakkını “söyledikleri yenilir yutulur şeyler değildi...” diyerek aramakta, davalının sözlerini bir yaşam tehdidi olarak algıladığını ileri sürmektedir. Yutma fenomeninin dilde, düşüncede, yaşamın hemen her alanında kılık değiştirmiş biçimde karşımıza çıkması sanılandan köklü bir tarihe sahiptir. Şu pasaj dört bin yıllık *Gılgamış Destanı*’ndandır:

Urşanabi, bu ot büyüğü ottur,
İnsan bununla gençleşir.
“Yaşlı, genç olur” derler bu ota.
Bunu Uruk’a götürmek istiyorum.
Sevdiklerime yediririm onu.
Onu doğrayayım,
Sonra kendim yeyip çocukluk çağıma döneyim (Gılgamesh, 2012).

Felsefenin yutma ile arasındaki bu varsayılan tematik uzaklık, bir başka açıdan ele alındığında zengin bir metafizik spekülasyon olanağını açığa çıkarır. Bu, salt yutma fenomeninin saklı kimi çağrışımlarının zenginliğinden değil, felsefenin sözde kendisine uzak bir temayı çalışmaya kararlı bir yönelişindeki “kısıtlar” nedeniyle; kısıtlar, ironik bir biçimde düşünceyi disipline eden, ayırdına varılmamış ilişkilerin ve çağrışımların keşfedilmesini sağlayan bir olanak olarak ortaya çıkar. Bu olguyu şaşırtıcı bir çabuklukla ilk fark eden edebiyattır. Georges Perec, 60’larda Fransa’da etkin OuLiPo adlı deneysel bir edebiyat topluluğunun üyesiydi. Topluluğun gündeminde yazarların kendi kendilerine koydukları kısıtlarla yazmalarının hangi deneysel sonuçlar doğuracağını görmekti. Bu amaçla Perec’in önüne de bir kısıt kondu:

Fransızcanın en sık kullanılan harflerinden biri olan “e” harfini hiç kullanmadan bir roman yazmalıydı. Sonunda ortaya Përec’in başyapıtı kabul edilen 300 sayfalık *La Disparition* (İngilizcede *The Disappearance*, Türkçede *Kayboluş*) çıktı (Georges Përec, 1990). Tüm romanda bir kez olsun “e” harfi kullanılmamıştı ve okurlar bunu sonradan kendilerine söyleninceye kadar fark etmemişti.¹

Sözü edilen tematik uzaklığın yarattığı kısıtla düşünöldüğünde bir filozof açısından –genel sezgiye uygun olabilmek üzere– yutma bir “bireyleşim” (*individuation*) metafiziğini tetikler. Yutma, canlıların “içeri-dışarı” algılarında yegâne kanal işlevi gören beş duyu arasında en çok tat ile ilişkili bir olgu olarak belirir. Oysa yutma fenomeni salt ağız ya da tat ile sınırlı düşünölmek zorunda değildir. Duyuların hep birlikte ortak işlevi organizmaya “allopoietik” (*allopoietic*) bir süreklilik sağlamaktır; bir şeyler organizmaya duyularla girer, organizmada dönüşür ve organizmadan başka türlü çıkar. Görmek, ışık ışınlarının –foton–, işitmek ses dalgalarının, dokunmak dokunulan nesnenin niteliklerine ilişkin etkilerin, koklamak koku moleküllerinin, tatmak ise tat moleküllerinin organizmaya kazandırılma yollarıdır. Gerçekte tümü “ben” dediğim şey her neyse, ben olmayan “öteki” şeylerin bende dönüşümü, başkalaşımını sağlayan süreçlerin toplamıdır. Ben tam da ben olmayanları bende asimile edebildiğim, onları sindirebildiğim ve ben kılabilirdiğim sürece var-kalmayı sürdürebilirim.

Spinoza, *Etika*’nın birinci bölümünü, yalnızca Doğa/Tanrı’ya özgü bir ayrıcalık olarak “içeri-dışarı” ayrımını ortadan kaldırmaya ayırır. Olmakta olan her ne varsa (*Modus*) bir içerilik-dışarılık kavramsallaştırmasıyla anlaşılabilir; ama, Doğa/Tanrı’nın kendisi bu tür bir ayrıma elverişli değildir. Her şey Doğa/Tanrı’dandır ve ondadır, ona içkindir ve öyleyse onun bir “dışarısı” yoktur. *Etika*’nın birinci bölümünün ilk tanımı bu düşüncenin kurulduğu ilk aşamadır: “Özü varlığı kuşatan, başka deyişle tabiatı ancak var olarak tasarlanabilecek olan şeye, kendi kendisinin nedeni (*causam sui*) diyorum” (*Etika*, I-T1).² Yine ilk bölümün birinci

1. Daha da ilginç, anılan kitabı Türkçeye çeviren Cemal Yardımcı da çevirisinde “e” harfini hiç kullanmamıştır.

2. Spinoza’nın *Etika* adlı kitabına yapılan tüm atıflarda şu düzene uyulmuştur: *Etika*’nın ilgili bölümü Roma rakamlarıyla ifade edilmiş, “tanımlar” için T harfi,

aksiyomu bu tanımla birlikte ele alındığında, salt Doğa/Tanrı'ya özgü olan ve onda türeyen/var olan başka hiçbir şeye atfedilemez olanı belirginleştirir: "Var olan her şey ya kendisinde ya da başka bir şeyde (*vel in se vel in alio*) vardır" (*Etika*, I-A1). Konumuz açısından bu önemlidir, çünkü Doğa/Tanrı'nın kendisi ne "yutan" ne "yutulma", ama yutma-yutulma fenomeninin gerçekleşmesinin olanaklılık koşulu olarak ortaya çıkar.

Yutma fenomenine ilişkin geliştirilecek bir metafizik için *Etika*'nın birinci bölümü ile üçüncü bölümü birbirine doğrudan bağlı bir gerektirme (*entailment*) olarak belirir. "Duygulanışların Kökü ve Tabiatı" adını alan üçüncü bölüm, bir bakıma üstte sözü edilen olanaklılık koşulu içinde ve ona içkin olarak, olmakta olan her şeyin (*modus*) nasıl bir yutma-yutulma sürekliliğine zorunlu olarak gerektirilmiş olduğunun gösterileceği bölümdür. Bu bölümün meşhur altıncı ve yedinci önermeleri, insan *modusuna* gelmeden çok önce, tüm varlık tarzları (*modus*) için genel-geçer bir ontolojik ölçüt ortaya koyar: Bir "şey" nedir? Ya da, bir şeyin var olması ne demektir? Altıncı önerme şöyledir: "Her şey kendi varlığında devam etmek için elinden gelen bütün çabaları yapar" (*Etika*, III-Ö6). Önermenin kanıtlamasında Spinoza bir şeyi o "şey" yapanın tam da var-kalma çabasının bizzatı kendisi olduğunu sezdirir: "... tekil şeyler Tanrı'nın sıfatlarını belirli ve gerekli bir tarzda ifade eden tavırlardır... o şey kendi varlığını ortadan kaldırılabilen her şeyin karşıtıdır" (*Etika*, III-Ö6K). Yedinci önermede Spinoza âdeta bu var-kalma çabasından öte ya da başka bir ontolojik varlık ölçütü aranmasının önünü keser: "Her şeyin kendi varlığında sürüp gitmek için yaptığı çaba, o şeyin fiili (*actual*) özü dışında bir şey değildir" (*Etika*, III-Ö7).

Spinoza'ya göre bu aktüel öz (*conatus*), "bireyleşim" süreçlerinin de temelidir. Doğa/Tanrı'da meydana gelen tüm tarzlar (*modus*), yer kaplamaklık niteleyeni açısından cisimleştikleri her durumda (ve düşünce niteleyeni açısından cisimleşmenin fikri olmaklık bakımında zihinselleştikleri her durumda) *etkileme* ve *etkilenme* yetkinliğinin konusu olurlar. *Etika*'nın ikinci bölüm

"aksiyomlar" için A harfi, "önermeler" içinse Ö harfi kullanılmıştır. Buna göre, örneğin, *Etika*, I-T1 yazıldığında, *Etika*'nın 1. Bölümü ve 1. Tanımına atıf yapılmaktadır.

on üçüncü önermesine eklenen ayrıntılı alt bölüm, bu etkileme ve etkilenme ilişkiselliğinin açıklanmasına ayrılır. Bir anlamda Spinoza fiziği denebilecek bu bölümde, basit bedenler ve birleşik bedenler ayrıştırması yapılır.³ Basit bedenler tözsel açıdan değil de ya durağanlık ya da devinim halinde olmaklık bakımından birbirinden ayrılırlar. Bir basit beden bu açıdan hangi halde olacağı da kendi cinslerinden başka basit bedenlerin etkisine bağlıdır. Birleşik beden ise, kendisini *conatus* gereği tutarlı bir etkinin nedeni kılacak biçimde oluşturan basit bedenlerin belli bir devinim oranı kuracak biçimde bir araya gelişidir. Bireyleşim metafiziği açısından bir birey, öyleyse, kendisini kuran basit bedenlerin (ve bunlara ilişkin eşzamanlı fikrin) devinim ya da durağanlık açısından sahip olduğu oran anlamına gelir. Bir başka deyişle Spinoza için birey, ortak bir etkinin nedeni olmak üzere uyumlu devinen alt bireylerin birliğidir. Bu anlamda ben dediğim şeyden bir şeylerin çıkması (dökülen saç, tırnak, deri, dışkı vb) ya da ben dediğim şeye bir şeylerin katılması (hava, gıda, kalp pili vb) sonuçta kalanın *ortak etkinin nedeni olacak birliğindeki* oran korunduğu ölçüde “ben”in işlevini ortadan kaldırmaz.

Bu açıdan bakıldıkta, Doğa/Tanrı’daki tüm tarzlar için “bireyleşim” –yani bir şeyi o şey yapmaklık– yeni bir ifade olanağına kavuşur: Var-kalma çabasının aktörü/konusu olan her şey “var”dır ve bir şey kendini oluşturan unsurlar aynı oranı (*ratio*) sürdürecektir biçimde başka unsurlarla değişse ve birleşik beden biçimini değiştirse de “bireylik” doğası ve kendiliği korunur. Üstelik, bu yargı salt insanlara ya da canlı organizmalara özgü değil, tastamam kuşatıcı bir ontolojik yargı olarak kozmik bir geçerlilik savındadır. Sözü edilen bireyleşim yasası Theseus’un gemisi kadar fotosentez yapan bir bitki ya da kabuk değiştiren bir yılan için de geçerlidir. Bir gemi, onu o gemi yapan *conatusun*, yani tutarlı bir etkinin kaynağındaki çabadan başka bir şey değildir ve kendisini kuran parçalar değişse de ortak etkiyi olanaklı kılacak devinim/durağanlık oranı korundukça varlığı değişime/evrime karşın –sınırlı ve belirsiz bir süre– sürecektir. Aynı açıklama fotosentez yapan bir bitki ya da kabuk değiştiren bir yılan için de aynı ölçüde geçerlidir.

3. Kuşkusuz bu bir *ayrımdır* (*distinction*), ama *ayırma* (*separation*) değildir.

Yutma, belki de en önemli çağrışımı bu bağlamda kazanır: Şeylerin yüzeyleri, reseptörler ya da duyu organlarının tümü metaforik sayılamayacak bir doğrudanlıkla *ben için ben olmayanın yutulması, ben kılınması, böylece ben'in sürdürülmesinin araçları* olarak özetlenebilir. Bu anlamda “yutma” bir var-kalma çabasının ve bu çaba gereğince karşılaşmalardan alınan etkilerin bireyin tekil varlığı için elverişli bir oranın sürdürülmesine katılımının en direkt ifadesi olarak okunabilir. Aynı gerekçeyle, Spinozacı etiğin olanaklı bir tercümesi de zorunlu karşılaşmalardan ibaret bu içkinlik düzleminde, her bir *modus* için ve her bir karşılaşmada kendisi için neyi yutup neyi yutmayacağını kavrama sorunsalına dönüşür. Spinoza için bu kavrayışın yetkinleştirilmesi felsefedir ve felsefe de Doğa/Tanrı'nın olabildiğince upuygun bilinmesi ya da tanınması çabasından başka bir şey değildir.

Ne var ki, Spinoza –daha önce de kısaca vurgulandığı gibi– Doğa/Tanrı'da, doğanın bizzatihi kendisi hariç hiçbir sonlu *modus*un sınırsızca sonsuz bir süre var kalamayacağını kendi sisteminin zorunlu bir gerektirmesi olarak bildirir. Bu bir anlamda, zorunlu karşılaşmalara gerektirilmiş *modus*ların, tüm karşılaşmalardan esenlikle çıkmasını, her karşılaşmada eyleme gücünü artırmasını, bir başka deyişle *modus*ların sürekli olarak ve her zaman kendine yarayanı “yutamayacağı”nı söylemektir. Bu olanak yalnızca kendi kendinin nedeni (*causam sui*) olan Doğa/Tanrı'ya özgüdür.

En eski mitoloilerde *ouroboros* sembolünün kullanıldığını biliyoruz: Kendi kuyruğunu yiyerek kendini sürekli kılan bir yılan. Bu tastamam bir *autopoiesis* ifadesidir. Mutlak bir kendine kendine yeterlik, *causam sui* olmaklık, kendi kendini örgütlemek ve sonsuzca yeniden üretebilmeklik (*self organizing*) Spinoza'da Doğa ya da Tanrı'nın bir ifadesine dönüşür. Bu, tek bir içkinlik düzleminde, Doğa/Tanrı'nın kendinden türettiği ve ancak türettikleri aracılığıyla sürecek mutlak sonsuz bir “yeni”nin yaratımıdır; mutlak yaratıcılıktır. Sherman bunu şöyle ifade eder:

Spinoza katılımı, içkinlik ve varlığın tek anlamlılığı kavramları içinden işleterek ve aşkuncülüğün her türünü reddederek keskinleştirir. Spinoza düşüncesinde katılım (ister biçim ister varoluş, isterse yaratıcılık açısından olsun) kendi başına saf ve basit ifade oluştur. Öz ve varoluş

(biçimsel açıdan ayrılabilir ama tözsel bakımdan özdeştir), “bir” kutsal tözün kendi kendini yaratan ifadesinden başka bir şey değildir. Tanrı tanrısallığını bizde ve tüm varlıklarda yaratır, ama aynı zamanda bizler de kendi kendimizi yarattıkça onu yaratırız. Bir anlamda yalnızca yaratıcılık vardır, yalnızca tek bir, dinamik, kozmik bir *auto poiesis* (Jacob H. Sherman, 2008, s. 97).

Ne var ki, insan kendisinin bir *ouroboros*, tastamam bir *auto poiesis* olmadığını kederli bir kesinlikle fark etmektedir. “Ben”, ben olmayanla tuhaf bir “yutma” ve “yutulma” ilişkisi içindeyimdir ve sonlu bir *modus* olarak sınırlı ve belirsiz bir süre için var kalımlımı sağlayacak bir eyleme gücü artırma çabamın yolda oluşumu sevinçli kılmaya muktedir olsa da yolun bir sonu olduğu fikrine bir çare sunamayacağını bilirim. *Etika*, kuşkusuz, tam da bu soruna bir çare olmak amacındadır ve bu anlamda terapötik bir metin olduğu bile ileri sürülebilir. Bu aşamada “yutma” kavramı yine en ilginç çağrışımlarıyla çıkar karşımıza: Latince *Sapere* iki anlamı kendinde taşır: İlk anlamı “bilgece bilmek”, diğer anlamı “tatmak”tır. Burada tatmak, basitçe bir duyu deneyimi olmanın ötesine taşar ve zihinsel bir nitelik de kazanır.

Edebiyat bu esinin cisimleştiği yerdir: Meşhur Kral Arthur’un hikâyesi bin yılı aşkın bir zamandır yeniden yeniden yazılır. Bütün yorumlarında ortak olan, Arthur’un şeytanca planların kadını ablasıyla, âşık olduğu ama başkasına sevdalı karısı arasında parçalanmış benliği Arthur’u ülkesini yönetemez hale getirmiştir. İşte tam böyle bir aşamada Arthur’a “kutsal su” verilir. Arthur bu suyu yuttuğu andan itibaren mutlak bir zihinsel açıklığa kavuşur, eylem ve kararlarında bilgelik kontrolünü yeniden devralır (Bkz. Geoffrey Ashe, 1985).

Bu çerçevede “yutma” kavramı en geniş anlamda ünlü bilim tarihçisi Koyré’nin, Jager tarafından ele alındığı biçimde kozmos tasvirini akla getirir: Kozmos, âdeta bir yutma pratiği içinde, özne ve nesne, ben ve öteki, ev sahibi ve konuk gibi kavramsal gerilimlerle birlikte işler (Bernd Jager, 1999, s. 66-117). Sonsuz içinde sonlunun esenliği hiçbir biçimde hiyerarşik olmayan, tümüyle içkin bir düzlemdeki yeme-yenilme ilişkisinin etolojisine dönüşür. Ancak bu aşamada, Jager’in belirttiği gibi, insan *modus*larının yarattığı dilsel-kültürel temsil sistemlerinin bir sonucu olarak

insana özgü farklar devreye girer: Diğer varlıklardan ve diğer hayvanlardan farklı olarak insan salt kendi (bireysel) olanaklarıyla neyi yiyeceğini karşılaşmaların spontanlığında içgüdüsel bir itkiye bağlamaz, ona bu yöneliş kendi türünün yaşlı üyeleri tarafından verilir ve yeme pratiği âdeta normatif bir öğrenmenin belirlenimine bağlanır (A.g.e., s. 9-11).

Öyleyse, “yutma”, tek bir içkinlik düzleminin tüm sonlu *modus*larını belirleyen gerçekliğin dinamik bir ifadesi olmakla birlikte, insan *modus*larında fazladan hem bir “olanak”, hem de bir “güçlük” eşzamanlı olarak ortaya çıkar: Yutmak, insan için bir yandan –diğer *modus*lar gibi ve onlar kadar– konatik (*conatus*) çabalamanın zorunlu gerektirmesi, öte yandansa insan *modus*larına özgü temsil sistemlerinin insafına kalmış bir pratiğe dönüşür. Modern insan için “neyi yutacağı”, çoğu zaman “ona neyin yarayacağı” sorusuna ilişkin bireysel soruşturmadan çok önce belirlenir. Korporatif kârı maksimize etme amaçlı ticari tüketim özendirmeleri, kültürel yönlendirmeler, gündelik yaşam pratikleri ve daha başka pek çok temsile dayalı güdülenmelerle insan yutma kavramında gizli metafizik çağrışımlarla bağını hepten koparabilir. Diyet konusundaki modern tavsiye, uyarı ya da saplantının bu denli usandırıcı bir aşamaya gelmesinin bir nedeni de budur.

Spinoza, temsil kavramını *Etika*’da hemen her zaman bir fikrin “upuygunsuzluğu” (*inadequacy*) ya da “yanlış inanç” (*false belief*) kavramlarıyla birlikte tartışır. Bu, yutma bağlamında yukarıda sözünü ettiğimiz diyetle ilişkin temsil sorunuyla doğrudan ilgilidir. Spinoza’nın konuya ilişkin ikinci bölümdeki üç farklı önermede söyledikleri bir arada ele alındığında yutmanın neden çoğun kusurlu (*modusun* var kalımı açısından gerçekte yaramayan bir tarzda) olduğu, “bilgece yutma”yı bilmenin neden her zaman zor olduğu/olacağı açıklık kazanır. Bu önermeler sırasıyla şöyledir: “İnsan ruhu *asil insan bedenini* bilmez ve onun var olduğunu ancak bedeninin duyulandığı duyulanışların fikirleriyle bilir” (*Etika*, II-Ö19). Burada italik yazarak dikkat çektiğimiz ayrıntı önemlidir: Bir beden kendini oluşturan çok sayıda alt beden “oran”ı olduğundan ve bu oran sürdükçe varlık (*modus*) süreceğinden, insan zihni tüm alt bedenlerin bir karşılaşmadan nasıl etkilendiğini bilmekten çok, oranın genel, bütünsel ve anlık etkilenişini bile-

cektir. Bir bedenın kendisini oluşturan tüm alt bedenlerle birlikte herhangi bir karşılaşmaya ilişkin mutlak nedenselliğinin bilgisi (asıl bedenın bilgisi) yalnızca Doğa/Tanrı'dadır. Bu anlamda bir bedenın “nelere muktedir” olduğu sahidenden de büyük bir epistemolojik güçlük olarak karşımıza çıkar. Yirmi beşinci önerme bu ayrıntının bir devamı niteliğindedir: “İnsan bedenine ait herhangi bir duygulanışın fikri dış cisme ait upuygun bilgiyi kuşatmaz” (Etika, II-Ö25). Tartışmamız bağlamında burada sözü edilen “dış cisim” insan *modus*uyla yutma-yutulma ilişkisi çerçevesinde değerlendirilebilecek herhangi bir dış *modustur*. İnsan, böylece, bir karşılaşmada yutmaya yeltendiği şeye ilişkin upuygun bir bilgiye salt kendi bedenindeki etkilenişleri bilmek yoluyla sahip olamaz. Bu tür bir bilgi Doğa/Tanrı'dadır ve eğer herhangi bir *modus* –di-yelim bir insan– istisnasız her zaman yalnızca kendisine yaradığını upuygun bildiklerini yutsaydı sonsuzca var olması gerekirdi ki, bunun Spinoza sisteminde absürd bir umut sayıldığını biliyoruz. Öyleyse, karşılaşmalarımızda yanlışlık ve hata hep bizimle olacaktır. Spinoza bunu şöyle ifade eder: “Yanlışlık ve hata, upuygun olmayan ya da eksik ve bulanık fikirleri olan bilgi yokluğundan ya da eksikliğinden ibarettir” (Etika, II-Ö35). Yutma bağlamında upuygun olmayan, eksik ya da bulanık fikirlerimiz vardır ve hep olmaya da devam edecektir.

İnsan söz konusu olduğunda yukarıda sözü edilen “upuygun olmayan, eksik ya da bulanık fikirler” ağının yutma açısından modern diyet söylemleriyle sürekli yeniden üretildiğini anlamak güç değildir. Onca bilimsel birikimine karşın, kendine yaramayan yutma konusunda modern insanın bir bitki ya da hayvandan daha bilge olmayı başaramayışının gerisinde insanın temsil yeteneğinin olması ironiktir. Hem anoreksi hem de obezitenin yalnızca insan için bir tehdit olması bir yana, sorunun hayvanlar dünyasında yalnızca evcilleştirilen türlerde görülmesi de insanın bulanık fikirlerini hayvan dostlarına da sirayet ettirebildiğini göstermek açısından ilginçtir.

Yutma, karşılaşmalara mahkûm sonlu varlıkların sonsuzca süren var olagelme çabalarında bir “eşik”tir.

XV.

Güç ifade etme yatkınlığı her şeyin ölçüsüyse, bir şeyin o “şey” olması bu yatkınlığın kozmik ömrün bir anında *orada* gerçekleşmesi anlamına gelir. Bu yatkınlık sonsuz ve sürekli olarak şurada ya da burada sürekli gerçekleşiyor olmalı. Güç ifade etmeklik yatkınlığının bazı eserleriyle karşılaşmış olmaklık bakımından insan varlıklarının “var” dediklerinden kategoriler yaparız. Ontolojinin şöhretli kategorileridir bunlar. Bu kategorilerde kendilerine varlık olma yetkisi verilenler nelerdir? En az bir insanı şöyle ya da böyle etkilemeye gücü yetenler; kategori listelerindeki yerlerini nasıl korurlar? En az bir insanı etkilemeye güçleri yettiği sürece...

Orman Perisi

Öyleyse orman perisi diye bir şey var mıdır diye sormayı bırakmanın tam zamanı: “Orman perisi *ne ölçüde* vardır?” diye soracağız. Yanıtı da bilgece vermek kaydıyla: “Orman perisi, erken ortaçağ kuzey Avrupa orman köylülerinin yaşadığı gün ve coğrafyaya oranla, aynı yerde bugün –diyelim– bir ‘virüs’ten daha az var olma gücü gösteriyor olmalı!” Bu örneğin öğrettiği şudur: Erken ortaçağ kuzey Avrupa köylerinde orman perisinin bir G-Varsa olarak etkileme ve etkiye uğrama gücü zamanla azalmış, güç ifade etmeklik yatkınlığı şimdilerde –diyelim– “virüs” diye bir G-Varsa’yı türetmiş olmalıdır. Peki, Güç Ontolojisinin gerçekçi niteliğiyle çelişmez mi bu? Dün de bugün de köylüleri hasta eden gerçekte virüs varlığı değil miydi? Bir başka deyişle, orman köylüleri hastalıklarının nedenini gerçekte olmayan bir orman perisi varlığında ararken virüs iş başında değil miydi? Buna yanıtımız şudur: Bizi burada ve şimdi etkileme gücüyle varlığını güçlendirmiş bir GVarsa’dan söz ediyoruz; orada ve o zaman –sonsuz çeşitlilikte güç ifade etmeklik yatkınlıkları arasında– aynı ölçüde etkileme gücü sergileseydi o zaman da şimdiki kadar var olurdu. İnsan zamandan ve mekândan azade bir varlık hakkı tayin edici mi olacak? Güç Ontolojisi *arkhe* ile kavga etmez, ona eşlik eder.

GVarsa’lar arasında bir GVarsa olarak insanın kendine yine kendini anlattığı “uygarlık tarihi” baştan sona bir “etkilenişler” kaydı gibidir. Bizdeki etkilerin kaynağı olan GVarsa’lar konusunda önce inançlar geliştirir, sonra da bu inançların gerçeklikle testini yapar dururuz. İnançlarımızın gerçeklikle testi –bir anlamda– adına tarih dediğimiz kayıtların tüm içeriğini oluşturur. Gerçekliği

evrimi, insanca bir perspektif açısından değerlendirildiğinde, etkilenişlerimizin kaynakları konusunda inançlarımızı doğal seçilimin bir konusu yapar. İnançlarımız ve bunlarla ilişkilendirilmiş GVarsa'lar da tarih kayıtlarımız uyarınca gerçekliği şu ya da bu ölçüde belirlemiş kuvvetlerdendir. Bir GVarsa, tanım gereği, GVarsa-İ açısından somut ya da soyut, cisimli ya da cisimsiz, nesne ya da kavram olarak adlandırılışından bağımsız olarak etkilenişin tarafı olduğu ölçüde var ve gerçek olacağı için, ona bu koşulun dışında ve ötesinde başkaca ölçütlere göre gerçeklik ya da gerçek dışılık yüklemek olanaksızdır. Bir başka deyişle, Güç Ontolojisi için "gerçeklik" tam da etkilenişlerin biçimlendirdiği bir içkinlik düzlemi olduğundan, bu etkilenişlerin tarafı olan bir fikir, inanç, kavram ya da nesne de sözü edilen doğal seçim uyarınca ve etkilenişin tarafı sayılmayı başardığı ölçüde "var" olacaktır.

Tanrı'nın gerçekliği konusundaki diyelim beş bin yıllık tartışma, Güç Ontolojisi açısından sıradan bir GVarsa performansının kaydı anlamına gelir: Tanrı ya da tanrı kavramı, diğer tüm GVarsa'lar gibi ve onlar kadar doğal seçilimin konusudur. Tanrı'nın lehinde ya da aleyhinde tüm "kanıt tartışmaları" aslen gerçekliği etkileme ve/veya ondan etkilenme gücü ifade ettiği ölçüde bir GVarsa'nın (GVarsa-T) performansını saptama çabasıdır. Tastamam epistemolojik bir çaba. GVarsa-T, kısa uygarlık tarihi kayıtlarımıza göre performansı en yakından izlenenler arasındadır; bu performansla ilişkili başka pek çok GVarsa türemiş, türemekte ve muhtemelen türeyecektir: Bir kutsal kitap, şu ya da bu dinsel kavram, kilise ya da sinagog binası, tesbih ya da seccade bunlar arasındadır. Bir Katolik katedral binası, öğütölmüş taşların ve kumun suyla birleşmesidir, topoğrafyada yeni bir yükselti yaratır ve artık kuşlar orada o yapı yokmuş gibi değil de ona göre ya da ondan etkilenerek uçuşunu yeniden düzenlerler. Bu tastamam yeni bir GVarsa'nın doğuşudur; GVarsa-T ile ilişkili yeni bir doğum ve gerçekliğe tutunma çabası. Bir cami minaresi kırsal bir yerleşkede çevresindeki yapılardan yüksek, yukarı doğru yükselir; ve yağmurlu bir havada yıldırımla etkileşir. Tüm bu birbiriyle ilişkili GVarsa'ların doğal seçim karşısındaki bireysel performansları, GVarsa-T'nin performansından etkilendiği gibi onun performansını da etkileyecektir.¹

1. Gerçekliğin olduğu gibi oluşunda hiçbirini başka bir şeye indirgenemez sonsuz

Güç Ontolojisi açısından “Tanrı” tastamam bir GVarsa’dır; ne ölçüde gerçek olduğu –başka her GVarsa gibi– bir ve aynı gerçeklik düzleminde ne ölçüde etkileşimin nedeni olmayı başaracağıyla anlaşılır. GVarsa’lar arası kozmopolitik etkileşimin bir diğer adı olarak doğal seçim sürerken, yerkürenin örneğin Hollanda dediğimiz coğrafyasında 21. yüzyılın başında GVarsa-T’nin performansı düşmüş görünürken, Pakistan dediğimiz coğrafyada yükselişte sayılabilir. Bir GVarsa’nın bu türden yükseliş ve düşüşleri öngörülemez bir süre zarfında sürer; oyuna katılan yeni GVarsa’lar ile doğal seçim sürer ve en azından GVarsa-İ açısından örneğin GVarsa-T’nin gerçekliği azalıp tükenmeye ya da çoğalıp güçlenmeye doğru evrilebilir. GVarsa-İ, bir GVarsa-T kabulünün kendi var-kalma çabası açısından neye yaradığını sürekli değerlendirecek, bir anlamda bunu epistemolojik bir var-kalma stratejisine dönüştürecektir. Yeni GVarsa’larla karşılaşma ve onları tanıma çabası (bilim), GVarsa-İ’nin etkileşimlerinin sahici muhataplarını bulma çabasına dönüşecek, bu ifadedeki “sahici” sözcüğüse kendisini etkileyen ve/veya kendisinden etkilenen GVarsa’lar arasında bir “öncelik belirlemesi” anlamına gelecektir.

Bir GVarsa olarak “Simya”nın [GVarsa-S] içkinlik düzlemindeki kozmopolitik doğal seçim kaydı da (Simya tarihi) yukarıda anlatılanlarla bire bir uyumludur. GVarsa-S eğer 17. yüzyıla kadar sürdürdüğü performansını düşürmüş ve bu arada Kimyanın [GVarsa-K] performansı artmışsa, buradan ne ilkinin “uydurma” ne de “gerçekte var olmayan” olduğu çıkar: Güç Ontolojisi için gerçekte olan, GVarsa-S’nin *bir zamanlar var olduğu ölçüde artık var olmadığıdır*. Bunun için ayrıca bir kanıtlamaya gerek yoktur: Simyanın etkilemediği, eğip bükmediği bir gerçeklik değildir bugün bizim ve başka GVarsa’ların kendimizi içinde bulduğumuz gerçeklik; tersine, tam da GVarsa-S’nin de kendi ölçüsünde

çeşitlilikte “aktör”lerin (ya da *actants*) birbirleriyle etkileşimlerinin felsefenin temel muhatabı olması gerektiği konusunda Bruno Latour’un özellikle Latour (1988) ve Latour (1993) kitaplarına bakılabilir. Latour, aktörlerin gerçekliğini bir “performans” ya da “doğal seçim” konusu yapmamak açısından Güç Ontolojisinin temel rotasından ayrılır; bununla birlikte insan, hayvan, bitki, nesne ya da fikirleri, gerçekliğin *ayrılmaz* unsurları saymak bakımından bizim programımızla uyumludur.

katıldığı (etkilediği ve/veya etkilendiği) bir ve aynı gerçekliğin ilişkisel sürekliliğidir deneyimlenen.²

Yukarıda kısaca değindiğimiz “peri” ya da “cadı” gibi inançlarla beslenen fikirlerin de birer GVarsa olarak ele alınmasının tam zamanıdır: Ne var ki, bu yerleşik düşüncemize büyük bir meydan okumanın gerçekleşmesi demektir. Yerleşik düşünce şunu vaaz eder: “Cadı, gerçekte olmayan bir varlığın olduğuna yönelik bir zamanlar ortaya çıkmış ve belli topluluklar tarafından benimsenmiş yanlış bir inancın ifadesidir!” Bugünün ölçütlerinde makul bir *doxa*! Bize göre, aynı ölçüde yanlış bir *doxa*! Bir şey “vardır” demenin, o şeyin güç ifade eden etkilerinden etkilenmekten başka bir yolu olduğunu varsaymanın zorunlu-yanıltıcı sonucu! Bu karmaşık varsayımın mekaniği nasıl işler? Belli bir etkinin nedeni olduğu ileri sürülen kimi şeyler (A) “gerçek değil”, “var değil” ve sözü edilen etkinin “nedeni değil”dir, kimi bazı başka şeylerse (B) “gerçektir”, “vardır” ve sözü edilen etkinin de “nedeni”dir. Bu iki durum ayırtırması, kısaca, B için geçerli bazı koşulların A için geçerli olmadığı kabulüne dayanır. Genellikle de A tipi inanç ya da fikirlerden B tipi inanç ve fikirlere doğru tarihsel-kronolojik bir gelişme öngörülür; *inançtan bilgiye* doğru GVarsa-İ’nin epistemolojik gelişimi denebilecek bir serüvendir bu.

Ne var ki bu akıl yürütmede gözden kaçan şey bir ayrıntı sayılamayacak ölçüde önemlidir: Gerçeklik, tarihsel olarak bir X dönemi boyunca A fikri/inancı/kavramı nedeniyle dönüşmüş, bir başka deyişle gerçeklik, A hiç deneyimlenmemiş olsa olacağı şeyden farklı bir şey olmuştur; o dönemin GVarsa’lar arası kozmopolitiği GVarsa-İ’nin davranışlarını belirleyen kuvvetler arasında bir kuvvet olarak A kaynaklı bir dönüşümün *verili* düzlemi olmuş, B, bu önceki dönüşümün yarattığı yeni gerçeklik düzleminde ortaya çıkmıştır. Öyleyse, X dönemi ve onu izleyen dönemlerde soruşturmamızın konusu olan gerçeklik, başkaca her şey gibi A’nın da etkilerini *yutmuş* bir gerçeklik olmalıdır. Tam da böyledir. Yanıltıcı *doxamız* bizi statik, değişmez, dönüşmez bir “gerçeklik” varsayımını benimsemeye zorlayadursun, şu anda

2. Klasik anlamda simya ve onun modern bir devamı olarak düşünülen altın madeni yatırımcılığının doğal çevre üzerindeki etkilerini fiziksel-doğal, sosyal, ekonomik ve kültürel bir dolanıklık içinde inceleyen örnek bir çalışma için bkz. Jacka, 2015.

hakkında konuştuğumuz gerçeklik, sonsuz ve sürekli dönüşüm gerçekleştiren bir ve aynı gerçekliğin *farkla* devamıdır.

Hıristiyanlık, milliyetçilik, cadıcılık (*witchcraft*) ya da büyücülük (*sorcery*) gibi *kavramların* (biri kavram olarak) B grubuna ait olduğu konusunda genellikle bir uzlaşım vardır; bunların her ne kadar insanların kültürel dünyaları dışında doğada ya da dışarıda bir karşılığının olmadığı düşünülse de gerçek etkilerinin varlığını kabul etmek açısından bir sorun yoktur. Tartışma, bu kavramların yaslandığı *aktör varlıkların* gerçekliği konusunda çıkar: Cadıcılık neyse de “cadı” diye bir şey gerçekte var mıdır, gerçek midir ve en azından bazı etkilerin nedeni midir? Yaygın görüş, cadıcılığın en azından insana özgü sosyal gerçekliğin bir unsuru olarak kabul edilmesine karşın, cadı ya da cadıların apaçık A grubuna ait olduğu yolundadır. Bir başka deyişle, cadı denen şey her neyse, ondan kaynaklandığına inanılan etkiler konusunda insanlar X döneminde açıkça yanılmışlardır; cadılar gerçek değildir, var değildirler ve herhangi bir etkinin de sahici nedeni değildir. Güç Ontolojisi açısından yanılgı tam da burada başlar: Cadı, tastamam bir GVarsa’dır, X döneminde ciddi bir gerçeklik gücüne sahiptir, vardır ve belli önemli etkilerin de sahici nedenidir, Y döneminde gerçekliği, varlığı ve etkileşimleri azalmış olsa da Y dönemi tam da X döneminin getirdiği gerçekliğin *farkla* devamı olmak durumundadır.

Cadı GVarsa’sı (GVarsa-C) 14. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar insanlar arası binlerce çatışmanın, uzlaşmazlık ve adli davaların, bu davaları görüldüğü mahkeme yapılarının, duruşma salonlarının, cadı avı amaçlı yakılan ormanlık alanların (Bazı vakalarda bir günde 400 cadının yakıldığı bilinmektedir) ve ağaçların, türlü sembollerin üzerine basıldığı ağaç ve metal nesnelerin, cadılar ve cadılık üzerine odaklanan muazzam hacimde bir yazılı belge üretiminin *sahici* nedeni olmuştur. Guilfold’un çalışmasına göre, 15. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar Almanya başta olmak üzere Avrupa’nın pek çok bölgesinde cadılık davaları, ölüm cezaları ve infazlardan 40 bin ile 60 bin arası kurban etkilenmişti. Cadılık ve büyücülük davalarından kilise soruşturmaları kadar seküler mahkemeler de sorumluydu ve tüm Avrupa’yı o yüzyıllarda etkileyen kötü hava koşulları (Küçük Buzul Çağı) cadılık ve büyücülük faaliyetlerinin

bir sonucu sayılıyordu (Guilfold, 2018). “Bu etkilerin o çağlardaki nedenleri arasında *cadılar* da vardı” önermesi kulağa ne kadar saçma geliyorsa, “bu etkilerin o çağlardaki nedenleri arasında *Cadı GVarsa’sı* da (GVarsa-C) vardı” demek aynı ölçüde makul gelecektir. Cadı, bir “şey”, “varlık”, “kavram”, “meme” ya da “inanç nesnesi” bir *fikir* olarak GVarsa idi, bugün de öyledir ve başka tüm GVarsa’lar gibi ve onlar kadar güçlenme ya da zayıflama performansı sergilemektedir.

Nitekim Avrupa’da son cadı infazlarından kabul edilen 1782 Anna Göldi (Bakıcılık yaptığı çocuklara doğaüstü güçler yardımıyla zarar verdiği gerekçesiyle başı kesilmişti) olayı ya da 1895 Bridget Cleary (Kocası tarafından cadılık faaliyetleri gerekçesiyle yakılarak öldürülmüştü) olayı gibi infazlar görece yakın bir döneme tarihlenirken, Güney Afrika ve Gana’da cadıcılık ve büyücülükle ilgili trajik olay, dava ve infazlar bugün de belli ölçülerde ciddi bir sorun olarak kabul edilmektedir. GVarsa-C’nin Afrika’da yaygın olarak devam eden etkileme ve etkilenme performansına karşın, Avrupa ve kuzey Amerika’da şimdilerde oldukça zayıfladığı görülmektedir. GVarsa-C ile ilişkilendirilen etkilerin nedenleri olarak başka GVarsa’ların *önemsenmesi* ile bir anlamda doğal seçim sürmekte, istenmeyen etkilerin sahici nedenleri olarak daha fazla önemsenmeyi başaran GVarsa’ların etkileme ve etkilenme performansları artmaktadır.³

3. Cadıcılık ve büyücülük hakkında kapsamlı tarihsel döküm için bkz. R. Guiley & R. Guiley, 2008 ve P.G. Maxwell-Stuart, 2005.

XVI.

Güç Ontolojisi var olanlar arasında herhangi bir varlığa –öyleyse insana da– ontolojiyi (ne vardır?) epistemolojiye (neye var deriz?) indirgeme hakkı vermez; ne var ki, verili bir yerde ve zamanda belli bir varlık grubunun etkileme ve etkilenme gücü ölçüsünde geliştireceği epistemolojiyi (ya da çareyi) de işlevsizleştirmez. Ontolojik kabul “etkileme ve/veya etkiye uğrama gücü gösteren her şey vardır” demekse, epistemolojik kabul de “bu koşulu sağlayanları tanıma uğraşı” olarak tanımlanır. Epistemolojik kabul uyarınca devinen bir varlık ya da varlık grubu, güç ifade edebilmeyi başardığı ölçüde ve sürece var-kalmayı başaracağından bu çaba tüm varlıklar için tözü en az yanılıklı tanımayı bir buyruğa dönüştürür: Kozmik bir buyruk!.. Buyuranı olmayan bir buyruk; var-kalmak üzere her varlığın kendinde bulacağı güç ölçüsünde *zorunlu* ve *yeterli* bir sözleşme. Adil bir sözleşme.

Düğme

Felsefe, “güç” kavramını anlamaya ayıracağı zamanı, ayrıcalıklı görmeye pek yatkın olduğu “insan özne”yi anlamaya ayırmıştır. Bu yöneliş, Güç Ontolojisi açısından bakıldığında G-Varsa’lar arası kozmopolitik içkinlik düzleminde GVarsa-I’nin kendini giderek zayıf düşürecek hormonlu bir büyümeyi seçtiğini gösterir. Öyle ki, şimdilerde sık sık duyduğumuz “doğayı koruma” daveti bile bu zayıflığın bir ifadesi olarak okunabilir: İnsan doğayı ne koruyabilir ne de ona zarar verebilir! Söylenmek istenen (ve söylenmesi gereken) insanın kendi var-kalma çabası açısından “kendi doğal çevresini tanıması ve koruması” gerektiğidir; korumalıdır, aksi durumda doğal çevresi insanın var kalışını olanaksız hale getirebilir. Bir başka deyişle, GVarsa’lar arasında bir GVarsa olarak insan, ancak etkilediği ve/veya etkilendiği doğal çevresiyle var-kalmayı sürdürebileceğini fark ettiği ölçüde var kalacak, bunu kavrayamadığı ölçüde de var-kalma gücü azalacaktır. Darwinci teorinin belki de en doğru indirgemesi sayılabilecek “doğal çevresine en iyi uyum sağlayanın var kalacağı” öğretisi birkaç nedenle gerçekliğe iyi eşlik eden bir öğrettir: Öncelikle, “çevre” kavramı –John Dewey’i haklı çıkaracak biçimde– başkaca her şeyden yalıtılmış bir şey, organizma ya da entite düşüncesini uzaklaştırır, bunun yerine, çevresiyle dolanıklık içinde –ve her bir “oluş” için kendi ölçüsünde– GVarsa’ları düşünmeyi teşvik eder. Böylece, evrimsel açıdan bir hamam böceğinin bir insandan farklı bir çevreyi etkileme ve ondan etkilenme performansını dikkate almayı önerir, buna göre de birini diğerinden bu ölçütten başka herhangi bir ölçüte göre başarılı saymanın önünü keser. İkinci olarak, “uyum” kavramını

yeniden düşünmemizi sağlar: Herhangi bir GVarsa için doğal çevresine “uyum”, o çevreyle ve o çevreden beslenecek biçimde bir “optimizasyon” (en iyileme) geliştirebilmek anlamına gelir. Öyle ki, doğal çevresini kendisi için simbiyotik bir olanaklılık koşulu olarak fark edememiş olmak, –şu ya da bu gerekçeyle– bütün GVarsa’lar açısından var-kalma gücünü (etkileme ve etkiye uğrama gücü) azaltmak ve belki de hepten yitirmek anlamına gelecektir.

Tom Atlee, bu çerçevede insanın evrimsel değerlendirmesinden pek çok olumlu “uyum (adaptasyon) belirtisi” çıkarır: (T. Atlee, 2014) İnsan, iletişim ağı geliştirmedeki başarısı ve eğitimle, bilgiyi bireysel belleğe gömülü olmaktan çıkarıp toplumsal bir aktarımın içeriğine dönüştürmüş, bu sayede önemli evrimsel avantajlar sağlamış görünmektedir. İnsan, özellikle bilim ve matematik sayesinde de gerçekliğin gramerini anlamakta hiç de fena çabalamamıştır. Genel olarak teknoloji, özellikle de karşılaşmalarımızın duyu organlarımız ölçüğünde fark edilemez olan türlü “küçüklük” ya da “büyüklük” içeren taraflarını fark edebilmemizi sağlayan sensörler, mikroskop ya da teleskoplarla gerçekliğin bizi etkileyen ve bizden etkilenen unsurlarını bir ölçüde tanımayı başardık. Ne var ki, Atlee’ye göre bu evrimsel doğal seçim olgusunun bir diğer dayatması olan koşul, yukarıda sözü edilen “optimizasyon” kavramının kolektif bir zekâya dönüştürülebilmesidir ki, insan bunda pek de başarılı olamamıştır: Evrimsel açıdan kendimize sağladığımız avantajlar hızla ve tutarlı olarak birer zayıflığa dönüşmektedir. Kuşkusuz, tüketilen doğa değil, doğal çevremizdir ve bunun kurbanı da –başka GVarsa’larla birlikte– öncelikle ve doğrudan kendimiziz. Bu nedenle olacak, Atlee’nin makalesinde “bilgelik”, bir ahlak reçetesi gibi değil de “gerçekliğin zorunlu dayatması” olarak, en önemli evrimsel strateji olarak yer alır.

Bugünlerde yaşadığımız çağa *Anthropocene* derken de bir bakıma insanın etkide bulunma gücünü bu tür bir bilgelikten epeyce uzağa düşmüş bir hırsla ifade ettiğini söylemek istiyoruz. Küresel iklim değişikliği, hava kirliliği, içilebilir su kaynaklarının tükenmesi ve benzeri “çevre felaketleri” insanın etkileme gücünün biyosferi –öncelikle biz insanlar açısından– pek de bilgece dönüştürmediğini söylüyor. *Anthropocene* adı verilen bu dönem büyük ölçüde insan-merkezciliğin *ontoetik* bir sonucu olarak görülüyor.

İnsan-merkezciliğin türlü tanımı var ve bunların hepsinde aynı ontoetik tutumdan şikâyet var: Routley için bu bir “insan şovenizmi”; Callicott’a göre “insana içsel bir değer yükleyip, onun dışında kalan tüm yaşam formlarına yalnızca araçsal bir değer biçmek”; Catton Jr ve Dunlap’a göre “insanın ayrıcalığı düşüncesinin abartılışı” ve son olarak Donahue için insan-merkezcilik “yalnızca insana ve onun gereksinimleriyle arzularına içsel bir değer atfetmek” anlamına geliyor (Routley, 1973; Callicott, 1984; Catton Jr. ve Dunlap, 1978; Donahue, 2010).

Söz konusu *ontoetik* nasıl olanaklı olmuştur? Buna yanıtımız şu olmalıdır: Tastamam bir ontolojik yanılgıyla! İnsanmerkezciliğin gerçeklik tasavvuru, tam da insanın kendi ayağına çelme takmayı başarmasıyla sonuçlanmıştır. Kısmen kendisini de ama çoğu zaman kendi dışında her şeyi araçlaştırmamanın ilk sonucu “araç” sayılanı tanıyamaz olmaktır. Güç Ontolojisi açısından bu düpedüz GVarsa-İ’nin başarısızlığıdır. Gerçekliğin grameri GVarsa’lar ile örülmüştür ve kendim de dahil etkileşimlerimin tüm tarafları, nesneler ya da araç saydıklarım da birer GVarsa’dır. Öyleyse, bana kendi etkinliğim için basit bir araç olan şey her neyse, o bir GVarsa’dır ve tanım gereği onunla ilişkimin tüketemeyeceği kimi virtüel etkileme/etkilenme kapasitelerine sahiptir. Spinoza’nın diliyle söylersek, bir GVarsa’nın *nelere muktedir olduğunu* hiçbir başka GVarsa mutlak ve bitimli bir biçimde sıralayamaz! Bu, bir anlamda, “virtüel” olanın hiçbir zaman “aktüel” olanda tüketilemeyeceği anlamına gelir. Bu olanaksızlık, aynı zamanda bir olanağı açığa çıkarır: Güç Ontolojisi, her bir GVarsa’ya âdeta “iyi çabala!..” der. Gerçekliği, tanımayı başardığın “aktüel” gerçekleştirmelerden ibaret sayma, “virtüel” olana açık ve/ama temkinli ol. Spinoza Güç Ontolojisine mührünü bir kez daha basmış gibidir: Bir GVarsa olarak hem kendi kapasiten hem de karşılaşmalarının tarafları olacak GVarsa’ların kapasitesi hakkında: *Caute!*, temkinli ol. Bu bilgece bir tavsiye gibi görünmenin ötesinde bilgelige çok daha geniş bir anlam yükler; çünkü her GVarsa gibi sen de bilgelige mecbursun.

İnsan, bu mecburiyete pek çok acı tecrübeyle sürekli tanık olur. Geçen yıl yayımlanan bir makaleye göre, trol avcılığı 1950

1. Derridacı anlamda *closure* (kapanış), ya da Gödelci anlamda *completeness* (tamamlanmışlık) olanaksızdır.

ile 2015 arasında yaklaşık 65 yılda denizin 400 metre ve daha derininde yaşayan 25 milyon ton balığı yok etmiş, 75 farklı türün de bu nedenle tükendiği bulgulanmış (L. Victorero, L. Watling, M.L. Deng Palomares ve C. Nouvian, 2018). Etkileme ve/veya etkilenme gücümüzü artırırken, bir GVarsa olarak hiç de “iyi” çabalamış gibi görünmüyoruz. Epistemolojimiz, Spinoza’nın *Etika*’da dillendirdiği Doğa/Tanrı’ya ilişkin “upuygun fikirler” (*adequate ideas*) edinme gayretinden epeyce uzağa düşmüş görünüyor: Sonu insan-merkezciliğe çıkan türlü aşkınıcı dünya görüşleri, teoloji ya da hümanizmin –farklı yollardan da olsa– insancılık şövenizminde birleşen hiyerarşik ontolojileri, yine insan için ve insana göre çizilen teleolojik yol haritaları nedeniyle gerçekliğin tüm GVarsa’lar için “eşit”, ama her bir GVarsa için kendi “perspektifi”nden olumlanacak *bir* ve *aynı* içkinlik düzlemi olduğunu fark edememiş görünüyoruz. *Doğal çevreye uyum* ifadesinde saklı bu *upuygun fikir*, her GVarsa’nın gerçekliğinin ancak diğer GVarsa’lardan örülü sürekli bir etkileşimi fark etmekle olanaklı olduğunu söylüyor.

Spinozacı “upuygun fikir”, Doğa/Tanrı’daki nedensellikler ağını olabildiğince iyi kavramak *ile* var-kalma arasındaki ilişkinin gücüne dikkat çeker: Bir “düğme” bile hiçbir zaman basitçe bir düğme değildir! Türkçeye “Napoléon’un Düğmeleri” başlığıyla çevrilen –bana göre Güç Ontolojisiyle en temelde uzlaşan– kitap, yenilmez komutan Napoléon’un Moskova önlerinde başlayan tarihin en önemli yenilgisini bir de “dügmeler” açısından irdeler. Anlatı, her ne kadar spekülatif olsa da kimyacılar arasında bugün de rağbet görür. Sonuçları açısından pek çok tarihsel, kültürel, ekonomik ve siyasi sonucu olan bu büyük bozgunun önemli bir nedenin de Napoléon’un askerlerinin kıyafetlerinde kullanılan kalaydan düğmeler olduğu söylenir:

Napoléon’un ordusunun dağılması, bir düğmenin, daha ayrıntılı tanımıyla, piyadelerin paltolarından pantolon ve ceketlerine kadar tüm giysilerini ilikleyen kalaydan yapılmış bir düğmenin parçalanıp gitmesi gibi çok küçük bir nedene bağlanabilir. Parlak metalik kalay, sıcaklık düştüğünde, ufalanan, metalik olmayan gri bir toza dönüşür –hâlâ kalay olmakla birlikte farklı bir yapısal biçim alır. Napoléon’un ordusunun düğmelerine olan bu muydu? Borisov’da bir gözlemci Napoléon’un ordusunu “kadın pelerinlerine, eski püskü halı parçalarına ya da yanık

delikleriyle dolu paltoları bürünmüş bir hayaletler güruhu” diye tarif etmişti. Napoléon’un adamları, üniformalarındaki düğmeler dağıldıkça iliklerine işleyen soğukla güçten düşüp askerlik yapamayacak hale mi gelmişlerdi? Düğmelerin yokluğunda askerler, ellerini artık silah taşımak yerine üstlerini başlarını kapalı tutmak için mi kullanıyorlardı?” (Penny Le Couteur, Jay Burreson, 2014, s. 9-12).

Güç Ontoloji bu anlatıda düğmeyi “GVarsa” olarak kavrayarak yeniden okur: GVarsa-D’nin virtüel etkileme ve etkilenme kapasitesi açısından GVarsa-İ’ye o güne kadar bilinir olmuş aktüel güçleri arasında olmayan yeni bir güç, kuzeyin dondurucu soğukunda aktüel olmuştur. Bir başka deyişle, GVarsa-D, ne tür etkilerin nedeni ve hangi türden etkilenişlerin konusu olabileceği konusunda GVarsa-İ ile karşılaşmalarında henüz ifade edilmemiş bir biçimde gerçekliği –kendi ölçüsünde– bükümüştür. Kuşkusuz, gerçekliğin bu bükülüşünde başka pek çok GVarsa da etkileşimin tarafıdır; ama her durumda, herhangi bir GVarsa açısından gerçekliğin ancak bu tür okunuşu ona “iyi” eşlik etmeyi sağlayacaktır.

XVII.

Şu meşhur kategoriler. “Ne vardır?” sorusunu “biz neye var deriz?” sorusuna indirgemenin zehirli meyvesi. İkinci sorunun türümüzde bulduğu karşılığı ilk sorunun karşılığıymış gibi genellemekten neden alıkoyamayız kendimizi? Elmanın kırmızılığı da elma kadar var mıdır? “Vardır, ancak elma ve kırmızılık ayrı kategorilerdir” demekteki ısrarımız, var olmanın hepten ve yalnızca güç ifade etmeklik olduğunu unutma yatkınlığımızın bir sonucu değil mi? Bu yatkınılıktan ötürüdür, güç ifade etmenin zorunlu görünümlelerinden olan etkide bulunma ve etkiye uğramaktan mamûl bir varlık kabulü yerine, varlıkları kategori konusu yapmamız. Bilimimiz bu ayrımı gereksinir, biliriz. Kullanışlı olduğu ölçüde buna hak vermez de değiliz. Ayrımın ontolojik olduğunu ileri sürmedikçe insanın güç ifade edişinin bir gereğı olan epistemolojiyi neden reddedelim?

Kavram

Güç Ontolojisi, elmaya “var” der; elma bende (ve türümüzde) belli bir lezzet, belli bir görme, belli bir doygunluk ya da beslenme, belli bir imge etkisi yarattığı ve benden de belli biçimlerde etkilendiği ölçüde vardır. Dahası, türümün bilimsel çabalayışının binlerce yıllık uğrakları elma ile elmanın karşılaştığı diğer varlıkların (güç ifade eden birimlerin) etkileşimlerini de belgelemiştir. Elma kadar elma kurduyla da tanışırız. Dalgın bilimcinin başına düştüğü için kütle çekiminin bilimimizde edindiği yere katkıda bulunduğu düşünülen de bir ve aynı varlık değil midir? Elma ya da elma kavramı, elma ve onun kırmızılığı, bu varlık her neyse onun var-kalma çabasındaki güç ifade edişlerin birer örneği değil midir?

Güç Ontolojisi için kategoriler bir GVarsa’nın (belki de yalnızca GVarsa-İ) var-kalma amaçlı çabasının uzlaşım sal, geçici ve göreceli araçlarıdır; bu amaca yaradıkları sürece –benzer başka her şey gibi ve onlar kadar– “var”dırlar. Buna epistemolojik bir varoluş demekten yanayız; güç ifade edişlerin ortak dünyası olan bu kozmostaki varlıklarla karşılaşmalarımızı kavrarken işe koştüğümüz, bize güç kattıkları sürece de sadık kalacağımız var olanlardır onlar. Güç Ontolojisine sadakatimiz sonsuz, zorunlu ve sınırsız, ama epistemolojimize sadakatimiz koşulludur. İlk varlığın ve oluşun zorunlu koşulu, ikincisiyse belli bir varlık grubunun (insan) kendi çabasında yararlandıklarının olumsal ifadesidir.

Levi Bryant, Aristoteles’ten yola çıkarak gerçekliği kuran unsurları “tözler” ve “ilinekler” biçiminde düşünme yatkınlığımızın nasıl da her türlü sorgulamanın ötesinde yerleşik kabullere dönüştüğünü anlatır (Bryant, 2015): Tözler bireysel varlıklardır ve başka her şey bu tözlere iliştilirilecek biçimde söylenebilir; sözgelimi, bir kayanın “griliği”nden söz ettiğimde, grilik kaya tözünün bir

niteliği/ilineği anlamına gelir. Kaya vardır ve grilik bu varlığın bir ilineğidir. Ardından, aynı düşünce uyarınca, bazı ilineklerin “zorunlu”, bazılarınınsa “olumsal” olduğunu, ilk gruptaki ilineklerin “varlığın varlığı”na ilişkin olmaklık bakımından tözün neliğini ele verdiklerini, ikinci gruptakilerinse en fazla “varlıkla ilişkili” olmaklık bakımından tözün olumsal görünümelerini verdiğini düşünürüz. Bu anlamda, Bryant’ın söylediği gibi, “üç kenarlılık” üçgenin zorunlu bir ilineğidir, çünkü bu ilinek olmaksızın üçgen varlığından söz edilemez. Oysa, yeşil bir üçgen çizdiğimde “yeşillik” ilineği nedeniyle üçgen olmaklığın bundan etkilendiğini düşünmem, bu üçgen için “yeşil olmaklık” olumsal bir ilinektir.

Bu yerleşik tavra karşı Bryant, bizi “kategoriler” üzerinden düşünmenin yerine geçecek başka bir düşünüşe davet eder:

Peki, ya varlıkları –zorunlu ya da olumsal oluşlarını ayırmaya çabalarak– nitelikleri ya da ilineklerine göre değil de etkinlikleri, yaptıkları ve güçlerine göre düşünmeyi deneseydik? Bizi o şeyle ilgili ilinekleri listelemeye götürecek biçimde bir şeyin “ne” olduğunu değil de, şeylerin “ne yaptığı”nı sorsak? Dahası, nitelikleri tartışırken, bir töz, bir şey ya da bir birey varlığın ilineklerini sıralamakla yetinmesek de, bunun yerine her bir ilineği tözden kaynaklanan bir olay, bir oluş, bir edim gibi düşüsek? Böyle yaptığımızda kayanın gri “olduğu”nu söylemez, kayanın “grilediği”ni söylerdik. Böylece kayanın griliği dediğimiz şey, bir yüklem ya da bir etkinliğin sonucuna dönüşürdü (A.g.e., s. 2).

Bryant, varlıkları bu türden düşünmenin bir parça tuhaf görünebileceğini kabul etmekle birlikte, bu yeni düşünüşe davetin iyi bir gerekçesi olduğunu da anımsatır (A.g.e., s. 3): Şeyleri, sahip oldukları ilinek ya da nitelikler üzerinden anlama eğilimi bizi sonuçta gerçekliği donuk tözler üzerinden kavramaya götürür ki, bu gerçekliğin etkileşimsel dinamizminden epeyce uzak bir kavrayıştır. Bunun yerine, Bryant’a göre, varlıkları olmuş bitmiş ve donmuş sözde doğaların taşıyıcıları olarak değil de, karşılaşma ve etkileşimlere göre sürekli yeni doğal güçler edinmeye elverişli dinamik oluşlar olarak düşünmeliyiz. Bryant, “gri kaya” örneğine Lockecu bir perspektiften gelecek itirazların da farkındadır. Ona göre, kategorik ilinekler türünden statik bir tözler düşüncesi yerine, varlıkları –etkileştikleri başka varlıklar ve koşullara göre– muktedir olabilecekleri güçler, kuvvetler, edimler ve etkinliklere göre

düşünmek yalnızca renk gibi görece az güvenilir ikincil türden bir nitelik için değil, –diyelim– sertlik gibi birinci türden bir nitelik için de aynı derecede geçerlidir. Sertlik ya da kimya dilindeki ifadesiyle “kararlılık” bir varlığın ancak belli koşullarda (sıcaklık, basınç vb) ifade ettiği bir güçtür, farklı koşullarda (örneğin çok yüksek sıcaklıkta) aynı varlığın tümüyle farklı davranacağı açıktır.

Bryantçı düşünme deneyi Güç Ontolojisinin terimleriyle de uyumludur: Bir “şey”, sınırları, kabuğu, derisi ya da yüzeyinin bitip dışarısının başladığı yerde bitmez, ne de “ben” dediğim o şey her neyse, beni ben olmayandan derimin sınırladığı yerden ayırmaz. Bu ontoloji için bir “şey”, GVarsa olduğu ölçüde, ancak etkileme ve etkiye uğrama gücüyle sınırlanabilir; epeyce akışkan, bir perspektiften başka bir perspektife çokça değişkenlik gösterebilen, sirayet etmeye muktedir bir sınırdır. Üstelik bu, salt gazlar ve bir ölçüde sıvılar için değil, kararlı maddi cisimler ve tümüyle farklı bir biçimde dilsel kavramlar için de geçerlidir: Birbirinden farklı zamansal ölçeklere göre, evrendeki her şeyin değiştiğini söylemekle, o her bir şeyin sözde sabit sınırlarının değiştiğini söylemek aynı anlama gelir; bir kaya parçasını “o kaya parçası” olmaktan ayıran sözde sınırlar diyelim bir milyon yılda bambaşka olacakken, bir kedi yavrusunda bir ay, bir dağ bloğunda öngörülemez uzunlukta bir zaman alacak, bir tarlaya uygulanan bir metreküp zirai gazın sınırlarıysa yaklaşık üç gün içinde değişecektir. Benzer biçimde, bir kavram için de, o kavramı o kavram olmayandan ayıran sınırların sürekli değişeceğini düşünmekte herhangi bir zorluk yoktur. Kavramların anlam içerikleri sürekli değişir (Bunu Derrida’nın felsefi programı yeterince gösterdi); öyleyse herhangi bir kavramın gerçekliği etkileme ve ondan etkilenme kapasitesi de sürekli değişecek ve o kavramı tam da “o” kavram yapan sınırlar da değişecektir. Kuşkusuz, bu anlatıda “sınır” sözcüğünü fazlasıyla “melez” bir tavırla kullandığımız anlaşılmalıdır: Bir kaya parçasını bireyleştiren sınırlarla, bir gaz yoğunluğunun sınırları, bir sıvı kütlenin sınırları, bir canlı organizmanın ya da sözgelimi özgürlük kavramını bireyleştiren sınırlar, *ceteris paribus*, dilsel bir kolaylık açısından “sınır” sözcüğüyle ifade edilmektedir. Güç Ontolojisinde bir “şey”, etkide bulunma ve etkiye uğrama kapasitesi uyarınca bireyleşir; bir birey olarak gücü yettiği ölçüde de var olmayı sürdürür. Bu ontolojide her bir “şey”, bir GVarsa’dır.

XVIII.

Güç Ontolojisi (güç ifade edenlerin, etkide bulunan ve/veya etkiye uğrayanların gerçekliği) zorunludur; epistemoloji (ontolojik koşulu nelerin sağladığını anlama çabası) olumsal ve yanılabilir (contingent & fallible). Bu önermeden nasıl kuşku duyulacak? Güç ontoloji yanılır mı? Nasıl bir düşünme deneyiyle bize itiraz edilebilir? Mümkün bir evrende, güç ifade etmeyen, dolayısıyla etkide bulunmayan ve etkiye de uğramayan ama *var* olan bir varlık düşlenebilir mi? Bu “absürd” varlığın söylenmesi, tam da söylendiği an onu –bir sözün gerçekliği dönüştüreceği kadar da olsa– var kılmaz mı? Öyleyse Güç Ontolojisi çürütüldüğünde kendisini temellendirmiş olmaz mı?

Buz Sarkıtı

“Güç Ontolojisi” deyip dururken yine insanca, insana göre ve insan-merkezli sıradan bir dilsel kuruluşun sınırlı dairesi içinde kaldığımızı düşünenler olacaktır. Oysa ifade ettiğimizle ifade edilen öylesine bir ve aynıdır ki, ifadesi dilde olsun ya da olmasın, şöyle ya da böyle söylensin ya da hiç söylenmesin “var olanlar var olmaya güçleri yetenler” olmayacak mı? Ahşap evinizin damından sarkan buz sarkıtı bir varlığa gelişin gerektirdiği gücü tutarlı bir etkinin nedeni olarak kendinde bulan değil midir? Etkide bulunma gücü ifade edebildiği ölçüde türlü etkileşimin bir tarafı değil midir? O buz sarkıtı –insanın sınırlı epistemolojisine göre– diyelim, Hidrojen ve Oksijen moleküllerinden oluşanın koşullara göre fiziksel değişikliğe uğramış bir formu, bakterilere zemin, sineklerin konabileceği bir yükselti, başınızı çarparsanız bir travmanın nedeni ya da içeceğiniz bir bardak suyun serinleticisi değil midir? Ve belki hiçbir zaman kusursuz bir listeye dönüştürülemez ne çok başka etkinin kaynağı ve bu etkilerle dönüşen bir buz sarkıtı. Buz sarkıtının hem varlığa geliş, hem varlıkta kalış ve hem de var olmaktan çıkışında, onun bizce fark edilmeyen kimbilir daha ne çok karşılaşmasında *gerçekte olup duran bir güç ifade edişler sürekliliği* değil midir?

Savımız, insan-merkezci bir öğretiye ilişkin değil, insan varlığını da kapsayan bir gerçekliğe eşlik edişe ilişkindir. İnsan-merkezciliğin kibirli yanılgılarından haklı olarak şikâyet edenler insan dışındaki varlıkların sonsuz etkileşim oyununu şiirleştirirken pek yüce gönüllü, ama insan varlığının da –başka her varlık gibi ve onun kadar– bu oyunun eşit bir tarafı olduğunu fark etmeyi

unutacak kadar mahcuptu. Biz var olmakla güç ifade etmekliğı “eş işlevsellik” konusu yaparken, insanın ne yüceleşmenin ne de mahçubiyetin sıradışı öznesi olduğunu duyurmak istiyoruz. Bunun adı nasıl “insan-merkezcilik” olabilir? Biz “insan-kadarcılık” partizanıyız.

“İnsan-kadarcılık” partizanı olmak, bir anlamda, Nietzscheci türden bir *non-anthropocentric* hakikat tutkunu olmaktır. Nietzsche ile ilgili önemli bir yanlış okuma onun meşhur perspektivizmini, hakikat fikriyle köprüleri çoktan atmış iflah olmaz bir kuşkucunun teorisi saymakta yatar. Postmodern oluşturmacıliğı yatırım yaptığı bu okuma, bize göre Spinoza’dan haberdar bir Nietzsche’ye yapılacak en adaletsiz yorumlara fırsat yaratmıştır. Kofman (1993), Derrida (1979) ve De Man (1979) benzer gerekçelerle Nietzsche’nin geleneksel metafiziğe yönelik sert eleştirilerinin açık bir biçimde “hakikat” fikrinin reddi olduğı, bu reddi doğuran stratejinin de Nietzscheci perspektivizm ve güç isteminde temellenen bir epistemoloji olduğı sonucunda buluştular. Ne var ki, bu postmodern kanon aynı Nietzsche’nin aforizmik biçiminin de tartışmasız bir açıklıkla belirgin kıldığı mesihvari ifadelerinin gerçekte epeyce nesnel bir hakikat fikrini çağrıştırıyor olabileceğini dikkate almadı. Nietzscheci perspektivizmin bir taraftan “insan-merkezci” Tanrı gözünü reddederken (postmodern okuma salt bu özelliğı satın aldı), diğer taraftan –“anti-insan-merkezci” olmak adına– insan perspektifini bir perspektif olarak bile gerçekliğı dönüştürmekte mutlak bir iktidarsızlığa mahkûm görmeye yanaşmadığını hiç söylemedi. Oysa Nietzsche külliyatı, yakın bir okumada, her bir perspektifin *kendince* tarif edeceği bir gerçeklik olduğunu söylediğı gibi, her bir perspektifin kendince tarif edeceği bir *gerçeklik* olduğunu da söyler. Bize göre, adil bir Nietzsche bilimi ancak bu “gerçeklik” sezgisinin içeriğinde ne olduğunun anlaşılmasıyla olgunluğa kavuşacaktır. Bir başka deyişle, sonsuzca farklı perspektiflerin her biri tarafından dönüştürülen ve aynı biçimde onları da dönüştüren bu “gerçeklik” nedir?

Nietzsche’nin trajik felsefeye odaklandığı en erken dönemlerini izleyen ve sonradan “metafizik gerçekçilik” tartışmalarına doğrudan yaklaşımlarını sezdirecek ilk düşüncelerin izleri *İnsanca*’ya kadar geri götürülebilir. Bir anlamda Nietzscheci “doğalcılık”

tutkusunun da başlangıcı sayılması gereken bu yapıtta, filozofun her türden metafizik bir toptancı doğaüstücülükten uzaklaşmak adına neredeyse açık bir pozitivizme yöneldiği görülür. Burada sözü edildiği türde bir pozitivizm, gerçekte, doğanın doğaya içkin bir yoldan irdelenemesinin tek meşru yöntem olduğunun beyanı gibidir. Bu yöntem olabildiğince alçakgönüllü bir “küçük karşılaşmaların gerçekçi perspektifi”ni yakalamaya davet gibidir: “Basit doğruların takdir edilmesi...”, yapıtın üçüncü bölümüne başlık olarak seçilir. Nietzsche’ye göre, uygarlığın gelişmesiyle küçük bilimsel doğruların kıymetinin artması arasında ve yine buna bağlı olarak devasa metafizik yönelimlerden uzaklaşma arasında doğrudan ilişki vardır (Nietzsche, 1908, B. 3). Nietzsche bu yapıtta “metafizik” denilen bir durumun varlığını kabul eder; gerçekliği kafalarımızla anlamlandırıyoruz ve bu kafaları kesip atamıyoruz, yine de kafalarımız kesilip atılsa gerçeklik bizsiz nasıl olurdu diye sorarız. Ancak bu soru, filozofa göre, doğaüstü bir gizemciliği özendirdiği ölçüde sakıncalı, doğaya içkin hakiki nedensellikleri kavramaya özendirdiği ölçüde değerlidir. Nitekim, 34. bölümde şöyle sorar: “Hakikat, hayatın –ya da serpilip gelişmenin– düşmanını açığa çıkarmayacak mı?” (A.g.e., B. 34).

Nietzsche’nin hayatı olumlayan doğalcı bir hakikat fikrine bağlılığı sonraki eserlerinde de sürer; hakikat arayışının gidecek bir “bilgelik” arayışına dönüşeceğinin de ik işaretleri gelir. *Gezgin ile Gölgesi*’nde filozof şöyle konuşur: “Aklimız başımızdaysa ilgilenmemiz gereken tek şey gönlümüzce sevince yer vermek olmalı. Durun diye ekledi biri, akıl baştayken en iyisi bilge olmaya bakmalı” (Nietzsche, 1966, s. 300). Bu aşamadan sonra Nietzsche’nin yapıtlarının neredeyse tümünde “hakikat” ile kurulacak ilişkinin bir bilgeliğe dönüşmesinin başat ifadesinin “güç istenci” fikrinin doğalcı öncüllere bağlı kalarak genişletilmesi olduğunu görürüz. Takvimler 1881 yılını gösterdiğinde Nietzsche, Spinoza’yı fark edişini Overbeck’e büyük bir neşeyle anlattığı mektuptan sonra, sözünü ettiğimiz fikir tutarlı bir biçimde genişletilir, perspektivizm tavrıyla uyumlu olmak üzere filozofun geleneksel metafizik gerçekçiliğe alternatif, ama bir o kadar gerçekçi yeni bir yöneliş geliştirdiği görülür. Bu yeni yöneliş, âdeta, gerçeklik fikrinin –postmodern okumaların tersine– terk

edilmesi değil, gerçekliğin farklı perspektifler uyarınca bükülüp dönüştüğünü sezdirenen bir tavidir.

Greg Whitlock'un kaleme aldığı bir incelemede Nietzsche'nin nesnel hakikat tutkusu, kuşkuya pek az yer bırakacak ölçüde açığa çıkarılır (Whitlock, G., 1999). Filozofun etkilendiği isimler listesi arasında adı sessiz sedasız geçirtilen bir polimat, bu kez olanca görkemiyle arz-ı endam eder. Bu, görece örtük etkinin kaynağı, döneminin en geçerli fizik kabullerinden haberdar ve onları zamanının çok ötesini işaret edecek biçimde genişletmeye kararlı Boscovich'ten başkası değildir. Sahi, neden başkası değil de Boscovich? Perspektiflerin gerçekliği büktüğünü söyleyip durmaktan hiç usanmamış Nietzsche, neden 19. yüzyılın sonlarına doğru sayıları iyiden iyiye artmış yıldız fizikçilerden birini değil de, Dalmaçyalı bir otantiği (Whitlock buna Nietzsche'yi anımsatan bir ifadeyle "özgür tinli" der) kendi öğretisinin yaslanacağı fiziği temsil ettiğini düşündü? Whitlock'un makalesinin enine boyuna kurcaladığı soru budur ve kanımızca bütün bir Nietzsche külliyatı içinde bundan sonraki araştırmanın yönünü çecek soruşturmanın izleği de bu makalede tartışılan temalara ilişkin olacaktır.

Whitlock'a göre, Nietzsche'nin kendince en meşru saydığı öncellerinden ikisi Spinoza ve Boscovich'tir; filozofumuz asla bir tesadüf sayılamayacak biçimde öğretisini bir tür "güç istemi"ne indirgemek yolunda son derece tutarlı bir program geliştirmiş, ne var ki bu programın Nietzsche sonrası zamanın ruhu sebebiyle (bu ruh epeyce postmodern bir ruhtur) ağırlıklı olarak hakikat kavramı yerine epistemolojik görecelik kavramıyla ilişkisine yatırım yapılmıştır. Oysa, Nietzsche'nin kuşkusuz güçlü etkileyenleri arasında sayılan sözgelimi Wagner ya da Schopenhauer gibi isimler giderek etkisini yitirecekken, Spinoza ve Boscovich'in etkileri programın olgun karakterini belirlemeye devam edecektir. Bu bağlamda Boscovich'in özgül ağırlığı büyük ölçüde *Theoria Philosophire Naturalis*'te geliştirdiği doğalcı felsefe kuramından kaynaklanır (Boscovich, 1922). Boscovich'e göre töz kavramının yaslandığı temeli cisimsel atomda sabitlemenin bilimsel açıdan kabul edilebilir bir yanı yoktu; bunun yerine, zaman içinde fizikte yaygın olarak kabul edilmeye başlayacak bir tür "güç alanları" (*force fields*) teorisine erken dönem bir yönelim kabul edilebile-

cek “güç noktaları”nın (*force points*) gerçekliğinden söz ediyordu. Whitlock’un haklı olarak saptayacağı gibi, materyalizme en güçlü eleştiri ironik bir biçimde idealistlerden değil, doğalcı felsefeye yatkın bir fizikçiden, Boscovich’ten gelecekti. Whitlock, Nietzsche’nin bu doğalcı fizikte tam olarak neye yatırım yaptığını açıklarken, dikkatimizi defterlerinde tekrar tekrar karşımıza çıkan “madde yok, yalnızca güç var” ifadesine çeker. Bu yönelişle Nietzsche, madde ve boşlukta temellenen atomculuğu gücün kaynağı olarak değil de, maddenin de olduğu gibi olmasına yol açan bir güç teorisine doğru yürümeyi seçer.

Ne var ki, Whitlock’a göre Nietzsche’nin Boscovich üzerinden geliştirmek istediği güç metafiziği, yolda Spinoza’dan da kurtulmayı amaçlar; basitçe, kozmik gerçekliği her türlü kutsallıktan arındırmak istediğinden ve Spinozacı panteizmin şöyle ya da böyle bir tür kutsallık fikriyle ilişkili olabileceği gerekçesiyle. Kabul edilmesi güç bir tezdır bu. Spinoza’nın kozmik töze Doğa ya da Tanrı demesini saymazsak, onda sözcüğün birinci anlamıyla bir kutsallık bulmak epeyce güçtür; ya da “kutsallık” Spinoza’nın elinde “doğalcılık” olur çıkar ki bunun da Nietzsche’yi ürkütecek bir ilahiyatla ilişki kalmamış anlamına gelir. Whitlock, bu saptamasını ayrıntılı bir sistematikte temellendirmede için bize şu üç seçenek kalır: Ya basitçe Whitlock haklıdır ya Nietzsche Spinoza’yı yeterince doğru okumamıştır, ya da Whitlock’un saptaması yanlıştır ve Nietzsche Boscovich’i izlemenin zorunlu bir sonucu olarak Spinoza’yı terk etmeyi seçmemiştir. Dediğimiz gibi, Whitlock’un Spinoza’da örtük bir ilahiyat vurgusu olduğuna ilişkin saptamasını benimsemek güç görünmektedir. Spinoza, *Etika*’da panteizmden söz etmek şöyle dursun (Panteizm ona sonradan yakıştırılacaktır), içkinici programa ödünsüz bağlılığını ısrarla vurgular ve doğadaki tanrısallığı bir eşanlamlılığa (*Deus sive Natura*) indirger. Üstelik, *Etika*’nın Doğa/Tanrı’sı asla maksatlı bir eyleyişin değil, kendisini de bağlayan bir yasallığın (yeter neden ilkesi) ifadesidir. Bu belirlenim kapsamında Doğa/Tanrı herhangi bir teleolojiyle ilişkilendirilmediği gibi, kozmik eyleyişin özgür nedeni de değildir. *Etika*’daki tanım, aksiyom ve önermelerdeki “Tanrı” ifadesinin bu ve benzeri pek çok gerekçeyle Nietzsche’yi uzaklaştırmayacağı açıktır. Geriye, belki, yalnızca Spinozacı paralelizm öğretisi kalır ki, Töz’ün ne salt madde

(*res extansa*) ne de salt düşünce (*res cogitans*) olduğunu, tersine Boscovich’le uzlaşacak biçimde, “salt güç ifade etmeklik” olduğunun vurgulanmasıyla üç düşünür arasında makul bir yaklaşım birliği olduğu bile söylenebilir.¹ Belki daha doğru bir söylemeyle, üç düşünürün ayrıntılarda görünür kılınabilir kimi farklılıklarına karşın, “kozmik kuvvet” denebilecek bir düşüncenin, kendinden “basit” başka hiçbir şeye (madde ya da atom) indirgenemezliği (*irreducibility of force*) konusunda tümüyle mutabık olduklarını düşünmek makul görünmektedir.

Çörekçioğlu, Nietzscheci “güç istemi” kavramını olabildiğince ayrıntılı irdelediği bir makalesinde, bir yanda bu kavramın genişliği (bir ölçüde tartışmalı olmakla birlikte, “güç istemi” canlı-cansız tüm varlıkları bağlayan bir kozmik yasa olarak belirir), diğer yanda filozofun Tanrı gözünü reddeden perspektivizmi arasındaki gerilime dikkat çeker (H. Çörekçioğlu, 2014). Çörekçioğlu’na göre, Nietzsche için “güç istemi” filozofun Tanrı gözünü oynamasının bir ifadesi değildir; o, daha çok, “evreni ve insanı anlamak ve yorumlamak için bir hipotez, bir yöntem olarak” kullanılmaya elverişlidir (A.g.e., s. 40). Bu durumda, Nietzscheci “güç istemi”, gerçekliğin “ne”liğine ilişkin kuşatıcı ya da bitirici bir kapanışı hedefleyecek türden bir “son söz” olarak iş görmez, bunun yerine, gerçekliğin içinde ve aracılığında olmakta olanı nasıl anlamlandıracağımıza ilişkin en güvenilir epistemolojik strateji olarak iş görür. Peki, bu ne demektir? Nietzsche bize hakikati vermez, ama bir hakikatle en doğrudan ilişki kurmanın yolunu gösterir ki bu da onu hâlâ “hakikat dostu” bir filozof yapmaya yeter.

Bu tür bir filozof, tam da kendisinden bekleneceği gibi, –ve bizim dilimizce ifade edilirse– gerçekliğin “ne”liğine ilişkin insan-merkezci, totaliter ve metafizik bir kapanış gerçekleştirecek ölçüde kuşatıcı olmak yerine, gerçekliğe eşlik etmeyi seçecek, etikten estetiğe ve politığa varıncaya kadar insanın çabasını belki de en alçakgönüllü bir kabulle uyumlu olarak, “güç istemi” hipotezi

1. Spinozacı paralelizm öğretisinin canlı ya da cansız her *modusun* –etkide bulunma ve etkiye uğrama karmaşıklığı ölçüsünde– zihinsellik de içerdiği saptamasına bağlı olarak kozmosa genel bir “tinsellik” atfettiği düşünüldüğünde bunu bir tür “panpsişizm” olarak okuyanlar da vardır; Whitlock’a göre Nietzsche’yi ürküten bu mudur, ayrıca bir incelemenin konusu olabilir.

üzerinden anlamlandıracaktır. Bu açıdan bakıldığında, Nietzsche için “perspektif” kavramının “hakikati ele geçirmek”le değil, hakikatin ele geçirilemezliğine ilişkin *hakikatle* ilişkili olduğu açıklık kazanır. Gerçeklik bir güçler bir aradalığıdır ve her bir varlık bu oyuna “büken ve bükülen” olarak katılır; bu, hakikatin temsili değil, ona eşlik edişin alçakgönüllü bir ifadesidir.

XIX.

Bugünkü bilimimiz ve epistemolojik kabullerimiz ölçüsünde dört kuvvetten söz ediyor oluşumuz felsefi/metafizik bir ilerleme de sayılmalı: Kütle çekimi, elektromanyetik, zayıf ve güçlü nükleer kuvvetler, peşinde olduğumuz töze ilişkin Antik Yunan'dan bu yana giderek daha az yanılırlı bir fark edişin belirtisi değil mi? Bu kuvvetler neden eyledikleri gibi eyliyor? Buna doğa yasası demektense “yasanın doğallığı” demekten yanayız. Bu bir kozmik tavır, her şeyin olduğu gibi olmasının gerisindeki eğilim, başka türlü düşünülemez olanın bir ifadesi olarak “yasa”; tastamam mizac-ı naturans.

Çökelti

Güç Ontolojisinin tüm gerçekliği en temelden en karmaşık bireyleşimlere, zerrelerden ağırlara varıncaya kadar “güç ifade edişlerin sonlu çökeltileri” olarak okuma eğilimi, sözcüğün herhangi bir anlamında asla “radikal” değildir. Bizi devindiren kuvvetleri konuşuyoruz ve konuşmamız bu kuvvetlerle sınırlanıyor. Öncesiz bir “güç ifade ediş”ten türeyen etler, kemikler, bitkiler, taşlar, gazlar, sesler, kültürler ya da kavramların kaynağında bulabildiğimiz yegâne şeyin yine bir “güç ifade edişler görünümü” olması bundandır. Güç Ontolojisinin, gerçekliğin baştan başa bir GVarsa’lar ilişkiselliği olarak okunmasının gerisinde Deleuze kadar Nietzsche’nin, Leibniz kadar Newton’un ya da Boscovich kadar Spinoza’nın, ya da giderek Platon kadar Empedokles’in olması bundandır. Güç Ontolojisi bir kopuş ya da kırılmanın değil, insanın var-kalma stratejisinde deneyimlediği evrimsel epistemolojideki güncel bir farkındalık sayılmalıdır.

Spinoza, hem kendi öncelleriyle uyumlu hem de anakronik denebilecek biçimde kendisinden sonrakilerle uzlaşabilecek ölçüde dinamik bir tözden söz ederken, bir bakıma, geçmiş-şimdi-geleceği *bir seferde* dirençli hale getirecek dışavurumu gerçekleştirmişti: Töz tektir ve zorunlu olarak var olur (*Etika*, 1-Ö14)..., çünkü bu güç (var olma gücü/*potentia*) onun özüdür (E1-Ö34); ve her şeyin olduğu gibi olmasının nedeni bu özden, –yani “güç”ten– kaynaklanıyor olmaktır (E1-Ö16).

XX.

Spinoza üzerine düşünen hacimli külliyatın ısrarla göz ardı ettiği, tastamam bir Güç Ontolojisinin ifadesi olan *conatus*un indirgenemez oluşudur: Spinoza *conatus* öğretisinden söz ederken neden “her şey gücü yettiğince var-kalmak için çabalar” dedi? Her şey derken, tam da “her şey” demek istemedi mi? Spinoza için *conatus* salt insan *modus*ları ya da canlı *modus*lar için mi geçerliydi? Öyleyse neden “her şey” dedi? Filozofun aklındaki, *conatusta* indirgenemez olanı fark ettirmektir; bir insan, hayvan, bitki, inorganik madde, molekül, bir sistem, tümel ya da tikel bir kavram... tözün tüm tarzları için geçerli bir “çabalama.” Bütün bu farklı dilsel etiketlerle çağırdığımız şeyler insanın *conatus*unun epistemolojik ifadeleri değil mi? Antropoloji, etholoji, biyoloji, botanik, matematik, fizik, kimya, sosyolinguistik, tarih ya da sosyoloji. Bu ifadelerin olumsuzluğunu kabul etsek bile, tek tek bu her şeyin *conatus*unu görmezden gelebilir miyiz? İnorganik bir madde, diyelim bir taş parçası, sonsuz tözdeki karşılaşmalarında kendi varlığında sürme ısrarı göstermez mi? Karşılaşmaların aşındırıcı, çürütücü ya da dönüştürücü etkilerine karşın tutarlı bir etkinin kaynağı olan o “şey”, olduğu gibi sürme çabasının inkâr edilemez bir ifadesi değil midir?

Fikir

Güç Ontolojisinin gerçekliği kuran irili ufaklı, basit ya da birleşik, cisimli ya da cisimsiz tüm unsurlarını birer GVarsa olarak değerlendirdiğini, bu açıdan GVarsa'lar arasında öncelik, önem, doğrallık ya da kültürelilik türünden herhangi bir kategorik ayrımı gereksinmediğini önceki bölümlerde gördük. Böylece, gerçekliğin tüm unsurlarının, geçici bir süre ve verili bir zamanda tutarlı¹ bir etkileme ve etkilenmenin aktörü olmak dışında başkaca bir ölçüte göre anlamlı sayılamayacağını savunduk. Bu programın kuşkusuz en tartışmalı kabullerinden biri kavram, fikir ya da düşüncenin de –tıpkı cisimli varlıklar gibi– Spinozacı *conatus* öğretisinin konusu olabilmesi, bu öğretinin terimleriyle ele alınabilmesine ilişkindir. *Conatus* öğretisinin kapsamının tam olarak ne olduğu, dahası hangi türden şeylerin var-kalma çabasının konusu olduğu, geniş Spinoza yazını içinde görece az ele alınmış bir konudur. Öte yandan, Spinoza ile kısmen ilişkili ya da ondan tümüyle bağımsız motiflerle Platoncu *dûnamis*²

1. Burada geçen “tutarlı” sözcüğü, etkinin türü, gücü, kapsamı ve süresi gibi nosyonların kavranamadığı ama bunun ilkece bir olanaksızlıktan çok pratik bir güçlük olarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. Sözgelimi, bir mum ateşiyle ona yaklaştırılan bir kâğıt parçası arasında ateşin tutarlı etkisinin sınırları kavranılabilirken, bir kasırga sisteminin etkisinin sınırları aynı ölçüde pratik kavranılabilirlikten uzaktır. Bununla birlikte, Güç Ontolojisi kasırga gibi karmaşık bir sistemin de “ilkece” bir GVarsa olarak tutarlı bir etkinin nedeni olacağını öngörür. Spinoza da *conatus* öğretisindeki bu güçlüğü farkındadır, ama bu onu öğretilerinden vazgeçmeye götürmemiştir. Sözü edilen güçlük ile ilgili ayrıntılı bir tartışma için bkz. John Carriero, 2011.

2. Muktedir olmak, yapabilir olmak anlamlarındaki *dynastei* fiilinden türeyen isim-sözcük; sözcük, yalnızca kuvvet uygulayabilir anlamında değil, etkide bulunabilir ve etkiye uğrayabilir, etkileme ve etkilenmeye muktedir olmaklık anlamlarını da kapsar. Bkz. Max Jammer, 1857, s. 34.

kavramı, Aristotelesçi *potentiae*³ kavramı, Newtoncu eylemsizlik (*inertia*) ilkesi⁴ gibi nosyonlar, Spinozacı *conatus* düşüncesinin, içkin bir güç ifade etmeklik anlamında kozmik bir yatkınlıktan geriye indirgenemez oluşunun bir ifadesi sayılabilir.

İndirgeme (ya da kronolojik bir gerileme içinde “açıklama”) sorunu bir yana, *conatus* kavramının nereye kadar genişleyebilir olduğunu düşünmek her açıdan daha doğru olabilir. Tüm canlı varlıklar için kavramın işlediğini görmekte genelde sorun yoktur; “içgüdü” ya da “anti-entropik çaba” gibi terimlerle karşılanacak biçimde tüm canlı organizmaların bir tür var-kalma atılımı içinde oldukları konusunda genel bir uzlaşım vardır. *Conatus* kavramının inorganik madde için de farklı biçimlerde işlediğini düşünmek içinse bugüne kadar –şöyle ya da böyle– bir tür metafiziğe yaklaşmak gerektiği kabul edildi. Var-kalma ya da varlığında sürme çabası gibi nosyonların zorunlu bir teleolojinin ifadesi olarak düşünülmesi, canlılar söz konusu olduğunda, sezgiyle de uyuşan bu gözlemlerin kabul görmesini kolaylaştırdı. Ne var ki, hem kimyanın hem de biyolojinin 20. yüzyılın sonlarına doğru canlılık kavramını yeniden tartışmaya açmasıyla, canlı olanı cansız olandan ayırmakta kullanılan ölçütlerin önemli bir bölümünün, bu ayrımı yeterince meşru kılmıyor olabileceği gündeme geldi. Canlılığın, çevreyle etkileşim içine girme ve bu etkileşimden dönüşen ve dönüştüren bir biçimde etkilenme kapasitelerinin, cansız olduğu düşünülen elementler ve hatta inorganik moleküller için de geçerli olduğu anlaşılınca, canlılığın cansızlıktan ayıranın doğaüstü bir *telos* değil de, parçada gözleme daha kapalı, bütündeyse daha açık bir karmaşık *teleonomi*nin eseri olabileceği, üstelik tüm etkileşim süreçlerinin bir ve aynı doğal işleyişin konusu olabileceği, bunun da bir tür “evrim” sayılması gerektiği düşüncesi kabul görmeye başladı.⁵ Sözü edilen

3. Aristoteles, *Metafizik* 9. kitapta bu kavramdan İngilizceye *potentiality*, *potency* ya da *power* gibi terimlerle çevrilebilecek bir bağlamda söz eder; şeylerin kendi dönüşümlerini/değişimlerini tetikleyen ve yine kendilerinde buldukları bir etkin güç. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1019a15.

4. Newton, *Principia*’nın üçüncü tanımında, bütün cisimlerin kendilerinde var olan devinim/durağanlığın korunması yönündeki kuvvet için ilk kez “direnme/karşı koyma kuvveti” (*the power of resisting*) der. Bkz. Sir Isaac Newton, 1846, s. 73-4.

5. Bu bakış açısının ayrıntılı bir incelemesi için bkz. M. Calvin, 1969; ayrıca, Jose L. Perez Velazquez, 2008.

bakış açısının anlaşılabilmesinin, karmaşık (kompleks)⁶ sistemlerin neden davrandıkları gibi davrandıklarının anlaşılmasına bağlı olduğunun anlaşılmasıyla olanaklı olduğunun görülmesi de, teleonomik maksatlılığın çağrıştırdığı türlü gizemli inançları giderek seyreletti. Bugün, doğrusal bir nedenselliğin ötesinde gerçekleşen karmaşık örüntülerin onları oluşturan parçalardaki basit olanaklardan, hiç umulmadık bütünsel stratejileri nasıl geliştirebildiğini görmek için deneysel modellemeler de var ve bu modellemeler bile başlı başına geleneksel canlı-cansız ayrımlarımızı muğlaklaştırmak açısından sezgimizi tetiklemeye muktedir.⁷

Çağdaş sistem kimyacılarından Addy Pross, Feynman'ın "yaratamadığımı anlayamam" mottosunu anımsatarak, ayrı ayrı hem Fizik ve Kimya hem de Biyoloji disiplinlerindeki gelişmelere karşın, geleneksel olarak cansız konu edinen ilk grupla, canlıyı konu edinen ikinci alan arasında istenen tutarlı geçişin henüz gerçekleşemediğini söyler; ancak, ona göre, bu başarısızlık ilk gruptaki bilim alanlarıyla Biyoloji arasındaki kavramsal ortaklıkların yeterince kurulamamasından kaynaklanır (A. Pross, 2011, s. 2). Pross, sistemler kimyası alanındaki güncel bulguların Darwinci evrim kuramının biyolojiyle sınırlandırılmasına olanak vermediğini, canlılık öncesi fizikokimyasal süreçlerin de genel bir evrim teorisinin kavramlarıyla düşünölmeye elverişli olduğunu ileri sürer. Pross'a göre, organik yaşama özgü sayılan evrimin doğal seçilimci mekaniğin, 60'lardan beri fark edilmekte olduğu gibi, kendisini kopyaladığı anlaşılan inorganik moleküllerin davranışını da açıklar durumdadır. Pross, bu olgunun, kuşkusuz, tek bir basit inorganik molekülün biyolojik anlamda canlı olduğu anlamına gelmediğini, ama Darwinci evrim fikrinin biyogenesisten çok daha önce de işlemekte olduğunu göstermek açısından önemli olduğunu vurgular. Bu vurgunun önemi özellikle "dinamik kinetik stabilite" gibi kimyaya ilişkin bir söz dağarının kullanıldığı süreçlerde ortaya çıkar: Kendini kopyalama becerisine sahip iki ayrı inorganik molekül arasında –tümüyle biyolojik süreçlerdekiyle aynı olmasa da– evrimsel bir rekabet vardır ve hangi molekül

6. Latince, iç-içe geçmişlik anlamına gelen *plexus* sözcüğünden türer.

7. En yaygın bilinen biri (Conway'in *Hayat Oyunu/Game of Life*) için bkz. E.R. Berlekamp ve diğ., 1982.

grubunun çoğalacağı bir anlamda doğal seçilimin mekaniğine uygun biçimde belirlenir. Pross, burada sözü edilen “stabilite”nin, değişime direnmek anlamındaki klasik stabilite kavramından farklı olduğunu, tersine, etkileşim ve değişime karşın kendi sürekliliğini koruma gibi anlamları içerdiğini vurgular (A.g.e., s. 2-14). Kimyayı da içerecek bir genel evrim teorisi genişletmesine yönelik olarak Pross’un geliştirdiği “terimsel denklikler tablosu” şöyledir:

Biyoloji terimi	Biyolojîyi önceleyen Kimya terimi
Doğal seçim	Kinetik seçim
Uyum	Dinamik kinetik stabilite
En iyi uyum sağlayanın hayatta kalması	Daha fazla dinamik kinetik stabiliteye ulaşma eğilimi

Spinozacı *conatus* öğretisinin, makul bir genişletmeyle, Pross’un sözünü ettiği türden bir “dinamik kinetik stabilite” kavramını kapsayacağını öngörmekte güçlük yoktur; üstelik, her biri birer GVarsa olmaklık bakımından, basit inorganik parçacıkların birleşmesiyle oluşan birleşik inorganik maddenin de gerçekliği etkileyen ve ondan etkilenen varlığını düşünmek için iyi nedenlerimizin olduğu kabul edilebilir. Michael Austin’in ironik ifadelerindeki gibi: “Bir objenin iç yaşamını anlamak, sözelimi kesme şekerlere psikoanaliz yapmak değildir; o şeyin var olma tarzlarını yöneten etkinlik ve etkileşime ilişkin ilkeleri araştırmak ve anlamaktır” (M. Austin, 2011, s. 7). Bu açıdan bakıldığında, kesme şekeri en baştan bir GVarsa olarak ele almak onu sırasıyla (a) kozmostaki içkin güç ifade edişin bir *modus*u, momenti ya da tarzı saymak, (b) dolayısıyla başka GVarsa’larla etkileşimin konusu yapmak, (c) böylece etkileştiği ölçüde ve etkileştiklerine göre gerçekliğin “virtüel” ve “aktüel” bir belirleyeni-belirleneni olarak düşünmeyi gerektirir. *Conatus* kavramı için bu *heuristik*, tüm GVarsa’lar için geçerli bir programın bu kez inorganik bir cisimliye uygulanışından başka bir şey değildir.

Daha önce de vurgulandığı gibi, yine de en büyük güçlük öğretinin cisimsizlere, fikirler, düşünceler ya da kavramlara da uygulanabilir olduğunu kavramaktır; bir fikrin, varlığında ısrar

etmesi, var-kalma çabası göstermesi, bir GVarsa olarak bir ve aynı gerçekliğin eşit unsuru olarak değerlendirilebilir olması ne anlama gelir? Hasana Sharp (2010), *Etika'daki conatus* öğretisinin sahici kapsamı hakkında cesur ve makul bir hamle yapar: “Çaba”, salt canlı organizmalara değil, cansız maddeye ve fikirlere de ilişkindir. Yazarın akıl yürütmesi kabaca şöyledir: 1. Her “şey” Doğa/Tanrı’dadır ve onun özünü oluşturan sonsuz güç ifade edişlerinin birer değişkesidir (*modification*). 2. Bir *modus* olarak biz, doğrudan bu saf özü değil de (*Natura Naturans*) onun “şeyler” biçimindeki ifadeleriyle (*Natura Naturata*) karşılaşmalarımızdan ötürü bu öze ilişkin sezgisel (*intuitive*) üçüncü türden bilgiye ulaşabiliriz. 3. Her şey, bu bir ve aynı tözün özüne işaret ettiği için, bu özün doğrudan bir ifadesi olan *conatus* şu ya da bu şeye özgü değil, her bir şeyin tam da o şey oluşunun nedeni olmaklık bakımından her şeyde olandır. 4. Zihin, bedenin bir fikridir; yani zihin bir fikirdir. 5. Şeylerin düzeniyle fikirlerin düzeni aynıdır. 6. Öyleyse, *conatus*, fikirlere de ilişkindir. Sharp, hamlesini şu ifadeyle tamamlar: “Fikirler, bedenlerden hiç de farklı olmaksızın, bütün diğer fikirlerin sonsuz güç alanında var olmak ve serpmek için çabalarlar” (*A.g.e.*, s. 109).

Sharp, daha eski bir başka çalışmasında Spinozacı *conatus* kavramının fikirler açısından ne anlama geldiğini soruştururken, fikirleri başka unsurlara (bedenler vb) bağımlı kılmadan, bir ve aynı gerçekliğin farklı bir ifade yolu olarak (*ideas qua ideas*) irdemeyi dener; bu araştırma, yazara göre Althusser’den onun öğrencilerine kadar bugünkü çağdaş ideoloji eleştirisi açısından da epeyce verimli bulunmaktadır. *Etika*’da geliştirildiği biçimde fikirler ve onların düzeni içinde olup bitenler, kendisi de bir fikir olan insan zihninin esenliğine ilgisizdir. Bir başka deyişle, fikirler tıpkı bedenler gibi varlığa gelir, diğer fikirlerle bir arada, onlarla bir ya da onlara karşı sürekli bir etkileşim ve mücadele içinde var-kalmaya çabalarlar. Bu çabada başarılı olmak “doğru” bir fikir olmaktan çok, destek gördüğü benzer fikirlerin sağlayacağı –âdeta– yaşam desteğinin gücüne bağlıdır. Sharp şöyle yazar: “Zihinde kuvvet ya da güç kazanan fikirler herhangi bir tikel zihin ya da onun çabasına büyük ölçüde ilgisizdir. Bir başka deyişle, bunlar zorunlu olarak en doğru fikirler değildir, ama

başka benzer fikirlerden en fazla yaşam desteği gören fikirlerdir” (Sharp, 2007, s. 745).

Öyleyse, *conatus* öğretisi kapsamında bir fikrin de GVarsa olarak düşünülmesinin önünde en azından kavramsal bir engel yoktur: Bir fikir, tastamam bir GVarsa olarak ele alındığında, inorganik bir molekülün kendini kopyalayıp sürdürmesi, organik bir molekülün birleşerek dönüşmesi, bir hücrenin bölünme atılımı, bir organizmanın entropiye karşı devinimi ya da popülasyon davranışlarına bağlı örüntünün bir benzeri ortaya çıkar. Richard Dawkins’in bir genin içinde bulunduğu organizmanın esenliğinden bağımsız olarak kendi varkalımı için devindiğini ileri sürdüğü meşhur kitabında, etkisi başlarda sınırlı giderek büyük olan “mem” kavramının da genlerin peşinden hemen arz-ı endam etmesi bu düşünüşün bir başka çağırışını sayılmalıdır.⁸

8. Çağdaş “memetik” çalışmalarını başlatacak bu ilk “meme” (mem) kavramının geliştirildiği ilgili kitap için bkz. Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Best Books, 1976.

XXI.

Parmenides değişip duruyor görüneni gerçekte değişmez olanın yanıltıcı ifadesi sayarken G Ontolojisine yakın, değişmez olanın “varlık” olduğunu söylerken uzaktı. Değişmez olan varlık değil de *varlığın olanaklılık koşulu* demesini ne çok isterdik? Böylece değişip durana da hak ettiği gerçek var oluşu vermek pek adilce (haklı ve yleyse hakikate uygun) olmaz mıydı?

Matematik

Varlık (Küçük harfli “varlık”), ya da Güç Ontolojisinin kavramlarıyla ifade edilirse GVarsa, değişir. Üstelik tam da değişimin konusu olandır o; çok basit bir nedenle: GVarsa’ların “olanaklılık koşulu”, sonsuz karşılaşmalara bağlı etkileşimlerden türeyen bir “kuvvet yaratıcı” olarak işler. Kuvvetleri yaratan bu koşul *mutlak*, kuvvetlerin konakladığı geçici çökelti (cisimsel, düşünsel, canlı ya da cansız tüm GVarsa’lar) *değişkendir*: Bir GVarsa olarak gerçekliğin içinde ve aracılığında etkileşmenin konusu olur, konusu kalır ya da konusu olmaktan çıkabilirler. Parmenides, değişmezliğin yönetici aklını ararken duyu organlarının yönetilen ve değişip duran aklından uzaklaşmaya çalışıyor, bir anlamda “inanç” ya da “kanaat” (*doxa*) ile “hakikat” (*alêtheia*) arasında meşru bir ayrım olduğunu vurguluyordu. Bu tür bir meşru ayrımın olduğu bugün de kabul edilebilir: Kuvvetlerin eseri olan bir “hakikat” sahiden de ontolojik mutlağın alanıdır; o, bir “olanaklılık koşulu olarak” hep olduğu gibi olacak olandır. Önemli bir farkla: GVarsa’lar yaratmaya yazgılı bir sonsuz sürekliliktir bu; her GVarsa ile kuvvetler alanını dönüştüren, değiştiren ve yeniden biçimlendiren bir süreklilik. Öyleyse her *doxa* da bir GVarsa olarak oyuna dahildir; *alêtheia* her neyse, kendisi de GVarsa’ların sonsuz karşılaşmalarıyla değişip dururken, bu değişimin olanaklılık koşulunu kendinde sabit, mutlak ya da değişmez olarak saklayandır.

Pythagoras’ın Matematik tutkusu, ontolojinin en sıradışı tartışması hakkında bir tür erken alarm sayılmalıdır: Matematik nedir ve matematiğin nesneleri nasıl şeylerdir? Matematik yukarıda sözü edilen türde bir ontolojik mutlağın yatkinliğinin Galileocu

bir anlamda grameri, dolayısıyla tüm GVarsa'ların olanaklılık koşulu mudur, yoksa o da GVarsa-İ'nin gerçekliğe eşlik ederken işe koştuğu (yarattığı, icat ettiği) başka bir GVarsa mıdır? İlki ise, bunu Güç Ontolojisiinin kırmızı çizgilerini –gerçekçi ve düz bir ontolojiden vazgeçmemek, aşkıncılıktan uzak durmak, insan-merkezciliğe sapmamak– ihlal etmeden savunmanın yolu nedir? İkincisi ise, matematiğin de başka her GVarsa gibi ve onlar kadar doğal seçilimin bir konusu olabildiği gösterilebilir mi?

Gerçekte, iki seçenek de Güç Ontolojisinin temel varsayımlarıyla uyumludur: Spinozacı bir tözün güç ifade etmeklikten mamûl sonsuz devinimi pekâlâ matematiksel bir zorunlulukla işliyor olabilir (bu her zaman bir olasılık düzeyinde kalacaktır); *causa sui* olanın zorunlu bir ifadesi olarak matematik, bu haliyle, ne içkinci ne de gerçekçi bir ontoloji fikrini zayıflatır. Ne var ki, gerçekliğin dilinin matematiksel “olduğu”nu söylemekle, bu dilin “verildiği”ni söylemek iki farklı şeydir; ikincisi matematiğin aşkın bir kaynağının olduğunu ima eder ki, bu içkinci bir programla apaçık çelişecektir. Bu türden aşkın bir perspektifi dışarıda bırakarak bakıldıkta, ilk seçenекle ikinci seçenек Güç Ontolojisi açısından uzlaştırılabilir bir nitelik kazanır: GVarsa'lar arası kozmopolitiğin işleyiş tavrı matematikseldir ve bu matematik, uzay-zamanı desenleyen etkileşimlerin neden matematiksel bir düşünüşle en iyi betimlenebildiğini açıklar. Bir başka deyişle, hem “gerçekliğin olanaklılık koşulu” matematiksel, hem de bu matematiksel koşulun içinde ve aracılığında etkileşen GVarsa'ların gerçekliğe eşlik etme çabasında “icat edebilecekleri” türlü matematikler olanaklı olabilir. Keşif ve icat kavramlarının birbirini dışladığına ilişkin yaygın kanı düpedüz yanlıştır: Yüzmek ediminde, bedenimle su arasındaki gerçekleşen kuvvet değişimlerinin fark edilmesi gerçekliği olanaklı kılan kuvvetlerin hem keşfi (Archimedes ilkeleri), hem de ilerleme amaçlı yüzmeyi olanaklı kılan teknik, devinim ya da sitillerin icadı (kulaçlama, kurbağalama, kelebek vb) *bir ve aynı* gerçekliğin sağlaması sayılmalıdır. Üstelik, suda yüzerek ilerleme deneyim ya da becerilerinin gelişiminin, suyun kaldırma kuvvetinin keşfinden önce olması (Archimedes'ten çok önce de suda ilerleme amaçlı yüzen GVarsa'lar vardı), gerçekliği keşfetmekle gerçekliğin içinde ve aracılığında devinmenin birbirini

dışlamak şöyle dursun, birbirini tamamlar bir görünüm sergilediğini düşündürmelidir. Bu analogide “matematik” ile “yüzme” arasındaki kimi benzemezlikler kuşkusuz önemlidir, ne var ki, gerçekliğin cisimlerin suda yüzmesini olanaklı kılan koşullarını *keşfetmekle*, GVarsa-İ’nin çeşitli yüzme çareleri *geliştirmesi* arasındaki “keşif-icat” birlikteliği epeyce esinleyicidir: Bu kavramlar birbirini dışlamaz, birbirini onaylar; ve herhangi bir GVarsa için bu onayın doğru kavranılması onun eyleme gücünü, gerçekliğini ve var-kalma gücünü artıracak, yetersiz kavranmasıysa onu zayıflatacaktır.

Lakoff ve Nünez, matematiğin nesnel bir hakikate ilişkin olduğunu, insan zihinlerinin soyut işlemleriyle keşfedilmeyi beklediğini ileri süren görüşe “matematik romantizmi” dedikleri klasik kitaplarında, bu görüşün *kesinlikli* bir kanıtlamasının *ilkece* olanaksız olduğunu, bunun yerine insan beyni ve zihninin hangi mekanizmalarla matematiksel düşüncü olanaklı kıldığını anlamaya yöneldiklerini söylerler (Lakoff & Nünez, 2000). Sözü edilen mekanizmalar tümüyle bedenlidir ve organizmanın canlı-cansız çevresiyle etkileşimleri aracılığıyla tarihsel-evrimsel, kolektif-aktarımsal bir adaptasyonun sonunda gelişirler. Bu yaklaşım, matematiğin de belli GVarsa’larla etkileşim içinde ortaya çıkan başka bir GVarsa olduğu fikrini besler. Güç Ontolojisi, bu minör fikri de dışlamaz; genel olarak “Matematik GVarsa’sı”nı olduğu kadar, şu ya da bu matematiksel teori, teorem, denklem ya da eşitliği de kendi başlarına birer GVarsa olarak düşünmeyi dener ve her birinin gerçekliğini, ifade ettikleri güç, etkileme ve etkiye uğrama gücü ölçüsünde kavramak ister.

Bununla birlikte, Lakoff ve Nünez’in geliştirmek istedikleri “bedenli biliş” (*the embodied cognition*) teorisinin temel kabulü, matematiğin her zaman “insan matematiği” olarak kavramsal-laştırılması yönündedir ve böylece, temelsiz bir nesnel-evrensel büyük harfli (M)atematik fikri yerine, insanın doğal evrimsel süreçlerinin bir sonucu olarak gelişmiş ve gerçekliğe uymak üzere sürekli dönüştürülen, dönüştükçe giderek gerçekliğe uyuyor görünen, dünyadaki bedenli devinimlerimizden türeyen bir insan matematiğinin söz konusu olduğudur. İki yazar için de, bir yanda çok basit bazı dört işlem yatkınlıklarının henüz dört günlük bebek-

lerde (ve bazı hayvanlarda) bile olduğunun anlaşılması aşkın bir nesnel-evrensel (M)atematik dogmasını besler gibi görünürken, diğer yandan karmaşık matematiksel işlem, eşitlik, denklem ya da teorilerinin ancak bu alanda titizlikle çalışanlar için olanaklı olması (oluşturulan, kurulan, geliştirilen bir örüntü olması) insan matematiğinin gerçeklikle ilişkisinin büyük ölçüde evrimsel adaptasyonda aranması gerektiği fikrini desteklemektedir (A.g.e., 377-8). Bu perspektifin Güç Ontolojisi çerçevesindeki karşılığı, Matematiğin başkaca GVarsa'ların karmaşık etkileri kadar, ağırlıklı olarak insan GVarsa'sıyla etkileşmekten türeyen bir etkileme ve etkilenme gücünün nesnesi olduğudur. Ontolojik bir indirgemenin sadeliğiyle söylenirse, GVarsa-M etkide bulunma ve etkiye uğrama gücü yettiği ölçüde ve sürece "var" ve "gerçek" sayılmalıdır.

XXII.

Herakleitos en başından Güç Ontolojisini sezmiş ve sezdirmişti: Tözün sonsuz ve sürgit bir güç ifade etmeklik oluşu onu tasta-mam bir *panta rei* konusu yapmaz mı? Ancak etkide bulunan ve/veya etkiye uğrayanların etkileşimleriyle olanaklı bu eşsiz dönüşüm değil miydi, filozofu sarhoş eden?

Ateş

Tüm felsefe tarihinde pek az düşünür, Güç Ontolojisini erkenden sezdirmek açısından Herakleitos kadar talihli sayılabilir: *Fragmanlar*'ın yazarı yalnızca karanlık bir dilin aksi filozofu olmak için yazmadı; "aynı" sanılanın sözde sürekliliğinin yalnızca aydınlık altında bakmaktan kaynaklanan bir yanılsama olduğunu sezdirmek istedi. Gerçeklik, aydınlıkta kalandan ibaret olmadığı gibi, aydınlığın gösterdiği gibi de değildi. Sonsuz bir dönüşüm ve devinimin sahici kalıcılığı içinde sözde aynılıklarla meşgul olan insanı yadırgadı; Herakleitos için değişimle uzlaşmak felsefenin hakikatle kuracağı içten ilişkinin ta kendisiydi. Ateş, dönüşen ve dönüştüren olmaklık bakımından gerçekliğin sonsuz bir devingenlik ifadesi olduğunu en yakından sezdiren fenomendi. Richard Campbell'in ufuk açıcı *Belirimin Metafizigi* (*The Metaphysics of Emergence*) adlı yapıtı Efesli filozofa hak ettiği krediyi dosdoğru verir: "... filozofun meşhur 'aynı nehre iki kez giremezsin' sözüyle savunduğu pozisyon Platon tarafından yanlış temsil edilmiştir. Gerçekte Herakleitos'un çok daha derin bir kavrayışı ifade ettiği düşünülmektedir: Tam da değişim vesilesiyle özdeşlik muhafaza edilmektedir" [Aktaran Richard Campbell, 2015, s. 118]. Bu yaklaşım Platon'la birlikte hızla "çelişkili" bir düşünüşün ifadesi sayılmış, izleyen tartışmalarda hep içine adım atılan suların değişebileceği, suların yatağı olan nehrinse aynı sayılması gerektiği düşünülmüştür. Bir başka deyişle, aynı nehre pekâlâ iki kez girebilirsin, ikinci girişte sana ilkiyle aynı su temas etmeyebilse de... Buna karşı, Campbell tartışmayı derinleştirir: Herakleitos, nehir kavramıyla, ancak kucağından her an farklı suların akmasıyla

ifade edilip işaret edilebilir olanı anlatmak istemektedir; “nehir” dediğimiz her seferinde çaresiz olarak onu “o” nehir yapanın değişeceğini anlatabilmenin tek yolu bu olduğu için. Campbell’e göre, tikel her bir şey için geçerli olan bu ifade tarzı, aynı örnek üzerinden ilerlenirse, nehre girecek olan için de nehrin kendisi için olduğu ölçüde geçerlidir (A.g.e., 119).

Campbell’in *Fragmanlar*’dan geliştirdiği gerçeklik kavrayışı, Herakleitos’un düşüncesini tastamam bir Güç Ontolojisi programına dönüştürmeye elverişlidir. Campbell’e göre, Herakleitos ateşin dönüştürücü doğasını vurgularken bile gerçekte hem sonsuz değişimin, hem de bu değişime karşın (hatta bu değişim sayesinde) şeylerin kendilerinde belli bir süre devamlılık sağlamasının birbirini dışlayan değil, birlikte olanaklı olduğu yolunda bir savunma yapıyordu. Kuşkusuz, şeyler belli süreler boyunca bir ölçüde kendilerinde tutarlı süreklilik gösterirler; ateş bile böyledir. Koşullar elverdikçe ateşin yanmaklığı olgusu kendisinde bir süreklilik ifadesi sayılabilir. Ne var ki, Herakleitos’a göre bu tam da karşıtlıkların birbirleriyle sürdürdükleri çatışmalı ilişkilerin bir sonucudur. Gerçeklik, ancak karşıtların gerilimi içinde ve aracılığıyla, varlıklarda belli bir süre “durağanlığın” gözlemlenebildiği düzlemin ta kendisidir. “[Şeyler] arasındaki ‘savaş’, etkinlik ve değişim içerir, ve aralarındaki karşılıklı muhataplık özdeşliklerini oluşturur; şeyler sürekli olarak etkileşir ve kendilerini oluşturanları dönüştürür” (A.g.e., s. 120).

XXIII.

Atomcuların bize verdiği en büyük armağan “atom” sanılır, ne büyük bir yanılığ! Atom adı verilen yeni bir ontolojik keşif değildir bu filozofların bize armağanı; bu pek hafife almak olurdu armağanı. Atomcuların büyük uyanışı aslen epistemo-lojik değil midir? İnsanı, ancak gündelik algısının yakalayabil-diği varlıklarla etkileşimin araştırmacısı yapmaktan çıkarıp (makroskobik), gerçekliğin iklimini oluşturan zerrelerin de (mikroskobik) araştırmacısı yapmalarından daha büyük katkı düşünülemez. Böylece bize bugün Güç Ontolojisinin yalnızca alışıldık büyüklükler arasında değil, bilinebilir küçüklükler arasında da cereyan eden gerçekliğin ifadesi olduğunu sez-dirdiler. Gerçekliği atomlar kurar demek yerine, gerçekliğin güç ifade etmeklikten ibaret tavrı atomları da kümeleştiren belirlenimdir demeyi nasıl unuttular?

Atom

Meşhur ve epeyce tartışmalı bir söylentiye göre, Leukippos da dahil olmak üzere, bilinen tüm Atomculardan daha eskiye dayanan Fenikeli Mochus okulu, şeylerin aklen sonsuza kadar bölünebilme olanağının gerçeklikle ilişkisinin sorunlu olduğu düşüncesinden yola çıkarak, en temelde “bölünemez” bazı cisimsel parçaların varlığını ileri sürdüğünde tarihler Truva savaşları dönemini işaret ediyordu. Bu bir söylenti de olsa fikirlerin evrimsel sürekliliğini ciddiye alan araştırmacılar tarafından hep makul bulundu; kimi başkalarına göreyse, bu düpedüz bir söylentiydi ve Leukippos ile Mochus okulu arasında herhangi bir bağlantının nesnel belirtisi yoktu. Söylentinin geçerliliği ne olursa olsun, “atomculuk” denen düşüncenin dölyatağında hep “bütün gerçekliğin şu ya da bu özellikler içeren kimi ‘kurucu yapıtaşları’ olduğu” fikri vardı. Sorun, bu yapıtaşlarının devinimi için gereken “boşluk” fikrinin mantıksal gerekliliğine karşın, gerçekliğinin ne olacağıydı: Boşluğa gerçeklik vermek, temel gerçeklik sayılan atomlardan başka ve onlar gibi cisimli olmayana da ontolojik bir statü sağlamak olacaktı ki, bu sistemi en baştan çelişik kılmak olabilirdi: Boşluk atomlar gibi gerçek değildi ama bir biçimde “var” olmalıydı, ne var ki, bir şey hem “var” hem de nasıl “gerçeklikten yoksun” olabilirdi?

Bu sorun, atomların deviniminin “kaynağı” sorunuyla da birleşince, atomlar ve boşluğun “ne”liği kadar, atomların devindikleri gibi devinmelerinin nedeni de açıklamaya muhtaç bir konu olarak ortaya çıktı. Aristoteles, haklı olarak, *Metafizik*’te bu konunun

atomcular tarafından “geçştirildiği”nden şikâyet edecektir.¹ Daha sonraları Demokritos bu hareketi bir tür “doğa yasası” olarak kavramsallaştırmak isteyecek, üstelik bu zorunlu hareketin artık nedenini sormanın yersiz olacağını ileri sürecekti. Bütün bu güçlükler Atomcu düşüncenin Ockham’ın usturasını gereksindiğini akla getirebilir: Gerçekliğin gerçekliğini oluşturduğu ileri sürülen tözler bir enflasyon deneyimlemektedir; atomlar, boşluk ve bir de bu ikisinin etkileşimini belirleyen devinin kaynağı için Atomcular bize en az iki kez “var ve gerçekler, nedenini sorma!” der gibidirler. Yine de, Nietzsche, Leukippos ve Demokritos adları çevresinde belirginleşen Atomculuğun bu tavrını doğrudan Elealıların değişimi yok sayan düşüncesinin kategorik reddinden kaynaklandığını sezdirir: “Demokritos ve Leukippos’un yola çıkış noktası Elealıların ilkeleridir. Fakat Demokritos devinin gerçekliği konusunda hareket eder, çünkü düşünce tamı tamına devinimdir. Aslında saldırı açısı budur: “Devinim var, çünkü düşünüyorum ve düşüncenin bir gerçekliği var” (Nietzsche, 2018, s. 298).

Bütün GVarsa’larda ortak olan, onları etkide bulunabilir ve etkiye uğrayabilir kılan bir güç öbeleşmesinin olmasıdır; Atomcuların dilinde söylendikte, var olan şeylere bakarak, bu şeyleri var kılan bölünmez küçüklüklerin neden yapageldikleri gibi öbeleştiğini anlamının, sonsuz gerilemeyi durdurabilecek tek yanıtı vardır: Nietzsche’nin söylediği gibi, hiç de felsefi olmayan bir açıklama, “amaçsız nedensellik, ereksel maksatların bulunmadığı ‘zorunluluk’ desek daha iyi” (A.g.e., s. 302). Bu yanıt, hiç de felsefi olmasa da olanaklı tek yanıt gibi görünür; Atomcuların da güçlü bir vurguyla söylemekten çekinip, atomların niçin davrandıkları gibi davrandıklarını söylemek yerine, nasıl davrandıklarını (düşme, takılma vb) söylemekle yetinmeleri bu türden bir yanıtın felsefi yetersizliğini sezdiklerini gösterir. Her şeye karşın, Nietzsche, Atomcuların tavrında bir yandan hiçbir rastlantıya yer vermeyen, diğer yandan da çok sağlam bir düzen olmasına karşın bunun hiç de akılcı yasalara göre işlemediğini söylerken hem Spinoza, hem

1. “... hareketlerin kaynağı ve varolanlarda hareketin nasıl bulunduğu konusunu, bunlar da, diğerlerini andırırcasına, tembellik edip atlamışlardır.” Aristoteles, *Metafizik*, 985b5.

de Güç Ontolojisi ile bir kez daha uzlaşır: Gerçekliğin her unsuru bir güç ifade edişi olanaklı kılacak biçimde, öyleyse *güçten* ve *güç ifade etmeklikten ibaret* olarak var olmaktadır.

XXIV.

Platon, *Sofist*'te Elealı yabancıнын ağızından konuşurken nasıl da yaklaşır bize: Gerçek olanı ayırmak için bir işaretten söz ediyorum size; gerçek olan güç ifade edenden başka bir şey değildir. Bu gücün kaynağını yerde değil de gökte, her yerde değil de ötede aramanın aşkınıca cazibesine kapılmamış bir Platon düşlemekten alıkoyamıyoruz kendimizi; bir düşün bile olsa nasıl da lezzetli.

Ruh

Sofist, Platon'un kendisini hiç de söylemek istemediklerini söylerken bulduğu bir metin olmaklık bakımından belki de en ilginç diyalogudur; el değmemiş aşkın biçimlerin, fikir ya da varlığın filozofu, bu aşkınlıkla dünyayı, dünyadaki oluşu ve sonlu dönüşümleri ilişkilendirmek için ruhun zorunluluğunu savunurken, Güç Ontolojisinin hepten içkinci postülatı âniden ortaya çıkar: Varlık kendisinde ufacık da olsa bir etkileme ya da etkilenme gücü olan şeydir (Platon, *Sofist*, B. 35). Diyalogun bağlamından anlaşıldığı gibi, "ruh" neredeyse var ve gerçek olduğu genel-geçer kabul görmüş bir "şey" olarak anlatılır. Elealı yabancının sözlerinden, ruhun bir şey olarak başka her şey kadar ve başka her şey gibi etkileşimin konusu olduğu anlaşılır; o bir de fazladan "Varlık" dünyasıyla (Formlar), "oluşlar" dünyası (görünümler) arasındaki olanaklı tek iletişimin akli unsuru sayılarak yüceltilir. Böylece, varlığın güç ifade etmeklik olduğuna ilişkin ileri görüşlü tanım, içkinci bir gerçekçiliğin kurucu unsuru olmaksızın, bambaşka bir felsefi program için yolda "ideaların dostları"nın kullanımına sunulan basit bir stratejik araca indirgenir. Elealı yabancı şöyle konuşur:

Öyleyse açıklıyorum: Hangi tarzda olursa olsun bir güce (olanağa) sahip olan her şey, ya herhangi diğer bir nesnede bir değişiklik yapar, ya da yalnızca en önemsiz bir nesne bile onda çok az da olsa etki bırakır. Bu *yalnızca bir kerecik bile olsa*, tüm bu şeyin gerçek varlığa sahip olması için yeterlidir" (A.g.e., B. 34).¹

1. İtalik bana ait.

Sofist diyalogu, varlık ile güç arasında neredeyse bir eşanlamlılık kurar. Sahiden de etkide bulunma ya da etkiye uğrama gücü bir şeyde “bir kere bile görölse” o şeye var ve gerçek denilmelidir; ne var ki, aynı ilkenin zorunlu bir gerektirmesi olarak, o güç arttığı, azaldığı ya da ortadan kalkmaya vardığında şeyin gerçekliğinde de buna dayalı süreksizliklerin (artışlar ya da azalışlar) olacağı kabul edilmelidir. Ruh, Platoncu bir bağlamda bırakılsa bile bu ilke kapsamında değerlendirilmelidir: Ruh, (dün orada ya da bugün şurada) ne ölçüde “var” ve “gerçek”tir? Ruhun, “var” hükmünün konusu olmuş-olan-olacak başkaca her şeye uygulanacak “güç ifade etmeklik” koşulundan bağımsız sayılmayı hak edecek nasıl bir ayrıcalığı vardır?

Güç Ontolojisinin hiçbir hiyerarşi tanımayan düz parkurundaki ontolojik rekabet açısından “ruh” giderek etkide bulunma ve etkiye uğrama gücünü yitiriyor görünmektedir. Kimbilir, belki de bu eğilim Platoncu “görünüşler” düzlemindeki GVarsa’ların başkaca bir düzleme gereksinim duymaksızın, gerçekliği çepeçevre belirleyen bir kozmopolitikle “idealar”ı güçsüz kılmasındandır. Hem “aşkın formlar”, hem de bunlara erişimin aktörü sayılan “ruh” kavramlarını kendi başlarına birer GVarsa saysak, gerçekliği etkilemek ve ondan etkilenmek bakımından performansları bugün nasıl görünüyor? Gerçekliği anlamak, ona tahammül ve eşlik etme çabasında bir GVarsa olarak insanın, aşkın formlar ya da ruh GVarsa’larıyla etkileşimlerinin sıklık, süreklilik ve gücü Platon’dan bu yana –türlü iniş çıkışlarla da olsa– genel olarak nasıl bir eğilim grafiği çizirdi? Platoncu düşünüşün, gerçekliğin doğal seçim kozmopolitiği içinde ve aracılığında sergilediği yaklaşık 2500 yıllık adaptasyon gücü nedir?

Kuşkusuz, burada ve şimdi bakarak, yukarıdaki sorulara kesinlikli ya da nesnel yanıtlar vermek güçtür. Yine de bu bizi ortak bir sezgide buluşturmaktan alıkoymaz: Aşkın formlar ya da ruh, etkinliğini giderek artırıyor değildir. Bir başka deyişle, GVarsa’lar arası kozmopolitiği anlamak ve ona eşlik etme sürecinde her geçen gün daha fazla bu iki fikirden fayda görüyor değiliz. Sean Carroll, “Şiirsel Naturalizm” (*Poetic Naturalism*) adını verdiği dünya görüşünü *The Big Picture (Büyük Resim)* başlıklı kitabında savunurken şöyle der:

Naturalizme farklı bir yaklaşımdan söz etmek istiyorum, bir tür “şiirsel” bir yaklaşım. Bundan şunu kastediyorum: Yalnızca “bir” dünya var, ama onun hakkında konuşmanın pek çok farklı tarzı var. “Konuşma tarzları” hafife alınmamalı, bir bakıma teoriler, modeller ya da hikâyeler dediğimizde bu konuşma tarzlarından söz ediyoruz... ve bunlardan herhangi biri yeterli ölçüde upuygun ve kullanışlı olmaya doğru giderse, o konuşmanın bileşenlerine işaret eden söz dağarı “gerçek” sayılmayı hak ediyor (S. Carroll, 2016, s. 15).

Carroll’un sözleriyle ilerlersek, Platonculuğun herhangi bir türünün, bu bir ve aynı dünya hakkındaki konuşma tarzlarından biri olduğu açıktır; ne var ki, bu konuşma tarzının yeterli ölçüde *upuygun* ve *kullanışlı* olmaya doğru gittiğini söylemekte epeyce zorlanırız.

XXV.

Yunan'ın bir diğerk armağanı da kendini Platoncu cazibeden uzak tutmayı önemli ölçüde başarmış Aristoteles değil mi? Güç, onunla yeniden, hakikatte olduğu yere, tözün var olan her şeyle *bir ve bir arada* kalıcı ikametgâhına döner. Bu dehaya yine de Güç Ontolojisinin bir kahramanı diyemiyorsak bu, güç ifade etmekten ibaret farklılaştırıcı bir tözle yetinmeyip onu gizemli bir ereğin kaynağı yapmak istediğı içindir. Güç Ontolojisi için töz, güç ifade etmekten ibaret farklılaştırıcı devinimine kozmik bir erek yakıştırılmaz olandır. “Güç”ten türemek güç ifade etmekle bir ve aynı şeydir; her bir türeyişin var-kalma çabasında kendinde bir amaçlılık bulmasına “evet” derken, bu alçakgönüllü teleonomiden kibirli bir doğal teleoloji icat etmeye “hayır” diyoruz.

Tür

Aristoteles, birçok nedenle “sahici” bir felsefenin doğumu sayılmalıdır: (V)arlık ilk kez onunla “ilk felsefe” kapsamında hak ettiği tahta oturmuş, fizik *ousia* kapsamında ve aracılığıyla düşünölmeye başlamış, derli toplu ve epeyce sistematik bir fizik düşünögesi kurulmuş, bilimler ilk kez özerk araştırma alanları kazanacak biçimde ayrıştırılmış ve en önemlisi insan da bu düşünüşle tutarlı olarak ilk kez olabildiğince dünyevi kavrama olanaklarına bağılı kalınarak soruşturulmuştur. Dün olduğı gibi bugün de Aristoteles’in derslerini dinleyen bir okur büyük olasılıkla umduğından fazlasını bulacaktır. Aristoteles, biz öğrencilerine didaktik bir soğuklukla “öğreten” olmak yerine, âdeta bizimle birlikte ve sesli düşünöyor gibi, samimi bir irdeleme pratiğini ustaca bir pedagojiye dönüştürmeyi bilmiştir.

Filozofun bu özellikleri genellikle ortak kabul konusudur; onun felsefesinin kimi ayrıntılarda doğru izi yitirdiğini düşünöyenler bile, tam da onun tereddüte düştüğünü kendisinin sezdirdiği son yol ayrımına geri dönerek biraz daha doğru izden yürümeyi sürdürebilmiştir. Modern dönemin yeni fiziğı kapsamında özellikle Galileo’dan cesaret alan kimi bilimcilerin Aristoteles’in hepten terk edilmesi gerektiğini söylemeye varan eleştirileri düpedüz özensiz bir aşırılık örneğidir. Bu özensizlik bir ölçüde 17. yüzyıldan bu yana sürmüş, Darwin’den sonra yeni bir ivme kazanmış, aynı şiddette olmasa da bugün de varlığını sürdürmektedir. Çağdaş fizikçi Carlo Rovelli,¹ bir tek kitap öl-

1. Burada kısmen eleştirel bir değeriendirmesini yaptığım *Gerçeklik Göründüğü Gibi Değildir* adlı bu kitap başkaca açılardan her tür övgüyü hak eden “güzeli” bir

çüsünde, sözü edilen bu eleştiri parkurunun kısa bir temsilini örnekler gibidir:

Demokritos'u iyi tanıyan Platon da Aristoteles de onun fikirlerine karşı mücadele ettiler. Bunu farklı fikirlerin savunulması adına yaptılar, ne var ki daha sonra bilginin gelişimini yüzyıllar boyunca engellemiş oldular. Her ikisi de Demokritos'un doğalcı açıklamalarını reddetti ve dünyayı amaçlar çerçevesinde, yani doğayı anlamak için çok yetersiz olduğu sonradan ortaya çıkacak bir düşünce yöntemi olan her şeyin bir amacının olduğunu düşünerek ya da insanları ilgilendirmeyen konular ile insani konuları birbirine karıştırarak iyi ile kötü kavramları çerçevesinde anlamaya çalışmakta ısrarcı oldu" (Rovelli, 2018, s. 27).

Tıpkı Galileo ile başlayan ve yolda artan ivmeyle süren parkur yürüyüşü ifademizdeki gibi, Rovelli de giderek eleştirinin dozunu artırır: "Ne yazık ki Demokritos'tan geriye hiçbir şey kalmazken, Aristoteles'in sonradan Batı düşüncesinin temelini oluşturan tüm yapıtları günümüze dek ulaştı. Demokritos'un yapıtlarının hepsi ulaşsaydı ve Aristoteles'ten tek bir şey kalmasaydı, uygarlığımızın düşünce tarihi belki de daha iyi olurdu" (A.g.e., s. 36-7).

Bu kitapta önerdiğim Güç Ontolojisinin temel kabulleri kapsamında düşünüldüğünde, Rovelli'nin eleştirisi –*içerikten bağımsız olarak*– çok genel bir hata programı üzerinde yükselmektedir: "Aristoteles değil de Demokritos etkili olsaydı" ifadesinin tam da kendisi, içkinci bir doğalcı düşünüşün doğrudan reddi anlamına gelir; üstelik, bu ifade tastamam bir anakroni örneğidir. İlkın, Aristoteles ve/veya öğretisi bir GVarsa olarak yaklaşık iki bin yıl Batı düşüncesinin temelini oluşturmayı başarmıştır; nokta. İkinci olarak, "şimdi", dünde olup bitenden, o oluş ve etkilerin eğip bükmesinden, önceki güç etkileşimlerinin yarattığı bir topoğrafyadan farklı bir gerçeklikte değil, bir tür *süregiden gerçeklik* topoğrafyasında belirmektedir; nokta. Başka bir deyişle, Aristoteles'ten hiçbir şey kalmasaydı demek, ancak spekülâtif düşünüşün kurgusal

kitaptır. Rovelli'nin âdeta fiziğin kısa tarihini, felsefenin uzun geçmişiyle bir arada ele alışında salt başarılı bir popüler bilim kitabı olmakla ifade edilemez bir ustalık vardır. Kitap, Güç Ontolojisinin temel yönelişiyle uyumlu bir gerçeklik anlayışını benimsemekle kalmamış, muazzam akıcı bir dil-biçem de yaratmayı başarmıştır. Aynı ölçüde akıp giden bir melodiyle Türkçeleştirilen bu kitabın literatüre eşsiz bir katkı olduğunu düşünüyorum.

yaratısı olarak sürükleyici bir romana dönüşebilir. Rovelli'nin roman yazmadığını bildiğimize göre, eleştirisinin doğalcı bir bilim ya da felsefe açısında işlevsizleşeceği açıktır.

Sözünü ettiğim eleştiri parkurunun inişli çıkışlı doğasını örneklemeye devam eden Rovelli, kitabının ikinci bölümünde öcnckilerden çok farklı bir tavır takınır:

Eğer bir önceki bölümde Platon ile Aristoteles'in bilimsel düşüncesinin gelişimine yalnızca zarar verdiklerini söylediğim izlenimi verdiysem hemen düzeltmek isterim. Aristoteles'in –örneğin botanik ve zooloji gibi– doğa araştırmaları çok dikkatli doğa gözlemlerine dayanan olağanüstü bilimsel yapıtlardır. Bu büyük felsefecinin kavramsal açıklığı, doğanın çeşitliliğine verdiği dikkat, etkileyici zekası ve düşüncesinin enginliği yüzyıllar boyunca yol gösterici olmuştur. Bildiğimiz ilk büyük sistematik fizik onunkidir ve hiç de kötü bir fizik değildir" (A.g.e., s. 45).

Rovelli'nin Aristoteles için, bu sıradışı GVarsa için çizdiği zikzaklı değerlendirme rotasında gerçekte şaşıracak bir şey yoktur: Bir GVarsa, başka bir GVarsa açısından etkide bulunma ve etkiye uğrama kapasitesi her zaman bitimsiz olacak bir süreç, oluş, performans ya da çabadır. Ne var ki, aynı Aristoteles'in özellikle ereksel neden/açıklama öğretisinin bugünkü felsefe ya da bilimler açısından eyleme gücünün azaldığını, buna karşın başka kavram, fikir ya da öğretilerin (yine birer GVarsa olarak) eyleme güçlerinin arttığını düşündürecek iyi gerekçelerimiz vardır.

Bu kitabın başındaki iki soru açısından bakıldığında, Aristoteles'in "ne vardır?" ve "neye var deriz?" sorularına odaklandığı ilk ve en geniş yerin *Metafizik* ve *Kategoriler*, bunların yanıtlarına odaklandığı ikinci ve en dar yerin *Fizik*'in 2. kitabı olduğu ileri sürülebilir. *Kategoriler*'de ikinci soru ilkinden önce gelir. Yüklemlerimizin varlığı soruşturukn aldığı farklı biçimler nedeniyle, Aristoteles için ifadelerimizin yapısının (neye hangi anlamda var deriz?) açıklanması öncelik kazanır. Bu amaçla *Kategoriler*'in ikinci bölümündeki "ifade edilen şeylere ilişkin" (*of things that are said*) biçiminde başlayan soruşturma yer yer "şeylerin kendilerine ilişkin" bir nesnel ontoloji diliyle iç içe girer. Bu "iç içe geçmeklik" sorunu, bir bakıma, Aristotelesçi ontolojinin en genel planda insan-merkezci (dolayısıyla insan dili merkezci)

olmakla eleştirilmesinin de nedenlerinden biridir. Yine de, literatür Aristotelesçi ontolojinin basitçe insan-merkezci bir varsayımlar kümesinin etkisinde geliştiği konusunda uzlaşmış değildir; David Sedley'nin bu tartışmaya odaklanan kapsamlı makalesinde var-
dığı sonuç, filozofun büyük ölçüde insan-merkezci bir dünyanın düşünürü olduğu yolunda olsa da (D. Sedley, 1991), sorunu daha geniş bir çerçevede, Aristotelesçi teleolojinin kapsamı ve gerektirmeleri bağlamında tartışan Martha Nussbaum (Nussbaum, 1978) ve Allan Gotthelf (Gotthelf, 1987) gibi düşünürler, sözü edilen ontolojideki "hiyerarşik" yapılanmayı çözümlemeyi ve buradaki "asıl niyet"i anlamayı seçerler.

Aristoteles için belki de en haklı yargı, onun ontolojik soruşturmayı GVarsa-İ perspektifinin sağladığı en geniş olanaktan sürdürmeyi başararak, ancak aynı nedenle ironik bir biçimde, sonunda "ne vardır?" sorusunu "neye var deriz?" sorusuna indirgeyen muazzam zenginlikte bir epistemoloji yarattığını söylemektir. Başlıbaşına derinlikli bir temellendirme gerektiren bu sava ilişkin argüman geliştirmenin yeri burası değil. Yine de, *Fizik*'in 2. kitabının açılış ifadesi bile sözü edilen yargının gerekçelerinden biri sayılabilir: "Kimi varolanlar doğal, kimi varolanlar ise başka nedenlere bağlı" (Aristoteles, *Fizik*, s. 50). Filozofun ne demek istediği açık; ilk bakışta sağduyuya da uygun. Portakal ile portakal sıkma makinesi arasındaki farkı fark etmemek olanaksız. Ne var ki, bu apaçık *doxa*, en derinde "ne vardır?"ın terk edildiği ve yerine "neye var deriz?"ın geçirildiği süratli bir varsayım atağını saklıyor. Aristoteles, *Fizik*'e daha en baştan GVarsa-İ perspektifinin alçakgönüllü epistemolojisini, perspektifler üstü bir ontolojik dille ifade ederek başlıyor. Doğada doğal olmayan varolanların olduğu kabulü, eliçabuk bir *doxa* olarak bizi hemen ikna ediyor. Kuşkusuz, GVarsa-İ perspektifinden ayrımlar meşrudur ve var-kalma çabamızın epistemolojik araçlarıdır; ayrımlarımızı doğada doğal olmayan nedenlerin olabileceğinin kanıtı saymadıkça bunlar hakikate de uygun olabilir.

Güç Ontolojisinin kabulleri kapsamında değerlendirildiğinde, Aristoteles'in GVarsa-İ perspektifinden, olası tüm GVarsa'larla karşılaşmalarda belirebilecek etkileşimlere ilişkin yeterince açık uçlu bir araştırmayı sürdürdüğü görünür. Ne var ki, kendi sisteminin iki

temel varsayımı nedeniyle bu karşılaşmaların ontolojik anlamları üzerine düşünüşünde bugünkü kabullerimiz açısından bazı sınırların dikildiği görünür: Biri “özcülük”, diğeri “erekselcilik.” Bunlardan ilki, Aristoteles için –özellikle canlılar açısından– “tür” temelli bir araştırmanın en önemli birimidir; belli doğal içsel nitelikler vardır ve bunlar bir türü tam da “o” tür yapan organizmalar topluluğunun ayırt edici sınırlarını belirler, türün serpilip çeşitlenme atılımlarında nedensel etkilerini *hep* sürdürürler. Öyleyse, bir türün “ne”liğini, karşılaşma ve etkileşimlerindeki tavrını belirleyen bu nitelikler içseldir ve türe dışarıdan, karşılaşmaların dinamizminden kaynaklanacak biçimde “dışarıdan” eklenmez, âdeta doğal bir belirlemin sonucu olarak türün kendinde bulunur. Kuşkusuz Aristoteles türe içkin bu özsel niteliklerin gizemli bir skolastik düşünüşle türe aşkın bir doğal akılca (*nous*) verildiğini söylemez, o daha çok –sonradan evrimci düşünüşle de uyumlu olacak biçimde– doğanın kendince bu tür bir türsel seçim yaratacak biçimde devindiğini sezdirir. Belki de bizzat Darwin’in, umulmadık biçimde Aristoteles’ten övgüyle söz edip onu evrimci düşünüşün ilk kaynaklarından biri sayması bundadır.²

Bununla birlikte, Aristotelesçi bu “özcü” düşünüş, türe içsel öz denilen ve türün karşılaşmalarındaki nedensel etkileşim tavırlarının tamamını bir kerede ve sonsuza kadar belirleyen, bu açıdan değişmez ve kalıcı bir ontojenik varsayıma dönüşür; tür kendinde bir nedensel güç bulur, ancak “öz” [bir bakıma “form”, *eidōs*] bu gücün nelere muktedir olabileceğine ilişkin kesin, değişmez ve sürekli bir kabule dönüşür. Bugün genel olarak çağdaş biyoloji ve özellikle de evrimci okul açısından kabul edilmesi zor olan da bu varsayımdır: Çağdaş evrimci biyoloji açısından terk edilmesi yersiz görünen iki temel mekanizma, doğal seçim ve varyasyon, türler arası geçişkenliği GVarsa-İ perspektifinin görece kısa zaman-

2. Darwin, ölümünden yalnızca birkaç ay önce, kendisine bir dostunun gönderdiği Aristoteles’in *Hayvanların Parçaları* adlı kitabını hasta yatağında okumuştı. Bu okumaya ilişkin olarak dostuna gönderdiği notun bir satırında şunu söylüyordu: “... Linnaeus ve Cuvier bugüne kadar farklı nedenlerle de olsa benim iki ilahımdı, ama bu ikisi yaşlı Aristoteles’in yanında iki okul çocuğu gibi kalıyor.” İki düşünürün bu nota yansıyan bilimsel ilişkisinin ayrıntılı bir çözümlemesi için bkz. James G. Lennox, “Aristotle and Darwin: Antagonists or Kindred Spirits?”, *Philosophic Exchange*, Cilt 46, Sayı 1, 2017.

salığı açısından bile “olanaklı” ve kısmen “olmakta olan” olarak saptamakta, üstelik diyelim jeolojik zaman açınsındansa büsbütün “olup duran” olarak temellendirmektedir. Çok kaba bir ifadeyle söylendikte, bir “tür” başka bir türle arasındaki karışmazlığını tarih ya da zaman dışı (*ahistorical/atemporal* bir tanrısal gözün ifadesi sayılabilecek biçimde) mutlaklıkla koruyan içsel bir belirlenimin konusu değildir; türler kozmik bir devinimin tümüyle içkin düzleminde var olur, varlıkta kısmen bir tavır ortaklığını sürdürerek kalır, karşılaşmalara bağlı olarak bu ortaklığı seyretebilir, tümüyle yitirebilir, dönüşebilir, ya da var olmaktan çıkabilirler. Evrim biyoloğu Battal Çıplak, türlere yönelik geleneksel sınıflandırma çabalarının Antik Yunan’dan Rönesans’a kadar belli bir varsayım “arkaplanı” yarattığını söyler:

Bu teorik arkaplan, tür bağlamında, Eski Yunan’dan Rönesans Avrupa-sına (*Aristo-Linne*) kadar olan dönemde birkaç karakterle tanımlanan ve zaman içerisinde değişmeyen bir organizma grubu olarak ifade edilmiştir. Yaklaşık 2000 yıllık bu teorik arkaplan Darwin (1859) ile birlikte temelden değişmiştir” (B. Çıplak, 2019, s. 3).

Çıplak, bu geleneksel ve önemli ölçüde Aristotelesçi tür arkaplanının, doğada gerçekte olup biteni yeterince doğru ifade edemediği için değişmekte olduğunu vurgular. Bir başka deyişle, bu geleneksel arkaplarda doğadaki organik çeşitliliği ve dinamizmi kapsayacak ölçüde yeterli epistemolojik-kavramsal donanım yoktur. Çıplak, bu olgunun yeterince anlaşılmasıyla Darwin’den başlayarak 20. yüzyılda giderek hız kazanan biçimde, biyolojik çeşitliliği daha iyi anlamaya yarayan “esas arkaplan” soruşturmalarının yürüdüğünü söyler:

Evrimsel arkaplan olarak adlandırabileceğimiz bu yaklaşım, Darwin’den çok sonra, 1940’lı yıllardan itibaren tür kavramı ve taksonomik uygulamalarına yansımaya başlamıştır (Dobzhansky, 1937; Huxley, 1940; Wrigth, 1940; Mayr, 1942). “Yeni sistematik” veya “popülasyon sistematigi” olarak adlandırılan bu dönemde tür birkaç karakterle cisimlenen değişmez bir organizma grubu olmaktan çıkmış ve hem uzamsal (popülasyon olarak) hem de zamansal (evrimsel ilişki) boyutları ile tanımlanan bir olgu haline gelmiştir” (B. Çıplak, 2019, s. 3-5).

Aristoteles’le ilgili çağdaş uzlaşmazlıklardan diğeri de filozofun ikinci varsayımı, “erekselcilik” (*teleology*) ile ilgilidir. Bu uzlaşmazlık da hiçbir biçimde ilk varsayıma (özcülük) ilişkin tartışmadan bağımsız değil, ama belki onu da kapsayacak ölçüde geniş bir tartışmanın konusudur. Özetle söylenirse, kimi çağdaş Aristoteles araştırmacılarına göre, geniş Aristoteles yazını içinde özellikle biyoloji ile ilgili olanlarda açığa çıkan erekselci düşünüş, canlı türlerin bireylerinde bulunacak türden –öyleyse dar kapsamlı– bir amaçlılıktır.³ Kimi başka araştırmacılara göre, Aristoteles’te tüm doğayı kapsayacak ölçüde genel ve belirleyici bir doğal ereksellik önkabulü filozofun neredeyse tüm eserlerine sirayet etmiştir.⁴

Aristoteles’in “Zeta”daki yönelişinin, “ne’lik” soruşturmasını (*to ti esti*), “ne idülük” (*to ti ên einai*) dolayımından “belirli bir şey” (*tode ti*) kavrayışına bağlamak istediği görülür.⁵ Hemen arkasından filozofun söyleyeceği gibi, “tekil olanın kendisiyle onun ne idülüğünün bir ve aynı olduğu çıkar” (*A.g.e.*, s. 150). Güç Ontolojisinin kabulleri açısından bakıldığında, bir “şey”in şeylikteki ısrarını etkide bulunma ve etkiye uğrama ısrarından fazlasına doğru genişletme çabası hepten reddedilmelidir; bir başka deyişle, “ne idülük” ısrarı verili, değişmez ya da değişirken kendiliğini koruyan özsel bir sabit olarak kavramsallaştırılmaz. Tersine, en geniş ölçekte fark oluşu tözsel bir güç ifade edişten ibaret kılan, etkide bulunma ve etkiye uğramakta ısrar ya da çabadan başka bir verili (*given*) doğanın olmayışıdır. Spinoza’nın Aristotelesçi bireysel (*particular*) töz söz dağarını kökten değiştirerek onu *unicus* (tek) ve *causa sui* (kendi kendinin nedeni) içkin gerçekliğin toplamı kılması da bundandır. Bu çerçevede değerlendirildiğinde, Aristoteles’in Zeta 16’daki şu sorusuna nasıl yanıt vereceğiz: “Ancak tümel bu anlamda, yani *ne idülük* anlamında, varlık olmayı içinde taşımasa da, onda içkin olamaz mı?” (*A.g.e.*, s. 168). Güç Ontolojisinin bu soruya yanıtı şudur: “Hayır, olamaz.” Bu yanıt, insan-merkezciliği

3. Bu yaklaşımın bir örneği için Bkz. Wolfgang Kullmann, “Different Concepts of the Final Cause in Aristotle,” Der. Allan Gotthelf, *Aristotle on Nature and Living Things*, Bristol Classical Press, Bristol, 1985, s. 169-77.

4. Bu görüşün bir örneği için bkz. Jonathan Lear, *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, s. 293-320.

5. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, ZETA (Z), Çev. Gurur Sev, Pinhan, İstanbul, 2015.

tümüyle dışarıda bırakmak isteyen ontolojik bir tavrın yanıtıdır; öte yandan, bir GVarsa-İ perspektifinin “geçici” epistemolojik bir kabulü olarak aynı soruya “evet, olabilir” de denebilir. Şu ya da bu GVarsa’nın etkide bulunma ve etkiye uğrama türündeki devinimlerinde taksonomik bir tutarlılık bulmak, GVarsa-İ’nin gerçekliği kavrama ve ona tahammül sürecinde epistemolojik bir çare olarak *zorunlu*, buradan mutlak bir ontoloji geliştirmek ise *sınır ihlali* olacaktır.

XXVI.

Vardığımız yer, henüz başlayacağımız yerdir.

Yol

Buraya kadarki yirmi beş notta, “ne vardır?” sorusunu, biz insanların “neye var deriz?” sorusuna indirgemeksizin, ama bu ikinci sorunun zorunluluğunu da koruyarak geliştirilecek yeni bir ontolojinin temel yönelişini göstermeye çalıştık. Gerçekliği parçalamayan, birden çok gerçeklik arayışına yüz vermeyen, bir ve aynı gerçekliği insanın sözde tanrısal bakışıyla tüketmeyen gerçekçi ve düz bir ontolojiye neden gereksinim duyduğumuzu açıkladık. Gereksinilen yeni ontolojinin büyük ölçüde Spinoza tarafından arzulanan bir metafiziğe yaslandığı açıktır. Bunun en temel nedeni, “güç” kavramının hem *Natura Naturans* hem de *Natura Naturata* ölçeğinde eşit biçimde (izomorfik) iş başında olmasındandır. Her bir şey, ya bir “şey”dir ve öyleyse bir güç birimi, öbeği ya da kümelenmesidir, ya da “şey” değildir. “Şey”ler, GVarsa’lardır ve bunlar birbirleriyle güç ifade edebildikleri ölçüde birleşir ya da ayrılır, etkileştikleri sürece de gerçekliğin belirleyici bir unsuru olmaya hak kazanırlar.

Tüm gerçekliği bu türden bir GVarsa’lar ekosistemi olarak imlemenin önümüze sereceği patikalar sonsuzca çeşitli, bu patikalarda alacağımız yolu adil (bilgece) bir var-kalma stratejisine dönüştürmenin yegâne yolu da Güç Ontolojisinin temel kabullerini terk etmeden evrimci bir epistemolojideki ısrarımızı sürdürmektir. Bu doğalcı ve alçakgönüllü çabanın insan GVarsa’larına söylediği nedir?

Etik ve politik olanı Güç Ontolojisinin olanaklarıyla düşünenin tam zamanıdır.

Vardığımız yer, henüz başlayacağımız yerdir.

Kaynakça

- Aristoteles, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul, 1997.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Gurur Sev, Pinhan Yay., İstanbul, 2015.
- Atlee, Tom, "The role of collective intelligence in the wise democracy needed for humanity's survival", s. 5-17, Der. S. Momo, *Collective Intelligence*, Spanda Foundation, The Hague, 2014.
- Austin, Michael, "The Inner Life of Objects: Immanent Realism and Speculative Philosophy", *Analecta Hermeneutica*, Cilt 3, 2011.
- Balanuye, Çetin, *Ethico-Political Acts of Desire: In search of posthumanist hopes*, Lambert Publishing, Saarbrücken, 2010.
- Balanuye Çetin, "Yeni Gerçekçiliğin Kant Gerilimi", *Mavi Atlas*, Cilt 5, 2017, ss. 289-301.
- Balanuye, Çetin, "Çok Güzel Hareketler Bunlar", *Korkut Yalıtıkaya X. Klinik Nörofizyoloji Sempozyumu*, 18-19 Aralık 2015, Akdeniz Üniversitesi, Antalya.
- Balanuye, Çetin, "Yutma", *MJH Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*, Cilt 8, 2018, s. 161-72.
- Berlekamp, E.R., Conway, J.H. ve Guy, R.K., *Winning Ways for Your Mathematical Plays*. Cilt 2: Games in Particular, Academic Press, Londra, 1982, URL <http://tinyurl.com/yePLYq>.
- Boscovich, R.G., *Theoria Philosophiae Naturalis. A Theory of Natural Philosophy*, İng. Çev. J.M. Child, Frome printed, Chicago, Londra, 1922.
- Braidotti, Rossi, *İnsan Sonrası*, Çev. Öznur Karakaş, Kolektif Kitap, İstanbul, 2013.
- Bryant, Levi, "Knots: For an Interactivist Ontology", Conference paper, Umea Universitet, 27 Mayıs 2015, Erişimtarihi ve adresi: 16 Haziran 2019, <https://larvalsubjects.files.wordpress.com/2015/05/pdfbryantSwedeninteractivism2015.pdf>
- Bryant, Levy, "The Movement of Things", 2011, www.larvalsubjects.com, 26.06.2016 tarihinde erişildi.
- Callicott, J. Baird, "Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics", *American Philosophical Quarterly* 21 (4), 1984, s. 299-309.
- Calvin, M., *Chemical Evolution: Molecular Evolution Towards the Origin of Living Systems on the Earth and Elsewhere*, Clarendon Press, 1969.
- Campbell, Richard, *The Metaphysics of Emergence*, Palgrave Macmillan, 2015.
- Carriero, John, "Conatus and Perfection in Spinoza", *Midwest Studies in Philosophy*, XXXV, 2011, s. 69-92.

- Carroll, Sean, *The Big Picture: On the Origins of Life, Meaning, and the Universe Itself*, Dutton, ABD, 2016.
- Catton Jr., William ve Riley Dunlap, "Environmental Sociology: A New Paradigm", *The American Sociologist* 13 (1), 1978, s. 41-9.
- Colebrook, M., *How things come to be*, Green Spirit Prints, Londra, 2006.
- Çıplak, Battal, "Tür Kavramı, Türleşme ve Tür Taksonu", Yayımlanmamış ders notları: Taksonomi kitabı için hazırlanmış, aynı isimli bölümün, taslak metninden alınmıştır. Erişim: 19 Aralık 2019, <http://tyo.cumhuriyet.edu.tr/files/Ders7.pdf>
- Çörekçiöğlu, Hakan, "Nietzsche'de Güç İstemi Kavramı", *FLSF* (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Bahar, Sayı 17, 2014, s. 35-46. ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com
- Dawkins, Richard, *The Selfish Gene*, Best Books, 1976.
- De Landa, Manuel, "Deleuzian Ontology: A Sketch", *Вывыск: N 2(38), март 2006г.* Erişim: 11.06.2017, http://www.situation.ru/app/j_art_1078.htm
- De Man, Paul, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, Yale University Press, New Haven, 1979.
- Dea, Shannon, "Peirce and Spinoza's Pragmaticist Metaphysics", *Cognitio: Revista de Filosofia* 15, Sayı 1, 2014, s. 25-36.
- Deleuze, G. ve Guattari, F., *A Thousand Plateaus*, İng. Çev. Brian Massumi, Continuum, New York, 1987.
- Deleuze, G. ve Guattari, F., *What is Philosophy?*, İng. Çev. H. Tomlinson ve G. Burchell, Columbia University Press, New York, 1994.
- Deleuze, Gilles, "Review of Jean Hyppolite, *Logique et Existence*", 1954, Hyppolite, Jean, *Logic and Existence*, İng. Çev. Leonard Lawlor ve Amit Sen, SUNY Press, New York, 1997.
- Deleuze, Gilles, *The Logic of Sense*, İng. Çev. Mark Lester, Der. Constantin V. Boundas, Athlone Press, Londra, 1990.
- Deleuze, Gilles, *The Fold: Leibniz and the Baroque*, İng. Çev. T. Conley, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.
- Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, İng. Çev. Paul Patton, Continuum, Londra, 1994.
- Deleuze, Gilles, *Anlamanın Mantığı*, Çev. Hakan Yücefer, Norgunk Yay., İstanbul, 2005.
- Derrida, Jacques, *Spurs: Nietzsche's Styles*, İng. Çev. Barbara Harlow, University of Chicago Press, Chicago, 1979.
- Descola, Philippe, *Beyond nature and culture*, İng. Çev. Janet Lloyd, University of Chicago Press, Chicago, 2013.
- Donahue, Thomas J., "Anthropocentrism and the Argument from Gaia Theory", *Ethics and the Environment* 15 (2), 2010, s. 51-7.
- Drake, B., "Don't just stand there, think", *The Boston Globe*, 13 Ocak 2008.
- Engels, F., *Dialectics of Nature*, İng. Çev. ve Der. Clemens Dutt, International Publishers, New York, 1940.
- Ferraris, M., *Manifesto of New Realism*, İng. Çev. Sarah De Sanctis, Sunny Press, New York, 2012.
- Ferraris, M., "New Realism, Documentality and the Emergence of Normativity", Der. M. Dell'tri ve S. Caputo, *Realism and Ontology Without Myths*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2014, s. 110-23.

- Francesca di Poppa, "Spinoza and Process Ontology", *The Southern Journal of Philosophy*, 2010.
- Gaskill, M., *The Pursuit of Reality: Recent Research into the History of Witchcraft*, *The Historical Journal*, Cilt 51, Sayı 4, Aralık 2008, ss. 1069-88, Cambridge University Press, <https://www.jstor.org/stable/20175215>
- Geoffrey, Ashe, *The Discovery of King Arthur*, Garden City, Anchor Press/Doubleday, New York, 1985.
- George Lakoff ve Mark Johnsen, *Metaphors we live by*, The University of Chicago Press, Londra, 2003.
- Georges Perec, *La Disparition*, Gallimard, Paris, 1990 (Türkçede: Georges Perec, *Kayıboluş*, Çev. Cemal Yardımcı, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005).
- Gérard Lenclud, ISSN 2049-1115 (Online), 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.14318/hay4.3.023>
- Gilgamaş Destanı, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Özgür Yay., İstanbul, 2012.
- Gottself, Allan, "Aristotle' Conception of Final Causality", Der. Allan Gottself ve James Lennox, *Philosophical Issues in Aristotle' Biology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, s. 204-43.
- Gratton, P., *Speculative Realism*, Bloomsbury Publishing, Londra, 2014.
- Guiley, R. ve Guiley, R., *The encyclopedia of witches, witchcraft, and wicca*, Checkmark, an imprint of Infobase Publishing, New York, 2008.
- Guilfold, G., "Germany was once the witch-burning capital of the world. Here's why", *Quartz Online*, 24 Ocak 2018, Erişim: (06.09.2019). <https://qz.com/1183992/why-europe-was-overrun-by-witch-hunts-in-early-modern-history/>
- Hallward, Peter, "Anything is Possible: A Reading of Quentin Meillassoux's After Finitude", *The Speculative Turn*, Der. Levi Bryant, Nick Srnicek ve Graham Harman, re.press series, Melbourne, 2011.
- Harman, Graham, "The Road to objects", *Continent*, 2011, s. 171-9 <http://continentcontinent.cc/index.php/continent/article/view/48>
- Harman, Graham, "On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy", *The Speculative Turn*, Der. Levi Bryant, Nick Srnicek ve Graham Harman, re.press series, Melbourne, 2011.
- Harman, Graham, *The Quadruple Object*, Winchester, Zero Books, İngiltere, 2011.
- Hef, P., "The Philosopher's New Clothes: An Introductory Survey into Object-Oriented Ontology", Yayımlanmamış Denison University Yaz Okulu Projesi notları, 2016, Erişim: 20.06.2017, <http://www.petersaysstuff.com/wp-content/uploads/2016/08/The-Philosophers-New-Clothes-An-Introductory-Survey-into-Object-Oriented-Ontology.pdf>
- Hegel, G.W.F, *Lectures on the Philosophy of World History*: "Introduction: Reason in history", İng. Çev. H.B. Nisbet, Cambridge, 1975.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev. K.H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008.
- Jacka, J.K., *Alchemy in the Rain Forest: Politics, Ecology, and Resistance in a New Guinea Mining Area*, Duke University Presss, North Carolina, 2015.
- Jager, Bernd, "Eating as Natural Event and as Intersubjective phenomenon: Towards a Phenomenology of Eating", *Journal of Phenomenological Psychology*, Cilt 30, Sayı 1, 1999.

- James G. Lennox, "Aristotle and Darwin: Antagonists or Kindred Spirits?", *Philosophic Exchange*, Cilt 46, Sayı 1, 2017.
- Jammer, Max, *Concepts of Force*, Harvard University Press, 1957.
- Jonathan Lear, *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, s. 293-320.
- Jose L. Perez Velazquez, "Finding simplicity in complexity: general principles of biological and nonbiological organization", 2008, *J Biol Phys*, 2009, 35, s. 209-21. DOI 10.1007/s10867-009-9146-z.
- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, İng. Çev. N.K. Smity, Macmillan, Londra, 1929.
- Kant, I., *Critique of Pure Reason*, İng. Çev. ve Der. Paul Guyer ve Allen W Wood, The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
- Kofman, Sarah, *Nietzsche and Metaphor*, İng. Çev. Duncan Large, Stanford University Press, Stanford, 1993.
- Lakoff G., Gallese V., "The Brain' Concepts: The Role of The Sensory-Motor System in Conceptual Knowledge", *Cognitive Neuropsychology*, 21 (0), XXX-XX, 2005.
- Lakoff, G. ve Johnshon, M., *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, Londra, 2003.
- Lakoff, G. ve Nunez, R.E., *Where Mathematics comes from: How the embodied mind brings mathematics into being*, Basic Books, New York, 2000.
- Latour, B., *The pasteurization of France*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1988.
- Latour, B., *We have never been modern*, Harvester Wheatsheaf, New York, 1993.
- Margolis, Joseph, "he Autographic Nature of the Dance", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 39: 4, 1981, s. 419-27.
- Maxwell-Stuart, P.G., *An abundance of witches: The great Scottish witch-hunt*, Tempus, Stroud, 2005.
- Meillassoux, Q., *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, İng. Çev. Ray Brassier, Continuum, Londra, 2008.
- Miodownik, Mark, *Eşyanın Tabiatı: Üstüne Dünya Kurduğumuz Malzemelerin Olağanüstü Öyküleri*, Çev. Selen Ak, Domingo, İstanbul, 2013.
- Mortinell, R., "Realism, ontology, and the concept of reality", *Etica & Politica/Ethics & Politics*, XVI, 2014, 2, s. 526-32.
- Newton, S.I., *Principia: The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, İng. Çev. Andrew Motte, Daniel Adee, New York, 1846.
- Nietzsche, F., *Human, All Too Human: A book for free spirits*, İng. Çev. Alexander Harvey, Chicago, Charles H. Kerr and Company, The Project Gutenberg E-Kitap Edisyonu, 1908.
- Nietzsche, F., *Gezgin ile Gölgesi*, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Broy Yay., İstanbul, 1966.
- Nietzsche, F., *The Will to Power [1883-8]*, İng. Çev. W. Kaufmann ve R.J. Hollingdale, Vintage, New York, 1968.
- Nietzsche, F., *Platon-Öncesi Filozoflar*, İng. Çev. Nur Nirven; Pinhan Yay., İstanbul, 2018.
- Nussbaum, Martha, *Aristotle' De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton, 1978, s. 59-106.
- Penny Le Couteur ve Jay Burreson, *Napolyon'un Düğmeleri*, Çev. Raşit Gürdilek, Metis Yay., İstanbul, 2014.

- Peter Gaffney, "Afterword, The Metaphysics of Science: An Interview with Manuel DeLanda", *The Force of the Virtual*, Manuel DeLanda ve Peter Gaffney, University of Minnesota Press, Londra, 2010.
- Platon, *Diyaloglar*, Çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012.
- Pross, Addy, "Toward a general theory of evolution: Extending Darwinian theory to inanimate matter", *Journal of Systems Chemistry*, 1, 2011. Serbest erişim için: <http://www.jsystchem.com/content/2/1/1>.
- Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, New Jersey, 1979.
- Routley, Richard, "Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?", *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, 1973, 1, s. 205-300.
- Rovelli, Carlo, *Gerçeklik Göründüğü Gibi Değildir*, Çev. Tolga Esmer, Can Yay., İstanbul, 2018.
- Sedley, David, "Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?", *Phronesis*, Cilt XXXVI/2, 1991.
- Sharp, Hasana, "The Force of Ideas in Spinoza", *Political Theory*, Cilt 35, 2007, DOI: 10.1177/0090591707307326.
- Sharp, Hasana, "Nemo non videt: Intuitive Knowledge and the Question of Spinoza' Elitism", *Montreal Studies in the History of Philosophy*, Cilt 1: *The Rationalists: Between Tradition and Revolution*, Der. C. Fraenkel, D. Perinetti ve J.E.H. Smith, Dordrecht: Springer Press, 2010.
- Shavro, S., *The Universe of Things: On Speculative Realism*, University of Minnesota Press, Londra, 2014.
- Sherman, Jacob H., "A Genealogy of Participation", *Participatory Turn, The: Spirituality, Mysticism, Religious Studies*, Der. Jorge N. Ferrer, Jacob H. Sherman, State University of New York Press, Albany, 2008.
- Spinoza, Baruch, *Etika: Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan*, Çev. Hilmi Ziya Üken, Dost Yay., Ankara, 1999.
- The Encyclopedia of Britannica, "Racism", Cont.: Audrey Smedley, Erişim: 12 Mayıs, 2019, URL: <https://www.britannica.com/topic/racism>
- Victorero L, Watling L, Deng Palomares M.L. ve Nouvian C. "Out of Sight, But Within Reach: A Global History of Bottom-Trawled Deep-Sea Fisheries From >400 m Depth", *Front. Mar. Sci.*, 5: 98. DOI: 10.3389/fmars.2018, 00098, Cilt 48, Issue 3, Eylül 2010.
- Vlastos, Gregory, *Plato: Protagoras*, The Bobbs-Merrill, New York, 1956, s. Xii-Xiii.
- Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*, The Free Press, New York, 1978.
- Whitlock, Greg, "Roger J. Boscovich and Friedrich Nietzsche: A Re-Examination, NIETZSCHE, EPISTEMOLOGY, AND PHILOSOPHY OF SCIENCE", 1999, s. 187-203, Babette E. Babich, *NIETZSCHE AND THE SCIENCES I*, Der. Babette E. Babich, Fordham University, Robert S. Cohen, Boston University, Springer Science+Business Media Dordrecht, 1999.
- Wolfgang Kullmann, "Different Concepts of the Final Cause in Aristotle", Der. Allan Gotthelf, *Aristotle on Nature and Living Things*, Bristol Classical Press, Bristol, 1985, s. 169-77.

Dizin

A

abim 35
ad 7, 17, 23, 29, 52
ağaç 11, 25, 31, 59, 60, 70, 80, 105
aksiyom 123
aktüel 12, 55, 56, 57, 65, 70, 71, 94, 111, 113, 132
allopoitetik 93
Alman İdealizmi 21, 24
Althusser 133
Amazon 36
anoreksi 99
Anthropocene 110
anti-gerçekçilik 18
a priori 23, 54, 73, 77, 85
Archimedes 138
arke-fosil 77
arkhe 90, 101
aşkınlık 151
ateş 144
Atlee, Tom 110, 166
atom 124, 146
attributes 69
Austin, Michael 132, 166
Aydınlanma 9, 65, 67, 74, 83

B

Balanuye 23, 33, 73, 91, 166
Battal Çıplak 160

beden 61, 95, 98
bellek 63
Bennett, Jean 74
Bergson 31
Berkeleyci 21, 76
bilge 38, 99, 121
bilgelik 97, 110, 121
bilim 8, 23, 24, 57, 61, 67, 74, 77, 78, 88, 97, 103, 110, 131, 156, 157
bireyleşim 70, 86, 93, 94, 95
biyoloji 128, 159, 161
Boscovich 122, 123, 124, 127, 166, 170
boşluk 147, 148
botanik 88, 128, 157
Braidotti, Rossi 74, 166
Brian Massumi 55, 167
Bryant, Levy 10, 29, 30, 74, 115, 116, 166, 168
büyücülük 105, 106
buz sarkıtı 119

C-Ç

cadı 11, 104, 105, 106
cadı avı 105
cadıcılık 105, 106
Callicott, J. Baird 111, 166
Calvin, M. 130, 166
Campbell, Richard 143, 144, 166
canlı 9, 21, 30, 63, 79, 88, 95, 117, 124,

Çetin Balanuye

128, 130, 131, 133, 137, 139, 161
cansız 9, 124, 130, 131, 133, 137, 139
Carriero, John 129, 166
Carroll, Sean 152, 153, 167
193, 96
Charles Sanders Peirce 54
cisim 61, 99
cisimsel 60, 62, 70, 122, 137, 147
cogito 31, 32
Colebrook, M. 167
conatic 12
conatus 94, 95, 98, 128, 129, 130, 132,
133, 134
Copernicus 30
çaba 8, 49, 50, 65, 74, 81, 83, 86, 94, 96,
102, 108, 130
çökelti 171
Çörekçioğlu, Hakan 124, 167

D

dalga 29, 93
Darwin 155, 159, 160, 169
dasein 25
Dawkins, Richard 134, 167
Deleuze 29, 31, 45, 46, 55, 61, 127, 167
De Man, Paul 120, 167
Demokritos 148, 156
Derrida 74, 117, 120, 167
Descartes 23, 33
Descoia, Philippe 36, 167
devinim 29, 31, 41, 44, 95, 130, 138
Diego Marconi 22
dil 7, 36, 46, 74, 75, 156
Doğa 4, 93, 94, 95, 96, 99, 112, 123, 133
doğal seçim 102, 103, 106, 110, 152,
159
Donahue, Thomas J. 111, 167
Don Kışot 21
doxa 104, 137, 158
Drake, B. 32, 167
düğme 112
dünamis 129

E

edebiyat 92
ekoloji 56
Elea 148, 150, 151
elektron 11, 17, 59, 63
elma 30, 114, 115
Empedokles 127
empirist 17, 18
Engels, F. 69, 167
entite 17, 109
epistemoloji 11, 12, 23, 36, 37, 59, 65,
73, 82, 88, 118, 120, 158
erek 154
erekselcilik 159, 161
eşlik 10, 11, 12, 38, 39, 40, 41, 42, 43,
44, 45, 48, 49, 50, 53, 56, 60, 65, 87,
101, 109, 113, 119, 124, 125, 138,
152
etik 73, 74, 83
Etika 54, 55, 69, 93, 94, 97, 98, 99, 112,
123, 133, 170
etki 45, 67, 69, 151
etkileme 54, 55, 56, 59, 70, 71, 94, 95,
101, 102, 106, 108, 109, 110, 111,
113, 117, 129, 139, 140, 151
etkilenme 54, 55, 56, 59, 71, 94, 95,
102, 106, 108, 109, 111, 112, 113,
117, 130, 140, 151
etkileşim 16, 22, 32, 71, 119, 130, 132,
133, 139, 159
evrim 8, 130, 131, 132
evrimsel 8, 10, 12, 32, 109, 110, 127,
131, 139, 140, 147, 160
eylem 97

F

fark 9, 15, 16, 24, 31, 34, 40, 44, 45, 46,
58, 59, 60, 61, 66, 73, 81, 90, 92, 93,
97, 109, 110, 112, 119, 121, 126,
128, 131, 138, 158, 161
fark-oluş 31, 45
felsefe 7, 8, 9, 15, 16, 18, 21, 30, 31, 32,
42, 43, 45, 46, 66, 73, 74, 76, 85, 96,
122, 143, 155, 157

fenomenal 76, 79, 80, 81, 82

fenomenoloji 172

Ferraris, Maurizio 10, 22, 23, 24, 63, 74,
83, 167

fikir 11, 19, 61, 62, 102, 106, 112, 121,
129, 133, 134, 151, 157

fizik 61, 122, 128, 155, 157

fort-da 35

fotosentez 95

fragman 12

Francesca Di Poppa 69

Freud 34, 35

G

G↔Varsa 11, 53

Galileo 155, 156

Gaskill, M. 168

Geoffrey, Ashe 97, 168

gerçeklik 9, 10, 15, 18, 43, 44, 45, 49,
50, 62, 63, 66, 67, 72, 74, 76, 77, 78,
79, 86, 88, 102, 103, 104, 105, 111,
120, 121, 144, 147, 156, 165

Gilgarnış 92

Gottself, Allan 158, 161, 168, 170

Graham, Harman 9, 74, 78, 81, 168

Gratton, P. 78, 168

Guattari 55, 167

güç 10, 11, 12, 18, 39, 40, 41, 44, 53, 54,
55, 58, 59, 61, 67, 68, 69, 70, 71, 72,
84, 86, 88, 99, 101, 104, 108, 109,
113, 114, 115, 118, 119, 120, 121,
122, 123, 124, 127, 130, 132, 133,
138, 139, 142, 146, 148, 149, 150,
151, 152, 154, 156, 159, 161, 165

Guiley, R. 106, 168

Guilfold, G. 105, 106, 168

GVarsa 11, 12, 53, 54, 55, 56, 57, 59,
60, 61, 62, 63, 65, 70, 71, 86, 87, 88,
101, 102, 103, 104, 105, 106, 109,
110, 111, 112, 113, 115, 117, 127,
129, 132, 133, 134, 137, 138, 139,
140, 148, 152, 156, 157, 158, 159,
162, 165

H

hakikat 7, 8, 39, 40, 41, 75, 120, 121,
122, 124, 137

Hallward, Peter 168

hareket 29, 30, 32, 56, 148

Harman, Graham 9, 74, 78, 79, 80, 81,
82, 86, 168

hayalet 11, 59, 60, 61

hayat 9, 48

Heft, P. 81, 168

Hegel 24, 168

Heidegger 25, 78, 80, 168

Herakleitos 142, 143, 144

hermeneutik 22

histeri 61

Hume 23

Husserl 25

Hyppolite 46, 167

I-İ

ırkçılık 62

icat 43, 138, 139, 154

ikinci 10, 50, 53, 123, 138, 151, 156

ikkinlik 10, 45, 68, 96, 98, 102, 103,
109, 112

inorganik 16, 37, 128, 130, 131, 132,
134

insan-kadarcılık 120

ishal 66

idealist 17, 18

J

Jacka, J.K. 104, 168

Jager, Bernd 97, 168

James G. Lennox 159, 169

Jammer, Max 129, 169

Johnsen, Mark 168

K

Kant 21, 22, 23, 24, 25, 43, 65, 73, 75,
76, 78, 79, 81, 82, 83, 85, 87, 88,
166, 169

kapasite 56, 86

Çetin Balanuy

karşılaşma 80, 103, 116, 159
kasırğa 11, 21, 129
kategori 18, 100, 114
keşif 139, 146
kesinlik 23
kimya 61, 117, 128
kinetik 131, 132
Kofman, Sarah 75, 76, 82, 120, 169
konatik 12, 98
korelasyonizm 75, 76, 82
köstebek 70
kozmozpolitik 61, 65, 103, 109
kozmos 97
Kral Arthur 97
küf mantarı 11
Kuhn 74
kuvvet 29, 40, 44, 46, 86, 104, 124, 129,
130, 133, 137, 138

L

Lakoff, George 32, 33, 91, 92, 139, 168,
169
Latour 80, 103, 169
Lear, Jonathan 161, 169
Lenclud, Gérard 36, 168
Leukippos 147, 148
Levinas 74

M

madde 77, 123, 124, 128, 130
Manuel de Landa 9, 17, 74, 80
Margolis 32, 169
matematik 24, 32, 61, 110, 128, 138,
139
Maxwell-Stuart, P.G. 106, 169
Meillassoux 168, 169
melodi 49, 50, 156
metafizik 22, 35, 70, 81, 85, 92, 94, 98,
120, 121, 124, 126
metafor 32, 91, 92
Miodownik, Mark 57, 169
modifikasyon 55
modus 55, 61, 70, 94, 96, 97, 98, 99, 133

molekül 128, 131
monizm 55
Mortinell 18, 169

N

Napoléon 112, 113
naturalizm 153
naturans 126
neden 23, 35, 40, 54, 69, 98, 114, 122,
123, 126, 128, 131, 138, 148, 157,
165
nedensellik 9, 17, 73, 148
nesne 17, 97, 102, 103, 151
Newton 127, 130, 169
Nietzsche 39, 40, 41, 43, 61, 120, 121,
122, 123, 124, 125, 127, 148, 167,
169, 170
niteleyen 69, 70, 94
nörofizyoloji 91
numenal 76, 79, 80, 82, 86, 87, 88
Nussbaum 158, 169

O-Ö

obje 49, 78, 79, 80, 81, 82, 86
olumlama 40
oluş 31, 45, 50, 52, 109, 116, 156, 157
oluşturmacılık 9, 22, 74
önerme 88, 94, 99
ontoetik 110, 111
ontoloji 9, 10, 11, 15, 18, 35, 36, 46, 67,
73, 74, 75, 78, 82, 85, 86, 88, 117,
118, 138, 157, 162
organik 69, 131, 134, 160
organizma 109, 160
orman perisi 101
öte 69, 81, 94, 98, 162
OuLiPo 92
ouroboros 96, 97
ousia 155
öz 45, 70, 94, 159
özcülük 159, 161
özne 29, 40, 69, 73, 97, 109

P

Parmenides 136, 137
partikül 30
Perec, Georges 92, 93, 168
performans 53, 60, 103, 157
peri 104
perspektif 37, 53, 102, 120, 125
perspektival 71, 87
Platon 4, 15, 16, 40, 43, 44, 45, 127,
143, 150, 151, 152, 156, 157, 169,
170
politik 66, 83, 165
popülizm 173
postmodernizm 9, 73, 74, 83
post-truth 8
pragmaticism 54
pragmatizm 54, 74
Pross 131, 132, 170
Pross, Addy 131, 132, 170
Protagoras 15, 16, 90, 170

R

res cogitans 61, 62, 70, 124
res extensa 61, 62, 70, 124
Rorty, R. 49, 74, 170
Routley, Richard 111, 170
Rovelli, Carlo 155, 156, 157, 170
Roy Bhaskar 74
ruh 122, 151, 152
rüzgâr 15, 16, 56

S-Ş

sapere 97
Sedley, David 158
Shannon Dea 54
Sharp, Hasana 133, 134, 170
Shaun Gallagher 32
Shavro, S. 76, 82, 170
Sherman, Jacob H. 96, 97, 170
simya 104
sincap 25
somut 9, 60, 80, 102
sosyal 9, 60, 62, 63, 74, 80, 104, 105

soyatasal 76, 77, 79
soyut 9, 60, 102, 139
spekülatif 78, 81, 85, 112, 156
Spinoza 10, 16, 54, 55, 61, 69, 70, 93,
94, 95, 96, 98, 99, 111, 112, 120,
121, 122, 123, 127, 128, 129, 148,
161, 165, 166, 167, 168, 170
stabilite 131, 132
Steinbeck 7
Sokrates 15, 23, 40, 43, 85

T

Tanrı 93, 94, 95, 96, 97, 99, 102, 103,
112, 120, 123, 124, 133
tarih 7, 8, 24, 101, 102, 128, 160
taş 25, 39, 128
teknoloji 57, 110
teleonomi 130, 131, 154
telos 130
temsil 26, 31, 42, 43, 44, 45, 97, 98, 99,
122, 143
Theaetetus 15
Theseus 95
töz 10, 69, 70, 84, 116, 122, 154, 161
tözel 10, 95, 97, 161
tür 8, 12, 16, 17, 22, 31, 32, 35, 36, 40,
49, 50, 59, 62, 67, 71, 73, 75, 77, 78,
79, 83, 93, 99, 110, 113, 122, 123,
124, 130, 137, 148, 153, 155, 156,
159, 160

U

uyum 109, 110, 112, 132
uzam 61
uzamsallık 17

V-W

varlık 16, 17, 20, 23, 24, 25, 29, 36, 40,
41, 44, 46, 54, 55, 68, 75, 84, 94, 98,
100, 101, 106, 108, 114, 115, 118,
119, 125, 136, 137, 152, 161
Velazquez, Jose L. Perez 130, 169

Çetin Balanuye

virtüel 12, 55, 56, 57, 65, 71, 111, 113,
132

Vlastos, Gregory 16, 170

Vlatsos, Gregory 15

Wagner 122

Whitehead 69, 170

Whitlock, Greg 122, 123, 124, 170

Wittgenstein 74

Wolfgang, Kullmann 161, 170

Y

yatkınlık 90, 100

yeni realizm 83

yol 30, 49, 76, 77, 88, 112, 123, 155, 157

Yücefer, Hakan 31, 167

yutma 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99

Z

Zagor 11, 35, 36

zaman 12, 16, 19, 40, 44, 55, 60, 61, 66,
78, 79, 82, 83, 84, 96, 98, 99, 101,
111, 112, 117, 119, 122, 138, 139,
157, 160

zamansallık 17, 73

zihin 32, 60, 61, 133

zihinsel 18, 19, 49, 97

“Çetin Balanuye, çağdaş felsefenin Yeni-Realist eğilimlerini çok yakından tanıyan bir düşünür. Bu akımlar üzerine çalışarak, Spinoza’nın zamana boyun eğmeyen düşüncesinden çağrışımlar taşıyan yeni bir ontoloji öneriyor. Kitap sizi huzurlu bir düşünme eylemine çağırıyor; öyle ki, bütün felsefe tarihi gözlerinizin önünden geçiyor.”

[Graham Harman]

“Balanuye, felsefede yeni bir yol açıyor. Aynı anda hem en kadim hem de en önemli kalabilmeyi başaran bir yol: Gerçekliğin doğasına ilişkin tümüyle önyargısız ve bilgece bir kavrayış. Göz kamaştırıcı bir eser ve büyük bir filozofla karşı karşıyayız.”

[Maurizio Ferraris]

“Geometrik yöntemle değil aforizmayla, tanımlar ve aksiyomlarla değil felsefi denemelerle düşünen bir Spinozacının kitabı bu. Çetin Balanuye güncel felsefedeki ontolojiye dönüş eğilimini derinlemesine benimsiyor ve bir yandan bu eğilimin önde gelen figürleriyle (Harman, Ferraris, De Landa, Bryant), diğer yandan Yunan filozoflarıyla, Nietzsche’yle, Deleuze’le diyalog içinde kalarak Spinozacı bir güç ontolojisi öneriyor. Varlık felsefesine ilgi duyanların, ‘ne vardır?’ ve ‘biz neye var deriz?’ sorularını indirgemeciliğe düşmeden ortak bir çerçevede irdeleyen bu çalışmayı büyük bir zevkle okuyacaklarına eminim.”

[Hakan Yücefer]

“İlk Spinoza kitabı bir şerhti, ülkemizde eksikliği duyulan bir boşluğu titizlikle doldurmaya yönelik çabanın eseri idi. İkincisi, Spinoza’nın sevincinin, kendi yaşam serüvenlerimizle onu mukayese ederek kâh orada, teoride, kâh burada, pratikte ince hassasiyetlerle nasıl gösterilebileceğini ortaya koydu. Bu seferki başka değil, başkada devam eden... Etik ve politik olanı güç ontolojisinin olanaklarıyla düşünmeyi sürdüren Balanuye, bu sefer de heybesine Realizmin çağdaş versiyonlarıyla flörtünü kattı. Beni daha çok ilgilendiren, kattıklarıyla başlatabildiğinin, ontolojinin çağdaş zannedilen, fakat her daim göz ardı edilen, yirminci yüzyılın temel ontolojileriyle ilişkisinde bundan sonra nasıl tartışılacağıdır. Bunun temel felsefi güzergâhımız olduğunu düşünüyorum.”

[Güçlü Ateşoğlu]

