

SYNOROTİK KARŞILAŞMALAR/KESİŞİMLER VE PERATİK LİMİTLER BİTKİSEL VE HAYVANSAL YAŞAM ONTOLOJİSİNE DAİR NE SÖYLER?¹

WHAT DO SYNOROTIC ENCOUNTERS/INTERSECTIONS AND PERATIC LIMITS
MEAN IN THE ONTOLOGY OF VEGETAL AND ANIMAL LIFE?

Derya AVCI DURSUN¹

Özet

Filozofların sınır ontolojileri, bitkisel ve hayvansal yaşama dair bakış açılarını biçimlendiren temel unsurlardan biri olmuştur. Bu makalede, sınıra ilişkin ontolojik yaklaşımların felsefe tarihindeki izini sürerken Eski Yunanca'da karşımıza çıkan üç temel sınır-kavramın (horos, peras, synoros) Batı metafizik geleneğinin inşasındaki etkilerini tartışmaya açacağım. Makale boyunca kullanacağım "horotik sınır" kavramsallaştırması dışsal farklar üzerinden kurulan tanımları ve ayrımları; "peratik limitler" hem biçime indirgenmiş konturları hem de Heidegger terminolojisinden hareketle "varolanın Varlığını"; "synorotik karşılaşmalar/kesişimler" ise alan kapatan ikiciliklerin ötesinde varolanların yaşamındaki ilişkiselliği ifade edecektir. Paranthrōpos-anthrōpos ikiliğini kuran horotik sınır kavrayışının, yaşamsal bağlarından koparılmış bitkilere ve hayvanlara ilişkin sınıflandırmaların tahakkümüyle düşünceyi körelttiğini, synorotik karşılaşmaların/kesişimlerin ve peratik limitlerin ise, yaşamın olumlanmasına imkân tanıyan sınır düşünceleri olarak kendilerini açıklarını göstermeyi amaçlıyorum. Shoshanah Dubiner'in Cell Garden [Hücre Bahçesi] ve Bee's Wing [Arının Kanadı] başlıklı resimlerinde minik olanların dünyasıyla karşılaşmak, yaşamın yalnızca insandan ibaret olmadığını hatırlatır. Bu açıdan sanat yapıtında, horotik sınırlar yerine kesişimselliği temel alan synorotik karşılaşmaların olduğunu öne süreceğim. Peratik limitlerde ise, varolanların açığa çıkma biçimlerindeki olanakları engelleyen çerçevelemeye karşı bir hareketin var olduğunu vurgulayacağım.

Anahtar Kelimeler: Synorotik karşılaşmalar, peratik limitler, bitkisel ve hayvansal yaşam ontolojisi, dinamik limit, paranthrōpos-anthrōpos ikiliği, sınır ontolojisi.

Gönderim Tarihi/Submitted	:	19.03.2024
Kabul Tarihi/Accepted	:	28.05.2024
Sorumlu Yazar/Corresponding Author	:	Derya AVCI DURSUN
E-posta / E-mail	:	deryadursun@beykent.edu.tr / deryavci@gmail.com
Doi	:	10.47124/viraverita.1455709
Atıf / To Cite:	:	Avcı Dursun, D. (2024). Synorotik Karşılaşmalar/ Kesişimler ve Peratik Limitler Bitkisel ve Hayvansal Yaşam Ontolojisine Dair Ne Söyler?. <i>ViraVerita E-Dergi</i> , 10(19), 22-46. Doi: 10.47124/viraverita.1455709

¹ Arş. Gör. Dr. İstanbul Beykent Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü (ORCID: 0000-0001-9235-5893).

Abstract

Philosophers' limit-ontologies have been one of the fundamental elements shaping their perspectives on vegetal and animal life. In this article, while tracing ontological approaches to limit in the history of philosophy, I will discuss the influence of three key concepts of limit (*horos*, *peras*, and *synoros*) found in Ancient Greek on the development of the Western metaphysical tradition. The conceptualization of "horotic boundary" that I will use throughout the article refers to definitions and distinctions based on external differences; "peratic limits" refer to both contours reduced to form and, in Heideggerian terminology, "the Being of beings"; "synorotic encounters/intersections" refer to the relationality of beings in life beyond the dualisms that close off the field. I aim to show that the horotic boundary, which establishes the paranthrōpos-anthrōpos dichotomy, undermines thought through the dominance of classifications of plants and animals that have been severed from their vital ties. Conversely, synorotic encounters/intersections and peratic limits present themselves as limit notions that enable the affirmation of life. In Shoshanah Dubiner's artworks *Cell Garden* and *Bee's Wing*, encountering the world of the tiny reminds us that life is not limited to human beings. In this regard, I argue that synorotic encounters, based on intersectionality rather than horotic boundaries, take place in the works of art. I also underline that in the peratic limits, there is a movement against the framing that prevents the possibilities in the way beings are revealed.

Keywords: Synorotic encounters, peratic limits, ontology of vegetal and animal life, dynamic limit, paranthrōpos-anthrōpos, ontology of limit.

Synorotik Karşılaşmalar/Kesişimler ve Peratik Limitler Bitkisel ve Hayvansal Yaşam Ontolojisine Dair Ne Söyler?

Kediyi adlandırmak, denebilir ki, onu kedi-olmayan yapmaktır, var olmaktan çıkan, yaşayan kedi olmaktan çıkan bir kedi (...)ⁱⁱ

GİRİŞ

Felsefe tarihinde sınır kavramı; düşünürlerin epistemolojik, ontolojik ve etik yaklaşımları çerçevesinde farklı bağlamlarda tartışılmıştır. İnsanın dünyayı anlamlandırma, anlama çabası ve kendisinden başka olanları ayırarak nesneleştirmesi sınır düşüncesinin tarihsel anlamda ilk uğrağı olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın en büyük yanılgısı, varolanları bütünüyle kavradığını, onlara ilişkin mutlak hakikatlere eriştiğini ve evrenin yalnızca kendisi için yaratıldığını düşünmesi olmuştur. Spinoza'nın dediği gibi, insan, "yaratılanların kendisi için yaratıldığına kani olduktan sonra, doğal olarak kendisine en faydalı olanı tek tek varlıklardaki en önemli nitelik olarak değerlendirdi, kendisini en memnun edenleri de en mükemmel şeyler olarak gördü" (2012, s. 76). Oysaki halihazırda süregiden antroposen/kapitalosen vd. tartışmaları, hayvan özgürleşme hareketleri, vegan ve vejetaryen aktivizmi ve bitki/hayvan haklarına ilişkin düzenlemeler ve ekolojik tartışmalar insanların gökyüzünde uzandıkları konforlu bulutlardan aşağıya düşüşlerini anlatan yeni anlatıların doğuşuna kaynaklık etmektedir. Hiyerarşik dünya fikrini besleyen sınır ontolojileri insanları gökyüzünün doruklarına çıkarırken; anti-hiyerarşik ontolojiler, dünya-içindeki birlikteliğimizi, bedensel varoluşumuzu ve bağlantısallığımızı ön plana çıkararak sınırın insan merkezli bir perspektiften kurulmaması için bir kapı aralar. Dolayısıyla bu çağın anlatısında, felsefe tarihinde sıklıkla tartışılmış olan sınır-kavrayışlarını anlamının ve sınırı/limiti düşünmeyi sürdürmenin hayvansal ve bitkisel yaşam ontolojisi hakkında yeni anlatıların kurulmasında etkisi olduğunu düşünüyorum. Tarihsel olanın yükü "şimdi"ye taşındığı için geleneksel/horotik sınır ontolojilerden sıyrılmak her ne kadar güç olsa da karşıtlıklar ve ikilikler üzerinden kurulan yaklaşımlara karşı söz söyleyebilmek için anti-hiyerarşik bir dünyanın olanaklarına açıklığın mümkün olup olmadığını sorgulamamız gerekir. Yeni kavramlar yaratmanın ve bu kavramların işaret ettiği yeni düşünce imgelerini yakalamanın

yolu, filolojik olanla sınırlı kalmayan bir kavramsal zamansallığın peşine düşmekle mümkün olabilir. Bu nedenle sınır iki şeyi bölen veya bir şeyin sonuna işaret eden bir kavramdır, dedikten sonra nokta koymamız onun anlamına ilişkin açıklığı kapattığından sınırı hangi ontolojik yaklaşım üzerinden değerlendirdiğimizi ifade etmenin önemli olduğunu düşünüyorum. O halde şu soruyla başlayabiliriz: Bir sınır-kavram yaratmak, insandan başka olanlara ihtimam gösterme etiğini işaret ederek yeni bir yaşam ontolojisi kurabilir mi?

PARANTHROPOS-ANTHROPOS İKİLİĞİ ÜZERİNDEN KURULAN HOROTİK SINIRLARI AŞMAK

Şeyleri sabitleyen bir *essentia* ile genel kategoriler meydana getirerek mutlak/değişmez, tarih üstü ve zaman dışı sınırlar inşa eden tözcü bir düalist bakış açısının açmazları; hermeneutik fenomenolojinin, farkı merkeze koyan ontolojik yaklaşımların ve yapısökümün başat konularından birini oluşturmaktadır. 20. yüzyıl felsefesinde etkili olan bu görüşler farklı düşünsel uğraklar olarak karşımıza çıksalar da ön varsayımlardan hareket etmemeleri ve yaşamın dinamik unsurlarını ön plana çıkarmaları onları birbirlerine bağlamaktadır. Aralarındaki ortaklıklarla kurulan rabitalar, karşıtlardan birinin üstünlüğünü varsayan mutlak bir sınıra alternatif bir bakış açısı geliştirmeye ve insandan başka olanlardaki ve insanlardaki tekilliklerin görünür kılınmasına vesile olmaktadır. Bu açıdan tek bir felsefi görüşü merkeze koymaksızın fenomenolojik bir uyarlamayla “sınırın hep bir şeyin sınırı” olduğunu dikkate alarak onun çevresinde yeşeren ve onu paylaşan varolanlara yönelik yapılan genelleyci tanımlardan ziyade sınır üzerine yeniden düşünmeyi ve bir varolanın sınırının belirlenmesindeki güçlükleri muhtelif ontolojik yaklaşımlardan hareketle tartışmayı amaçlıyorum.

Tartışmanın başlangıç noktası, şeyleri meydana getiren kenar çizgilerinin hangi yolla kurulduğu ve çoğalan *limitrofik* bir sınırın olanaklılığıdır. Derrida (2008), “beslemek, çoğalmak, üremek, yetiştirmek, kalınlaştırmak, kıvrılmak” (LSJ, 1996) gibi anlamlara gelen Eski Yunanca *trephain* fiili ile limit kelimesinin birleşiminden oluşan *limitrophy* kavramsallaştırmasıyla hem sınırdaki konuşlanan şeyler üzerine hem de onlar arasındaki çizgiyi üreten mantığın kendisine dair düşünmemizi sağlamıştır. *Limitrophy*, insan-hayvan ya da insan-bitki arasındaki sınırın ortadan kaldırılmasına ve varolanlar arasındaki ayrımların silikleştirilmesiyle meydana gelen aynılaştırılma politikasının üretilmesine işaret etmez. Aksine Derrida, sınır kavramına içkin olan açıklık alanını yeniden düşünmenin ve onu ortadan kaldırmak yerine karmaşıklaştıran unsurların görülmesini sağlar: “[Limitrophy] sadece sınırdaki, sınırın etrafında, sınırı koruyarak filizlenen veya

büyüyen şeylerle değil, aynı zamanda sınırı besleyen, onu üreten, inşa eden ve karmaşıklaştıran şeylerle de ilgilidir” (Derrida, 2008, s. 29). Sınırı yalnızca şeyleri birbirlerinden ayıran mutlak bir çizgi, yarık ve çatlama alanı olarak görmek, sınırlandırma/kısıtlama kategorisinin işleyiş mantığı üzerine düşünmeyi gerektirir. *Trephein* faaliyetini dışarıda bırakan limit düşüncesi, Watkin’in vurguladığı “sınırlamanın temel modaliteleri” ile ilişkilendirilebilir: “Alan kapatma (limit); alandışı açıklık (sınır); alanlar arası düalist çekişme (fark)” (2010, s. 116). *Saf Aklın Eleştirisi*’nde kategorilerin nitelik grubunu; gerçeklik, olumsuzlama ve sınırlama meydana getirmektedir (Kant, 1998, A80/B106). Alan kapatma işlevi gören bu kategori, bir şeyde olan ve olmayan özellikleri içerdiğinden sınırlandırılmış bir tanım yapmayı sağlamaktadır. “Dolayısıyla gerçeklik, insanın sahip olduğu yetilerin sınırları nedeniyle, ancak kısıtlamalarla (schränke) ve daima eksik bir biçimde tanımlanabilecektir” (Pehlivan, 2020, s. 81). Kant’ın fenomenleri sınırlandıran kendinde-şey ile, kendinde-şeyin temsilleri olan fenomenler arasında yaptığı ayırmadan hareketle denebilir ki; duyu verileriyle bağlantısız olan kendinde-bitkiye herhangi bir kategori atfedilemeyeceği için yalnızca fenomenal alanla kısıtlandırılmış bir bitkiye dair özgül/özel farklar içeren tanımlar yapılabilir. Ancak yine de tanıma ilkesinin ve tanımın zorunlu koşulu, özdeşlik ve kimlik tarafından içerilen ve “alanlar arası düalist çekişme” ve karşılaştırmayla sonuçlanan fark düşüncesi olmaktadır. Nitekim Direk’in işaret ettiği gibi, özel farklar, bir türün tanımlanmasını sağlarken bir kavrama ilişkin özdeşliğin de mevcut olduğunu varsaymaktadır (2021, s. 253). Tür tanımını ve özdeşliği arkasına alan özel fark, horotik olmayan bir sınır düşüncesine doğru giden patikadan geçmeyi engelleyen devasa kayalar gibidir. Oysaki Sokrates’i *agora*’dan dışarı çıkarıp Ilisos Nehri boyunca yürümesini sağlayan ve Derrida’nın ifadesiyle, “baştan çıkartmak suretiyle işleyen *pharmakon*” (Derrida, 2014, s. 20) gibi yoldan çıkaracak, alışıl gelmiş olandan sapmayı mümkün kılacak ve devasa kayalardan azade sınır düşüncelerini yeşertecek nehirlerin kenarlarında yürünebilir. Bu yoldan çıkarıcı güzergâhlarda yürürken fark kavramları (içsel, dışsal, özgül/özel vd.) arasındaki ayrımları dikkate almak ve bu kavramlardan hangisine işaret ettiğimizi ifade etmek ne kadar elzemse sınır-kavramlar arasındaki ayrımları yakalamak da bir o kadar önemli gözükmektedir. Üstelik filozoflar tarafından öne sürülen her bir fark düşüncesi aynı zamanda bir sınır kavrayışına tekabül etmektedir.

Günümüzde hem kimi sosyal bilimcilerin hem de politikacıların diline pelesenk olmuş duvar yazıları vardır: “Farklılıklara açık olalım”, “Farklılıkları zenginlik olarak kabul edelim.”

Referans noktası olarak alınan “ben” ya da “biz” den farklı olanı belirleyen bir kök zemin çıkarmak; belirli bir mezhebin, cinsiyetin, ya da türün baskın olduğunu ifade etmenin bir başka yoludur: “Olmanız gereken şey bu, ancak yine de farklılığınıza saygı duyuyoruz.” Bu açıdan inceleme nesnesi kılınan varolanların diğerlerinden farklı olduğunu vurgulayarak belirli bir insan, hayvan ya da bitki biçimini varsayan çalışmalarda temel açmaz, özdeşlikten hareket eden bir alan kapatmanın tahakkümüyle araştırmaya başlanmasıdır. İnceleme nesnesi kılınan bir grup insanı “farklı” addetmek, henüz araştırmanın başında belirli bir insan formunun varsayıldığını gösterir. Bu durum, şenlikli olmayan “özdeş araçların aynı karakter tiplerinin gelişmesini desteklemesine” (Illich, 2018, s. 30) ve iktidarın homojenleştirme ve aynılaştırma politikalarına hizmet etmesine benzer. Badiou’nun başkalık etiğine ilişkin eleştirileri yorumlandığında, halihazırda ben’in kendiyile özdeşliği dahi sorgulanırken kültürcülük üzerinden biçimlendirilmiş ötekilik mefhumuyla kurulan farklılığın, tek bir kaynaktan çıkan insan formunun kopyaları olarak ele alındığı görülmektedir (2019, s. 40). Oysaki fark, özdeşlikten ya da aynılıktan çıkıp kıvrımlanan ve şekillenen bir sapağın yavrusu değildir. “Sonsuz başkalık zaten olan şeydir. Her türlü deneyim, sonsuz farklılıkların sonsuz açılımıdır. Görünüşte düşünömsel olan kendilik deneyimim bile, hiçbir şekilde bir birlik sezgisi değil, bir farklılaşmalar labirentidir” (Badiou, 2019, s. 39). Böylece “sınırlamanın temel modaliteleri” üzerinden fark-kavramları arasındaki ayrımları vurgulayarak metnin en başındaki örtük sorgulamaya tekrar dönmüş olduk.

Bitkisel ve hayvansal yaşam ontolojisi söz konusu olduğunda ne menem bir sınır-kavramdan söz edeceğiz? Belirli bir çizginin etrafında çevrelenen şeylere ek olarak sınırın da sınırlandırılmaması ve bizatihi sınırın kendisinin bir alanının olmaması zorunlu olarak sınır-kavramlar arasında ayırım yapmayı gerektirmektedir. Sınırdaki toplanmanın, sınırı paylaşmanın ve sınırın üzerinde birlikte bulunmanın anlamı üzerine düşünmek, *horotik* olmayan bir sınır mefhumunun davet edilmesini mümkün kıldığından sınırın kendisini doğrudan bir açıklık alanı içinde buluruz. Bu açıklıkta yalnızca sınırın çevresindekiler değil, aynı zamanda onun kendisi de sabit kalmayarak olageldiğinden “sınır ...’dır” şeklinde bir tanım yapmak son derece güç olmaktadır. Bu zorluğun farkında olarak Batı metafizik geleneğinin inşasında etkisi olan en temelde üç sınır-kavram (*horos*, *synoros*, *peras*)ⁱⁱⁱ karşımıza çıkmaktadır.

Antik Yunan düşüncesindeki kullanımlarından hareketle “tanım, sınır taşı” olarak da çevrilen *horos/horion*, limitten farklı olarak çevreleyici ve kuşatıcı bir kapatmaya işaret ettiğinden (Casey, 1998, s. 63) bu makale boyunca kavramsal sınırlamalara [*la démarcation conceptuelle*] ve antropolojik sınırlara [*la frontière anthropologique*]^{iv} tekabül eden, şeyleri

yalnızca yüzeyde kalan aynılıkları üzerinden düşünmeye sebep olan ve kesişimselliği dışarıda bırakan bir limit türü olarak “horotik sınır” ifadesini kullanacağım. Kavramsal sınırlamalar, Derrida’nın *Aporias* metninde “iki kavramı ya da iki özün kavramlarını kesin bir şekilde karşı karşıya getirme ve böyle bir sınırlandırıcı karşıtlığı her türlü kirlenmeden, katılımcı paylaşımdan, parazitten ve enfeksiyondan arındırma eğilimi” (1993, s. 41) olarak karşımıza çıkarken; antropolojik sınırlar ise, yapay bir şekilde kurulmuş, devlet kontrolünde olan, kültürel ve dilsel alanları ayıran kapatmalar [çitlemeler] olarak vardır (Derrida, 1993, s. 41). Doğrudan politikayla ve ekonomiyle de ilişkili olan antropolojik sınır, insanların “coğrafi varolanlar” olduğunu gösterirken doğal olmayan bir fenomen olarak da kendisini açmaktadır, çünkü onun varlığı insanlar tarafından anlamlı bulunduğu ölçüde geçerlidir (Diener ve Hagen, 2012, s. 1). Antropolojik sınırların (*horionvari*) nasıl ve ne şekilde kurulduğu sorusunu zihnimize tutarak kavramsal sınırlamalara, bir diğer ifadeyle *horos*’un kalbine döndüğümüzde tekillikler tarafından kirlenmemesi gereken iki karşıt öze ya da kavramla karşılaşıyoruz: *paranthrōpos-anthrōpos*. Felsefe tarihinde kullanılmayan *paranthrōpos* kategorisi, bu makale kapsamında, paleontologların kullandığı taksonomik belirlenimle inşa edilen türsel bir analizden farklı bir anlama işaret etmektedir. Paleontologlar için “insana yakın” anlamına gelen bu kelimeyi, *para* edatından dolayı “insana eşlik eden, insanın karşısında olan” anlamlarına gelecek şekilde kullanmak mümkün olsa da ilgili kavram, insandan başka olan her şeyin içine yerleştirildiği ikincil bir eklenti olarak düşünülebilir. Bu açıdan tek bir anlama hapsetmemek için çevrilmeden bırakılması ve karşıtlık, eşlik etme, yanında olma anlamları bakımından ikincil bir eklenti oluşunun bir arada ele alınması uygun gözükmektedir. Bu ikili karşıtlığın kurulum mantığını sorgulamak, *paranthrōpos*’a karşı *anthrōpos*’un üstünlüğünü varsayan ve özsel farklar ortaya koyan horotik sınırların aşılmasının ne anlama geldiğini aydınlatacak ve *anthrōpos* dışındaki varolanların dahil edildiği *paranthrōpos* kategorisini dağıtarak herhangi bir hiyerarşinin olmadığı açıklık alanları yaratacaktır. Bu karşıtlıkla gündeme gelen ve cevaplanması gereken bir diğer soru şudur: Anti-hiyerarşik bir doğa ve dünya kavrayışının üzerini örten sınır düşüncesi nasıl inşa edilmiştir?

Kartezyen düşüncede ruh yetilerinin bedensel varoluştan bağımsız düşünülmesiyle birlikte Aristoteles’te canlıların sahip olduğu ruh yetileri [*dynamis*] arasındaki geçirgenlik silinmiş ve bu bölünme, ruhun yalnızca insana özgü olduğu varsayımını doğurmuştur. Aristoteles’in ruh *dynamisleri* dikkate alındığında ruhun bedensellikten ayrı düşünülmediği, aksine aklın ve akıl

yürütmenin de dahil olduğu bu *dynamis*ler arasında duyumsamanın, yer değiştirmenin, arzulanmanın ve beslenmenin de yer aldığı görülmektedir (Arist. *de An*). Tüm canlılar bunlara eşit oranda ve bütünüyle sahip olmasa da ruhun kendisi ortak bir zeminden hareket etmeyi mümkün kılmaktadır. Descartes'ta ise, ruhun yalnızca akıl ve akıl yürütme yetisini kapsayacak şekilde bedensiz bir zihin ya da bilinç olarak düşünülmesiyle birlikte yalnızca ruh ve beden arasında değil, insan ve insandan başka olan arasında da mutlak bir sınır kurulmuştur. Kambouchner ve Buzonz'un da belirttiği gibi, "Kartezyen fizyoloji öncellerinin çoğundan, özgül olarak yaşamsal hiçbir fonksiyonu ruha tanımaması bakımından farklılık gösterir" (2012, s. 83). Descartes'ın (2015) *Duygular ya da Ruh Halleri* eserinde özneler arasındaki etkinlik ve edilginlik durumları, maruz kalan ve maruz kalınan ayrımına dayanmakta ve öznelerin edilgin olduğu durumların analizi öncelikle ruh [*anima*] ve beden [*corpus*] arasındaki farkın tanımlanması üzerinden yapılmaktadır. Bu yaklaşımda, harekete ve ısıya sahip olan ateş gibi cansız bedenlerde [*corpus inanimatum*] ya da cisimlerde mevcut olan bir şey yalnızca insanın bedenli tarafıyla ortaklık taşıyarak her türlü düşüncenin kaynağı olarak insan ruhuna özgü olanlar insandan başka herhangi bir bedenli varlığa ait değildir (Descartes, 2015, s. 24-25). Bu ifadelerden yola çıkarak bitkilerin ya da hayvanların da cansız bedenler olarak değerlendirildiğini söylemek son derece zordur, çünkü Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*'da canlı ve cansız varlıklara dair dört farklı kategoriden söz etmektedir: Cansız Beden/Cisim [*Corpus Inanimatum*], Bitki [*Planta*], Hayvan [*Animal*] ve İnsan [*Homo*] (2020, s. 88). Kartezyen ikicilikte bu türler arasındaki ayrımı kuran özsel bir zemin olduğundan onların doğasını belirleyen niteliklerin öncelikle vurgulanması gerekmektedir. Bu açıdan insan doğasını ya da özünü meydana getiren yegâne şey, düşünmektir [*cogitare*] ve insanın varolmak için belirli bir mekânda bulunması ya da bir bedene bağlı olması gerekmektedir (Descartes, 2020, s. 71). Descartes'ın beden olmaksızın varolabilen zihin yaklaşımını ve doğası bakımından ruhun ve bedenin ayrı olduğunu temellendirmesi, hayvanlarla insanlar arasındaki farktan hareketle gerçekleşmektedir. Tanrı tarafından yaratılmış kusursuz insan bedenine karşı hayvan bedeninin daha kusurlu bir tasarı olarak karşımıza çıkmasının sebebi, anlamlı bir yanıt vermemesi ve mantıkla hareket etmemesidir. Bu da zihinsel yetilerin onlarda olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla Descartes'ta ruh ile bedenin birbirine indirgenemezliğini temellendirmeyi sağlayan şey, öncelikle hayvan ve insan arasındaki farkın belirlenmesinden geçmektedir. İnsanların hayvanlardan farklı olan yanlarını ele almak, Descartes'ın ruh ile bedenin doğasını bağımsız bir şekilde değerlendirmesi ve insan ruhunun ölümsüzlüğünü ortaya koyması için aracı olmuştur (Descartes, 2020, s. 105).

Hayvanların ve -*Yöntem Üzerine Konuşma*'da tartışmaya dahil etmese de- bitkilerin ruha sahip olmadığından hareket eden Descartes, insan ruhunun ölümsüzlüğüne ve insana özgü niteliklere işaret etmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle ruhu ve bedeni Spinoza'da olduğu gibi tözün sıfatları olarak tasarlamak insan ve hayvan arasındaki farkı ortadan kaldıracığı için düşünen töze içkin olan düşünme tarzlarına da insandan başka olanlar sahip olamayacaktır. *Meditasyonlar*'da hayal etme ve hissetme yetisi düşünme tarzları olarak karşımıza çıkmakta ve akla ait töze ilişkin olduklarından yalnızca insana özgü kılınmaktadır (Descartes, 2019, s. 111). Dolayısıyla hayvanların acı çektiği veya duygulanım yaşadığı da söylenememektedir. Bu açıdan arzulan, hayal etme ve hissetme yetisi^{vi} de insan bilinciyle ilişkilendirilmektedir (Rodis-Lewis, 1993, s. 25). İnsandan başka her şeyin son derece mekanik bir işleyişe sahip olduğu bu doğa anlayışına göre, insan bilgisinin ilerlemesine kaynaklık edecek tüm edimlerin meşru bir zemine taşınması da kolaylaşmaktadır. Plumwood'a göre, Descartes'ın perspektifinden, "doğa nötrdür, kayıtsız ve anlamsızdır, kendine ait bir çıkarı ya da önemi yoktur, zerrelerin bitimsiz telaşından ibarettir; insanlar için taşıyacağı herhangi bir önem ya da değer ise insan bilincinin keyfi bir ürünüdür" (2017, s. 151). *Paranthrōpos-anthrōpos* karşıtlığını kuran Kartezyen ikicilikte, varolanların ilişkiselliğine ve birbirlerini dönüştüren dinamik-oluşlara olanak tanıyacak bir yaklaşım sergilenmediği için bahsedilen karşıt kutuplar arasında kurulan özsel farklar; beslenmesi ve çoğalması mümkün olmayan mutlak ve sabit bir sınır kurmaktadır. Bu düşünceye göre, insandan başka olan canlı ve cansız varolanların tamamının hayvanı merkeze koyan *paranthrōpos* kategorisine hapsedilerek insan yaşamını kolaylaştıran ve dünyanın biçimlendirilmesine eşlik eden birer el-altında nesne konumuna indirildiği görülmektedir. Böylece sınırdan olmanın, sınırdan durmanın ya da sınırı ihlâl etmenin anlamı ve olanakları üzerine düşünmeyi engelleyen bu bölünme, sadece çizginin ötesindeki ve berisindeki varolana ilişkin bir soruşturmayı içermektedir.

Bu çalışma kapsamında yer alan temel sorulardan biri, Descartes'ta çok güçlü bir şekilde tınlayan horotik sınır düşüncesinin aşılabileceğidir. Bu düşünceyi Hegel'le aşmak mümkün müdür? Sınır düşüncesine dair felsefe tarihinde karşımıza çıkan en güçlü uğraklardan biri olan Hegel'in sınıra dair kavrayışının ilişkiselleşip olmadığı konusunda bir uzlaşımdan söz etmek zordur. Kuşkusuz Hegelci diyalektikte düşünülen bir şeyin evrensel bir belirlenim altına getirilerek sınırlandırılmasının yanında sonlu olanın başkayla ilişkisi de vardır. Birşey [*Etwas*] ve Ötekisi [*Anderes*]^{vii} arasındaki sınırın var olabilmesi için sonlu olanın, belirlenimin ve

olumsuzlamanın gerekli olduğunu vurgulayan Hegel, Spinoza'nın sonluyu olumsuzlama; sonsuzu ise olumlama ile ilişkilendirmesi fikrini sürdürmektedir (2010, 21.101). Sonlu olanın sınırını belirleyen şey, olumsuzlanmış ötekisi-için-varlığı olduğundan Birşey'in sınırı için kendinden başka olana ihtiyacı vardır. Enver Orman'ın Hegel yorumuna göre, "birşey olarak 'insan', hayvan cinsinde içerilmiş olarak bir Kendinde ve ayırıcı varlığa, yani 'düşünme' 'Belirlenimine' iyedir" (2000, s. 75). Bu bağlamda Birşey ve Ötekisi arasındaki ilişkisellik, sınırın hem varlığa hem de yokluğa işaret etmesiyle bağlantılıdır. Birşey'in sınırı, ötekisinin-olmayan-varlığıdır (yokluğudur). Ancak tam tersi eşit oranda Ötekisi için de geçerlidir. Hegel'e göre, kendi belirlenimlerini bilmek aynı zamanda engelleri/kısıtları (*Schranke*) bilmeyi gerektirir (2010, 21.120). Belki de ona göre insanın en ayırt edici özelliği kısıtlarını biliyor olmasıdır: "Bir taş düşünmediği, hatta hissetmediği için, belirlenmişliği *onun için* bir kısıtlama değildir, yani duyuma, temsile, düşünceye vb. sahip olmadığı için ondaki [belirlenmişlik] bir olumsuzlama değildir" (Hegel, 2010, 21.121). Fakat yine de Hegel'de canlı ve cansız varolan her şey neyse o olarak var olma engelini ortadan kaldırır. Bu sınır aşımı, taşın belirli bir etkiye maruz kalmasıyla ya da bir bitkinin tohum olarak varlığını sürdürme engelini kendinde sahip olduğu güç ile aşmasıyla gerçekleşebilir (Hegel, 2010, 21.122). Kojève'in belirttiği gibi, Hegel'e göre, insan varlığı olumlayıcı seyredişin yanında olumsuzlayıcı isteğe ve eyleme de sahiptir (2001, s. 42). Bu açıdan Hegel'in sistemini antropolojik bir perspektiften yorumlayan Kojève'in bakış açısında hayvansal istekle insansal istek, doğanın içine düşen ve kendinin-duygusuna sahip olan hayvan/bitki ile doğanın üzerine yükselen ve kendinin-bilincine erişen insan yoluyla karşı karşıya getirilir. İnsansal varoluşun iki temel dayanağı vardır: "Varlığı sözle *açığa-vurmak*" ve "verilmiş Varlığa yönelen yıkıcı ve olumsuzlayıcı *Eylem*" (2001, s. 42-43). Olumsuzlama edimi, bir şeyin ben'den başka olduğunun, bir nesne olduğunun (*Gegen-stand*) fark edilmesiyle ilişkilidir. Buradaki olumsuzlayıcı, dönüşüme uğratici ve yıkıcı istek, insansal varoluşun kendinden başka olanı "kendine çağırması" ya da ortadan kaldırarak "kendinin kılması" anlamına gelir (Kojève, 2001, s. 41). O halde *anthrōpos*'un temelinin *paranthrōpos*'un olumsuzlanması olduğu söylenebilir, bir diğer ifadeyle bu istek, dünyanın *açığa-vurulması* ve doğanın dönüşüme uğratılmasıyla sonuçlanır. *Logos* yoluyla Varlığı *açığa-vurma* meselesi, Blanchot'nun Hegel yorumunda da çarpıcı bir şekilde aktarılır: Tanrının yaratıcı faaliyetiyle ortaya çıkan şeyler, insanın ortadan kaldırıcı edimine maruz kalmıştır (2007, s. 117). Âdem'in hayvanlara ad vererek onların efendisi olduğunu vurgulayan Blanchot, insanın şeylerle kurduğu ilişkinin yalnızca bir kavramsal kapatmadan ibaret olduğuna gönderme yapar: "(...) ne var ki artık varlıklar yerine ve

denildiği gibi canlı varlıklar yerine, sadece varlık vardı, insan da oluşturması gereken anlam olmaksızın hiçbir şeye yaklaşamamaya ve hiçbir şey yaşayamamaya mahkûm oldu” (2007, s. 117). İnsansal varoluşu diğerlerinden ayıran bu olumsuzlayıcı seyrediş ile olumsuzlayıcı süreçlerin tamamı şeylerin ortadan kaldırılarak insanca bir anlama büründürülmesiyle bağlantılıdır. Adeta insana yarattığı bu anlam musallat olmuştur. İnsan olmak bu mahkûmiyeti yaşamaktır. Belki Hegel de Âdem’in bu efendiliğinin bir mahkûmiyet olduğunun farkındadır. İnsanın diyalektik olarak kendinden başka olan bir söğüt ağacıyla kendini tanımasının yolu, “söğüt ağacı” demesinden ve onu aspirinin aktif maddesi olarak kullanıp yutarak kendisinin kılmasından geçer. Böylece aspirinde söğüt ağacından ziyade kendimizi, kendi imkânlarımızı ya da kendi mahkûmiyetimizi görürüz. Hegelci anlamda onu kendimize mâl etmek, sahiplenmek ve yok etmek için “dilsiz maddi gerçekliğini olumsuzlamamız” ve böylece “evrensel bir dilsel etiket yapıştırmamız” gerekir (Marder, 2014, s. 155, 163). Sivas’ın dağlarındaki bir ayının yaban eriği yemesi ile erikten likör yapan insanın onu içmesi arasındaki fark burada açığa çıkar. Fakat karşıtlığa dayalı bu mantıktaki sınır düşüncesi, şeylerin birbirleriyle karşılaşmaksızın daha en başından özdeşliğe bağlı olarak bölündüğünü varsaydığından yaşamı olumsuzlayan bir ilişkiselliğin de üzerini örtmektedir. Zourabichvili’ye göre, “diyalektik ilişkide fark yalnızca örtük ön-varsayım olarak Bütün’a bağlı olarak düşünülebilir” (2021, s. 77). Michael Marder’a göre ise, buradaki temel sorun, “diyalektiğin farklılıkları otomatik olarak karşıt oluşumlar halinde organize etmesidir (...) Kapsayıcı bir karşıtlık çerçevesinde, durum her zaman [kadınların, Güneylilerin, bitkilerin] karşısındaki kutbun -erkeklerin, Kuzeylilerin, hayvanların- lehine olur” (2014, s. 165). Peki, düşüncenin, bitkisel ya da hayvansal yaşamın dinamik hareketini olumsuzlamaya dayalı sınırların ötesinde kavraması mümkün müdür? Bu soruya, farklı sınır ontolojilerine sahip olan filozofların yaklaşımları çerçevesinde cevap bulmaya çalışacağım. İkinci olarak, synorotik karşılaşma/kesişme ve peratik limit kavramsallaştırmalarının, insan-hayvan ve insan-bitki gibi ikiliklerde yer alan kapsayıcı, genelleyici ve çerçeveleyici sınırlar ve yasa koyucu adlandırmalar yerine varolanların tekilliklerine ve herhangi bir kalıba indirgenmemiş varlıklarıyla kendilerini açmalarına yaptığı vurgunun üzerinde duracağım.

SYNOROTİK KARŞILAŞMALARIN/KESİŞİMLERİN İMKÂN LARI

Horotik sınır düşüncesinde bitki ya da hayvan-varlığının belirlenimi ve sonluluğu, başkasının dışsal olarak olumsuzlanmasıyla mümkündür. Aşkınsal ya da diyalektik mantığın bir şeyi çevreleyen ve kuşatan sınır anlayışına karşı çokluklar üzerine düşünmenin olanaklarını açan

Deleuze'ün felsefi yaklaşımında dışsal fark yerine içsel farkın ön plana çıkması, synorotik karşılaşmalara dayanan sınır anlayışını anlamak bakımından yardımcı olmaktadır. Varolanların dinamik/peratik limitlerini körelten, onların tek bir biçimde görünüşe çıkmasına sebep olan, kendilerini başkaca bir şekilde açmalarına olanak tanımayan çerçeveleme hareketlerini dönüşüme uğratacak bir eyleme alanı, sınırdaki komşulukla, birliktelikle, ortaklıkla ve geçirgenlikle olanaklıdır: “*Syn*” edatının çağırısına kulak vermek gerekir. Her nefes alma, her sınır ihlâli ve her harekete geçme biçimi “ile birliktedir”. Donna Haraway’de bu, birlikte-yapma (*sympoiesis*), birlikte-dünyalaşma ve birlikte üretme biçimidir (2016, s. 58). Bu açıdan *synoros*’un [*σύν+ῥοσ*] “ile birlikte” edatını içeren bir sınır mefhumu olmasından hareketle bitkilerle ve hayvanlarla olan karşılaşmaları, olumsuzlayıcı isteğin ve “dilin yasa-koyuculuğunun” ötesinde içsel fark fikriyle anlamak mümkündür. Bitkilerin ve hayvanların insanlardan farkını düşünürken bunu çelişkiye doğru götürmek ve olumsuzlamanın tahakkümü altına sokmak, düşündüğümüz şeyin kendine özgü ayrımlarının -içsel farkının- gözden kaçırılmasına ve yaşamdan kopuk bir varsayımdan hareket edilmesine sebep olmaktadır. Böylece hem yaşamın kendisini hem de düşünceyi sabitlemek, insanın dünya kurucu faaliyetinin ve her şeyi kendinin kılarak kendinde soğurmasının bir sonucu gibi görünmektedir. Oysaki yatay ekseninde gerçekleşen ilişkiyel bir karşılaşmada, yaşamın dinamik unsurları dışarıda bırakılmadığından bir şeyin belirlenimi ve sınırları, olmayan-varlığının dolayımıyla kavranamaz. Dışsal farkın ilerleme mantığı şöyledir: kirpi, kirpi olmayan olamayandır. İstikâmet, belirli-varlıktan kendi-için-varlığa doğrudur. Hakan Yücefer, Hegel ve Bergson ve dolayısıyla dışsal fark ile içsel fark arasındaki ayrımları izah ederken kötü sonsuzun aşılma tarzının bahsi geçen filozoflarda hangi minvallerde gerçekleştiğinin anlaşılması gerektiğini vurgular (2010, s. 15-16). Yücefer’e göre, Bergson’un kötü sonsuzun aşılmasına yönelik bulduğu çözüm, “kendi kendisinde kendi başkasında olmak, sonlunun sonsuzluğunu dışsal olarak olumsuzlamak değil içsel olarak olumlamaktır” (2010, s. 16). Bu yorumdan hareketle, dışsal farkın “X, X olmayan olmayandır” ifadesinin içsel farkta “X’in kendindeki dinamik farklılıkların olumlanması”na dönüştüğü görülür. İçsel fark, *paranthrōpos*’u olumsuzlayan *anthrōpos*’u doğanın üzerine yükseltme anlatısı yerine *paranthrōpos* kategorisini yıkmaya hareketine dönüşür. Bitkisel ve hayvansal yaşam bu kategoriden taşar ve taşıkça içsel farkların sonsuzluğuna açık bir ontolojik yaklaşım görünüşe çıkar. Yücefer’in Bergsoncu sezgiye ilişkin görüşlerine tekrar başvuracak olursak şeylerin kendilerindeki içsel farkın ne anlama geldiğine biraz daha yaklaşmış oluruz:

Filozof, işte bu sezgi sayesinde, bitkinin ve hayvanın sonsuzluğuna, bu dünyanın farklı deneyimlerinin sonsuzluğuna daha yakın hale gelir; onları “olduğu gibi”, içeriden kavrar. Bu deneyimler tüketilemezdir. Kötü sonsuzluğun aşılması, sonsuzluğun reddi anlamına gelmez, söz konusu olan sadece onun bilimdeki ve idealist metafizikteki gibi dışsal olarak değil içeriden, içsel farkıyla deneyimlenmesidir (Yücefer, 2010, s. 17).

Resim. 1.

Shoshanah Dubiner, *Cell Garden*, 2008^{viii}



Synorotik kesişimlerde / sınırdoluşlarda içsel farkların olumlanması söz konusu olduğundan “konturlu limitlere” [*limite contour*] karşı “dinamik limitlerin” [*limite dynamique*] (Deleuze, 2000, s. 187-188) sunduğu hareketlilikler ve çokluklar yaşamda örülürler. Deleuze’ün Spinoza derslerinde ortaya koyduğu bu ayrım, bir ormanın sınırı nedir, sorusu üzerinden şekillenir. Bu açıdan bir ormanın biçimine indirgenmiş konturlu limitleri ile kudretinin ve eyleminin dayandığı sınırı ifade eden dinamik limitleri arasındaki fark, Spinoza’nın *conatus* kavramı (varlığı sürdürme çabası) ile Platon’un *peras* kavrayışının karşı karşıya getirilmesiyle tartışmaya açılır. Platon’un *Philebos* diyalogunda sınırlı/sonlu (*peras*) ile sınırsız/sonsuzun (*apeiron*) birleşiminden meydana gelen karışım *genos*’u, varlığa gelmenin (*gignomai*), şeyleri birbirinden ayıran sınırların kurulmasının ve fenomenlerin ortaya çıkışının koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır (Pl. *Phlb.* 27b). Gözlemlenebilir ormanlar bir çokluk (*apeiron*) olarak bulunduğu için onların

sayısına ilişkin herhangi bir limit koyulamaz. Belirli bir tür olarak sınırlandırılması, çokluktaki birliğin (*peras*) sağlanmasıyla ve başı, sonu olan bir şekle (*skhēma*) kavuşmasıyla mümkün hale gelir. Deleuze, *Timaios* diyalogunu takip ederek Platon'un sınırı "optik-dokunsal şekillere" indirgeyerek konturlu bir limit anlayışı geliştirmesini eleştirir: Platoncu "fikir, idea, düşünülebilir bir hududa kavuşturulmuş bir biçimdir" (2000, s. 183). Böyle bir hududun karşısına yerleştirilen dinamik limitler ise, bir varolanın eyleminin dayandığı son noktayı, yani varolmayı bıraktığı yeri anlatır. Varolanların yaşamsal faaliyetlerinin dışarıda bırakılması, genelleyici kavramlarla gerçekleşen bir sabitleme işlemidir. Oysaki durağan bir kavramın karşısında yaşam; akmayı, dönüşmeyi ve synorotik olarak ilişkilenmeyi sürdürür. Bu nedenle Deleuze'e göre orman bir biçimden ziyade kudrettir, onun kudreti "ağaçları çoğaltmaktır", eylemdir (2000, s. 188). Benzer şekilde yaşam nedir, sorusundaki dilbilimsel tuzaklara işaret eden Amerikalı biyolog Lynn Margulis'in ve Dorion Sagan'ın dediği gibi, "Dünyadaki yaşam daha çok bir eylem gibidir. Kendini onarır, korur, yeniden yaratır ve aşar" (1995, s. 14). Bir şeyin sınırını ve yaşamın kendisini daha çok bir eylem olarak kavramanın yollarından biri, synorotik karşılaşmalardaki hareketi ve oluşu görünür kılan sanat yapıtlarında "yürüyüşe çıkan çizgilerdir" (Klee, 1961, s. 105). Shoshanah Dubiner'in resimlerinde (Bkz. Resim. 1. ve Resim. 2.) Klee'nin "yürüyüşe çıkan çizgileri", "dans eden çizgilere" dönüşür, çünkü dans, dışarıdan bir çerçevelemeye maruz kalmayan ve kendi kendini dönüştüren bir oluş anına tekabül eder (Badiou, 2013, s. 73). Dubiner'a (2011) göre, "Cell Garden [Hücre Bahçesi] bilimsel bir illüstrasyon değil; her bir hücrenin yapılandırılmış ancak sürekli değişen dünyasında tezahür eden yaşamın taşan enerjisinin şiirsel bir temsilidir."

Canlı organizmaların hücrelerindeki bu dinamik limitler; hücrenin sahip olduğu kendine has içsel farkları düşünmeyi sağlarken bir yandan da antropolojik sınırlar tarafından kurulan alan kapatmaların ötesindeki kuvvetlerden doğan oluşlarla ve hücre içindeki yapılardan doğan başkalaşımınla karşılaşmayı sağlar. *Hücre Bahçesi* resminde dans eden çizgiler; hücreyi meydana getiren yapıların bahçelerde yer alan çiçekleri ve otları basitçe taklit ettiğini göstermez. Oluştaki başkalaşımın ve synorotik karşılaşmaların gücü, kesişimlerden ve bir araya gelişlerden doğan farklılıkları yansıtır. Stark'a göre, halihazırda kendileri homojen olmayan varlıkların bu karşılaşmalarından doğan yeniliklerin kaynağı oluştur (2015, s. 186). Bedensel ve hücreler-arası karşılaşmalardan meydana gelen başkalaşımın; canlı hücrelerdeki büyümenin, değişimin, bozulmanın dinamizmini ve akıp gitmekte olan yaşamın, "insanca" alan kapatmaların ötesinde synorotik bir anlamı olduğunu hatırlatır. Böylece doğa ile yaşam arasındaki horotik bölünmeyi ortadan kaldıran bir sınır ontolojisinin kapısı aralanır. İnsan zihninin doğa üzerinde

kurduğu üstünlük varsayımının bir aldatmaca olduğunu belirten Nietzsche'ye göre bu zihnin insandan başka olanlara doğru bir yönelimi yoktur (1998, s. 56). Kuşkusuz her varolanın kendine has çevresini meydana getiren sınırlı bir dünyası (baloncukları) vardır ve canlıların sahip olduğu algılar ve duyumsamalar Uexküll'ün "çiçek sapı" örneğinde olduğu gibi aynı şeye dair farklı anlamların (karınca için patika, inek içinse yiyecek) üretilmesine sebep olur (2010, s. 143).

Resim. 2.

Shoshanah Dubiner, *Bee's Wing*, 2016^{ix}



Yaşamı aynı şekilde kavramak, hissetmek ve anlamak mümkün değildir. Ancak Nietzsche'nin işaret ettiği temel sorun, insanın kendinden başka olan her şeyi kendinin kılmasıdır. Hayvanların ve bitkilerin olumsuzlayıcı kuvvetlerine karşı antropolojik sınırlarla inşa edilen olumsuzlayıcı şiddetin yasa koyucu işlevi, *paranthrōpos* kategorisini kuran horotik bir çerçeveleme hareketi başlatır. Haliyle Nietzsche (1998), gerçekleri ifade etmeyen dilin yasa koyucu işlevini, şeylerin varoluşunu ve dinamik limitlerini dışarı bırakan bir araç olarak gördüğünden eleştirir. David Wood'a göre, "Nietzsche'nin bu görüşe ilişkin argümanı, eğer yeniden yapılandırılırsa, dünyayla -duyumlar aracılığıyla- kurduğumuz en ilkel temasın, dünyadaki şeylerin sonsuz karmaşıklıkta olduğunu gösterir" (1990, s. 30). Bu açıdan hem Deleuze hem de Nietzsche felsefe tarihinde inşa edilmiş olan ve adlandırmanın gücünü arkasına alan horotik sınırlardan önceki kaotik hale (synorotik karşılaşmalara) dönmenin imkânlarına işaret ederler. *Khaos*'tan *kosmos*'a doğru geçiş anlatısında kurulan sınırlar yerine, *khaos*'taki ilk yarılma, açılma anına dönmek mümkün müdür? Alan kapatan sınırlarda var olan temel

biçimlerden ve aynılaştırma politikalarından hareket etmeyen sanat yapıtıyla kozmetik/süslü dünyadan kaçılabilir mi?

Cevap için hücreye dönelim. Hücrenin limitleri kendini bir bahçe olarak açar. Burada hücre kavramından öte hücre olma hali vardır. *Hücre Bahçesi* bütün hücreleri aynılaştıran bir kavramsal sınırlamadan ziyade synorotik kesişimlerin içerdiği “bir hale gelişle”, başkalaşımın karşılaştırmayı sağlar. Oysaki bir şeyin temel bir biçimi olduğunu varsayan kavramsal sınırlandırmalar, bir ideanın hazneye yerleşmesiyle varlığa gelen şeylerin temel dayanağı gibidir. Tam da bu nedenle doğada aynı olmayan şeylerin kavramlarla aynılaştırılmasına karşı çıkan Nietzsche, temel bir yaprak biçiminin olduğunu varsayan ve bu biçime göre çizildiği, taklit edildiği, renklendirildiği düşünülen yaprağın kudretini dışarıda bırakan tekabüliyet kuramını reddeder (1998, s. 58). Vanessa Lemm, Nietzsche'nin bu metnini insan ve hayvan yaşamındaki ortaklığı anlatan ve yaşamı olumlayan resimsel düşünmenin ve görü metaforlarının karşısında yer alan kavramsal dil ve soyut düşünme ikiliği üzerinden değerlendirir (2018, s. 218, 224). Resimsel düşünme ve görü metaforları, hakikat-dışı yalanlar oluşturmak yerine genelleştirici kavramlardan uzak tekil hakikatlere, dilde deneyimlenmesi mümkün olmayan synorotik karşılaşmalara açılırlar. Kavramsal düşünme yalnızca insan dünyasını biçimlendiren soyut bir düzenleme olduğu için insan ve hayvan arasındaki kesişime olanak tanımayan yarıklar açar (Lemm, 2018, s. 224). Bu nedenle hem Badiou'da (2013) hem de Nietzsche'de (1998) insan varoluşunun olumsuzlayıcı hareketinden kurtulan yaşam dolu bir olumlama olarak sanat, kavramsal sınırlamaların ekseninden çıkmayı sağlar.

Dubiner'in resimlerinde miniklerin dünyasına açılan formlar *paranthrōpos* kategorisini dağıtan ve *anthrōpos*'u tahtından indiren bir harekete dönüşür. İnsanın dünyasından bakınca son derece minik olan bir arının kanadının büyük resmedildiği *Bee's Wing [Arının Kanadı]* eserinde insanlar ufaktır, çünkü dünya yalnızca insanın bakışıyla biçimlenen, onun zihnindeki anlamlarla kurulan ve ona göre deneyimlenen bir yer değildir. İlişkisel ontolojisini iki beden arasındaki karşılaşmalardan doğan duygulanışlar üzerinden yorumlayan Deleuze ve Guattari'nin yaklaşımını takip eden Ejder ve Talay Turner (2023), bedenlerin iç içe geçmesini ifade eden bu duygulanışların özne-nesne ikiliğini sarsan sanat yapıtının deneyimlenmesinde etkisi olduğunu öne sürer. Bu bakımdan Dubiner'in resimlerinde arıya, onun kanadına ve hücreye ilişkin bir tanımdan ziyade insan ve insandan başka olan arasındaki sınır-birlikteliği (*synoros*) ile karşılaşırız ve bu synorotik alan, yalnızca insanın etkilemediği, aynı zamanda onun etkiye maruz kaldığı yerleşik düzenden bağımsız göçebe ve dinamik bir alandır. İnsansı olmayan bir bitki-oluşun ve

hayvan-oluşun imkânı da bu yüzden sanat yoluyla açılır: Bedenimizin içinde; ağaçlar, kirpiller ve gökyüzü çınlar. Heidegger’de ise bu çınılamalar farklı bir şekilde vuku bulduğundan başka bir soruyla karşılaşırız: Deleuze’ün bir alan kapatma biçimi olarak gördüğü *perasvari* limitler Heidegger’de yaşam ontolojisine dair ne anlatır?

PERATİK LİMİTLERİN İMKÂNLIARI

Heidegger’de varolanın Varlığı ve şeylerin kendilerine has limitleri olarak *peras* (Eski Yunanca “limit, son”), şeylerin olagelme tarzlarını ve görünüşe çıkma biçimlerini ifade ettiğinden kavramsal çerçeveleme sistemlerinin ötesinde bir anlama sahiptir. Şeylere özgü limitler, onların mutlak bir şekilde belirlendiğini ve sabitlendiğini göstermez. Varolanların kendi varlıklarında görünüşe çıkması olarak *peras*, hermeneutik fenomenolojide kullanılan *horismos* anlamındaki *logos* kavrayışıyla örtüşmektedir (Heidegger, 2001, s. 152; Heidegger, 2009, s. 23). Dolayısıyla insana özgü olan belirlenim, bir şeyi o şey olarak kavramakla, keşfetmekle ve açıklamakla doğrudan bağlantılıdır. Görünür kılmanın yollarından biri olarak *logos*, şeylerin kendilerini sınırlılık içinde insan varlığına açtığını gösterir. Heidegger, hayvansal ya da bitkisel varoluşa ilişkin bir analizden ziyade *Dasein*’in Daseinsal yapısını anlamaya çalışmıştır. İnsanın dünya kurucu bir faaliyet göstermesi ya da şeyleri sınırlılık içinde kavraması, Heidegger’in insan merkezci bir yaklaşımla hareket ettiğini söylemek için yeterli olmaz. Öte yandan güncel hayvan ve bitki çalışmalarında Heidegger’e getirilen eleştirilerin kaynağında “olarak yapısının” [*die ‘als’-Struktur*] açmazları yer almaktadır. Bu yapının insan varlığına özgü bir olasılığa dönüşmesi, bir böceğin ve insanın çimenle kurduğu ilişkinin farklılığında ortaya çıkar. *Dasein*’in dünya-içindeliğini ifade eden üç unsur; donanımlar, şeyler ve diğer Daseinler olduğundan insanın böcekten farklı olarak çimenle kurduğu ilişki onun belirli bir sınırlılıkla görünüşe çıktığını ifade eder. Köylü bu çimeni hayvanlarını beslemek için kullanacağı bir saman demeti “olarak” kavrar (Heidegger, 1995, s. 198). Nasıl ki Hegel’de insansal varoluşun temel dinamikleri adlandırma ve kendinin kılma üzerinden açıklanıyorsa Heidegger’de de insan varlığının *tekhne* ile olan ilişkisi yadsınamaz. Fakat Heidegger’in aksine David Wood (2015), hayvanların bir baloncuk içinde ya da son derece sınırlı bir çerçevede yaşadığını varsayan “olarak yapısının” insana özgü olduğunun bir yanılısına olduğunu düşünür. Ona göre, Heidegger şeylerin kullanımını içeren maddi olanakları dışarıda bırakarak onlarla Batı metafizik geleneğinden devralınan araçlar (ad verme, düşünme vd.) üzerinden ilişki kurmakta ve bir zarfi oyun malzemesi olarak kedinin o zarfa dair açtığı olanakları dışarıda bırakmaktadır (Wood, 2015, s. 121). Derrida (1993) ise,

Heidegger'in ölüm analizinden doğan problematik sınırların hem *Dasein*'i öne çıkaran hem de onu koruyan bir işleve sahip olduğunu belirtir. Sınırı problematik hale getiren şey, ölümün ölüm "olarak" deneyimlenme imkânının *Dasein*'a özgü kılınmasıdır (Calarco, 2002, s. 22). Derrida'nın Heidegger'e ikinci itirazı ise, yalnızca insanın hayatını kaybetmediği (*ableben*), aynı zamanda başkaları tarafından sevilen bir kirpinin ya da sincabın da hayatını kaybetmiş olabileceğidir (1993, s. 36).

Bütün bu eleştirilere rağmen Heidegger'deki peratik limitlerin hayvansal ve bitkisel yaşam ontolojisine dair söyleyecekleri vardır. Özellikle modern teknikte Varlığın kendisini bir çerçeveleme olarak (*Ge-stell*) açarak standart kalıplar meydana getirmesi ile bir şeyin kendine özgü olagelme tarzlarını mümkün kılan peratik limitler karşıtlık halinde düşünülmelidir. Heidegger'e göre, Deleuze'ün biçime indirgenmiş konturlar olarak gördüğü *peras*, şeylere dışarıdan çizilen çizgiler değildir: "Felsefi olarak Yunanca düşününce, *πέρας/peras* dış kenar anlamında sınır, bir şeyin bittiği yer değildir. Sınırlayan, belirleyen, duruş ve mevcudatlık bahşeden, bir şeyin içinde başladığı ve olduğu şeydir sınır" (2023, s. 77). Bir şey olarak doğmak, mevcudiyet kazanmak ve görünüşe çıkmak *peras*'ın anlamına içkindir. *Peras*, *Philebos*'taki karışım *genos*'unun işaret ettiği sınıflar ya da bir cinse özgü genel kategorilerden ziyade olagelme tarzlarının zemini gibidir. O halde Deleuze'ün bir ormanın sınırı nedir, sorusunu "ormanın Varlığı nedir" e çevirerek Heidegger'e soralım. Alacağımız cevap, iç ve dış ufukla sarılan ormanın görünüşe çıkma hallerindeki çeşitlilikler ve olanaklılıklar olacaktır. Bir ormanın ve zeytinliklerin yakınlarına kurulmuş kereste ve zeytinyağı fabrikaları düşünelim. Bu fabrikalarda şişelenmiş zeytinyağı, kereste yığınınına dönüşmüş çınar ağaçları, paketlenmiş yabancı hardal otları ve cücü bağırsakları kendilerini nasıl açarlar?

Bir varolanın *peras*'ı insan varlığı tarafından tayin edilmiş ölü bir kavramdan ibaret değilse ve sahip olduğu olanaklılıkların açılışını mümkün kılıyorsa termik santrallerde, kereste fabrikalarında ya da modern teknikte şeylerin dönüştürülmüş biçimleri de onların *peras*'ının sunduğu bir olanaklılık olmaz mı? Kuşkusuz Heidegger'de sanatta/zanaatta ve doğada karşımıza çıkan poetik bir öne-çıkma olduğu gibi modern teknikte de şeylerin açığa çıkması söz konusudur. Bir zeytin ağacı "kendi limitlerini çizer" (Heidegger, 2014, s. 65) ve bu limitler ona dışarıdan gelmez. O halde ağaç kendinden başka bir şey olarak açığa çıktığında peratik limitlerinin hareketli doğası yitirilir. Modern teknik, "bir şeyin, belli (tasarlanmış) 'bir-şey-için' olmaya hazır kılınma yoludur. Dolayısıyla, *stellen*, bir şeyin belli bir şey olarak ve hatta daima kendinden başka bir şey olarak açığa çıkmasına uygun bir yer hazırlamaktır" (Kurtar, 2014, s.

102). Bitkilerin ve hayvanların otantik varlıklarını dışarıda bırakarak onların yalnızca dönüştürülmüş biçimlerini açığa çıkartan modern teknikte şeyler kendilerini belirli bir perspektiften gösterir. Michael Marder (2013), Heidegger'in ontik ve ontolojik ayrımını takip ederek bitkilere yüklenen bilimsel-ontik kategorilerin, tanımlamaların ve sınırlandırmaların karşısında ontolojik olana (bitkilerin Varlığına) dikkat kesilir. Peratik limitler, ontik bir çerçeveye ve kavramsal kapatmaya direnmenin bir yoludur. Dolayısıyla bitkilerin sınırlarını, çevreleriyle olan ilişkilene tarzlarının çeşitliliği üzerinden düşündüğümüzde synerotik karşılaşmalardaki kesişimselliğin fenomenolojik ontolojinin merkezinde de durduğunu görürüz. Marder'a göre, bitkiler başsız bir düşünmeye sahiptir ve yönelimseldir, öte yandan insanların bitkiler üzerine düşünceleri olsa da bitkisel dünyayla karşılaşan insan da değişime uğradığından ikisi arasında simbiyotik bir ilişkilene vardır (2013, s. 10). Bu ilişkilenemeyi anlamının yollarından biri bitkiler, hayvanlar ve insanlar üzerinde etkiler ve izler bırakan sahih karşılaşmalardır. Bu nedenle Tutalar ve Bozok (2023)'un aktardığı, doğayı tahakküm altına almayı amaçlamayan ve yıkıcı olmayan küçük, yavaş ve sakin adımlardaki "hareketin ontolojisi", bitkilerin ve kadınların eyleme gücünü azaltmayan iyi karşılaşmaları anlamak bakımından önemlidir. İnsan varoluşuna ait olan antropolojik sınırlar hem iyi olan hem de iyi olmayan karşılaşmalardan doğan hareketlerin güzergâhlarını belirlese de "bitkiler arasında yürüdükçe uyguladığımız kendi kendimizi oynatma hareketi, bitkilerin üstün olduğu yerleşik hareket çeşitleriyle kesişir" (Casey ve Marder, 2023, s. viii). Yaşam, varolanların kendilerine özgü hareket biçimlerini bir araya getiren birlikte-hareketir.

SONUÇ

Kontrolsüz ve keyfi bir şekilde antropolojik sınırların hükmü altında olan yeryüzünün eşlikçisi olan varolanların şiddetsiz bir şekilde karşılaşma, kesişme, bir arada eyleme/hareket etme ve birlikte dönüştürme olasılıklarını düşüren düzenlemeler, müdahaleler ve birbirlerinden farklı olanları aynılaştırmayı/homojenleştirmeyi hedefleyen söylemler ve eylemlerle dünya içindeki varolanların yaşamı kuşatılmış durumdadır. Sınıra dair ontolojik yaklaşımların zorunlu olarak antropolojik sınırların inşasında etkisi olduğu dikkate alındığında teori ile pratiğin birbirinden bağımsız olmadığı görülür. Nitekim antropolojik sınırların (*horionvari*) bu makalede geçen kavramsal kapatmalara ve ontolojik sınırlara olan etkisi de göz önüne alındığında kültürel, dilsel ve devlet kontrollü alan kapatmaların sınıra ilişkin söylemleri biçimlendirdiği ileri sürülebilir. Bu

nedenle bitkisel ve hayvansal yaşam ontolojisine sınır-kavramları üzerinden bir değerlendirme yapmak, ekolojik bir güzellemeden ibaret değildir. Varolanların yaşamını şekillendiren sınır kavrayışlarının ayırt edilmesi, yeni ufukların keşfedilmesinde ve varolanların yaşamını tehdit eden durumların gün yüzüne çıkarılmasında etkili olmaktadır. Sınır ontolojilerinin politik ve pratik olanla ilişkisine bakıldığında antropolojik sınırların horotik veçheye sahip olduğu görülür. Dışarıdan çevreleyen, kuşatan ve kapatan bu anlayış, belirlenimleri ve tanımları dışsal farklar üzerinden kurar. İktidarın söylemine içkin olan horotik güçteki antropolojik sınırlar ve dışsal farklar; bütün kurumların işleyişine, belirli bir formun inşasına ve gündelik dile sirayet eder.

Bitkisel ve hayvansal yaşam ontolojisini, içsel farkların, syronotik karşılaşmaların ve peratik limitlerin içerdiği yatay bir eksen ve kesişimsel bir şekilde kurma imkânı, insan yaşamını kuşatan dışsal fark mefhumunun sınırlandırıcı ilkelerini aşmak için de aynı oranda geçerlidir. Kuşkusuz iki ülke arasındaki sınırdaki gerçekleşen şiddet dolu hiyerarşiden, eğitim müfredatlarında aşılana ve belirli bir kimliğin inşasında kullanılan değerler sisteminden bağımsız olmayan ve kavramsal, antropolojik, problematik kapatmaları içeren sınır düşünceleri yalnızca bitkisel ve hayvansal yaşamla kısıtlanamaz. Ancak bu çalışmada konuyu sınırlandırmış olmamanın sebebi, sınırların kurulum mantığını yalnızca insan yaşamının iyileştirilmesi için sorgulamanın yeterli olmadığını göstermektir. İnsandan başka olan her şeyin içine yerleştirildiği *paranthrōpos* kategorisinin kuruluş mantığı aynı zamanda tüm insanların içine tıktırıldığı genelleyici bir *anthrōpos* kategorisinin de var olduğunu doğrular. İnsan ve insandan başka olanlar (fazla olanlar, ibaret olmayanlar vd.) ayrımı *paranthrōpos* ve *anthrōpos* karşıtlığını sürdürürken insanı da belirli bir adlandırmaya hapseder. Sadece kediyi değil, insanı adlandırmak da ortadan kaldırmak anlamına gelir. O nedenle *paranthrōpos* kategorisini yok eden bir açılış, *anthrōpos*'taki içsel farklarla, dağılmalarla, saçılmalarla ve alışlagelinmiş yollardan sapmalarla eş zamanlı ilerler ya da her bir sapma ve açılış bir diğerini etkisi altına alır.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Atıf Şekli:Derya AVCI DURSUN, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır.

| Derya AVCI DURSUN has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale Derya AVCI DURSUN tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by Derya AVCI DURSUN alone.

Çıkar Çatışması/Ortak Çıkar Beyanı | The Declaration of Conflict of Interest/Common Interest: Derya AVCI DURSUN tarafından herhangi bir çıkar çatışması veya ortak çıkar beyan edilmemiştir. | No conflict of interest or common interest has been declared by Derya AVCI DURSUN.

Etik Kurul Onayı Beyanı | The Declaration of Ethics Committee Approval: Çalışmanın herhangi bir etik kurul onayı veya özel bir izne ihtiyacı yoktur. | The study doesn't need any ethics committee approval or any special permission.

Araştırma ve Yayın Etiği Bildirgesi | The Declaration of Research and Publication Ethics: Derya AVCI DURSUN, makalenin tüm süreçlerinde Vira Verita E-Dergi'nin bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyduğunu ve verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığını, karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde Vira Verita E-Dergi'nin ve editör kurulunun hiçbir sorumluluğunun olmadığını ve bu çalışmanın Vira Verita E-Dergi'den başka hiçbir akademik yayın ortamında değerlendirilmediğini beyan etmektedir. | Derya AVCI DURSUN declares that she complies with the scientific, ethical, and quotation rules of Vira Verita E-Journal in all processes of the paper and that he does not make any falsification of the data collected. In addition, she declares that Vira Verita E-Journal and its editorial board have no responsibility for any ethical violations that may be encountered, and that this study has not been evaluated or published in any academic publication environment other than Vira Verita E-Journal.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. (2018). *Ruh üzerine* (1. Baskı). (Ö. Aygün ve G. Sev, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Avcı Dursun, D. (2023). *Sanat fenomenolojisi bağlamında sınır kavramı*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Badiou, A. (2013). *Başka bir estetik: Sanatlar için küçük bir kılavuz* (2. Baskı). (A. U. Kılıç, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 1998).
- Badiou, A. (2019). *Etik: Kötülük kavrayışı üzerine bir deneme* (5. Baskı). (T. Birkan, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 1993).
- Blanchot, M. (2007). Edebiyat ve ölüm hakkı. S. Dolanoğlu (Çev.), *Karanlık Thomas* (2. Baskı., s. 95-141) içinde. Metis Yayınları.
- Calarco, M. (2002). On the borders of language and death: Derrida and the question of the animal. *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*, 7 (2), 17-25. <https://doi.org/10.1080/0969725022000046134>
- Casey, E. S. (1998). *The fate of place: a philosophical history* (1. Baskı). University of California Press.
- Casey, E. S. ve Marder, M. (2023). *Plants in place: A Phenomenology of the vegetal* (1. Baskı). Columbia University Press.
- Deleuze, G. (2000). *Spinoza üstüne on bir ders* (1. Baskı). (U. Baker, Çev.). Öteki Yayınevi.
- Derrida, J. (1993). *Aporias* (1. Baskı). (T. Dutoit, Çev.). Stanford University Press. (Özgün eser basım 1993).
- Derrida, J. (2008). *The animal that therefore i am* (1. Baskı). (D. Wills, Çev.). Fordham University Press. (Özgün eser basım 2006).
- Derrida, J. (2014). *Platon'un eczanesi* (2. Baskı). (Z. Direk, Çev.). Pinhan Yayıncılık. (Özgün eser basım 1972).
- Descartes, R. (2015). *Duygular ya da ruh halleri* (1. Baskı). (Ç. Dürüşken, Çev.). Alfa Yayınları.
- Descartes, R. (2019). *Meditasyonlar* (3. Baskı). (Ç. Dürüşken, Çev.). Alfa Yayınları.
- Descartes, R. (2020). *Yöntem Üzerine Konuşma* (3. Baskı). (Ç. Dürüşken, Çev.). Alfa Yayınları.
- Diener, A. C. Ve Hagen, J. (2012). *Borders: A very short introduction* (1. Baskı). Oxford University Press.
- Direk, Z. (2021). *Çağdaş kıta felsefesi: Bergson'dan Derrida'ya* (1. Baskı). Fol Yayınları.
- Dubiner, S. (2008). *Cell Garden* [Resim]. <https://www.cybermuseum.com/inspired-by-biology/>
- Dubiner, S. (5 Mayıs 2011). *The amazing universe of the cell*. <https://www.cybermuseum.com/blog/>
- Dubiner, S. (2016). *Bee's Wing* [Resim]. <https://shoshanah-dubiner.pixels.com/>
- Ejder, Ö. ve Talay Turner, Z. (2023). Spinoza, Art, and the Ethics of Relationality. İ. B. Tekin ve Ö. Sözalın (Ed.), *(Non) Human Bodies* (1. Baskı., s. 103-115) içinde. Peter Lang.
- Ergün, E. (2020). Ruhsuz Makine: Hayvan. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 29, 441-456.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the chthulucene* (1. Baskı). Duke University Press.
- Hegel, G. W. F. (2010). *The Science of logic*. (G. D. Giovanni, Çev.). Cambridge University Press. (Özgün eser basım 1812).
- Heidegger, M. (1995). *The fundamental concepts of metaphysics: World, finitude, solitude*. (W. M. ve N. Walker, Çev.). Indiana University Press. (Özgün eser basım 1983).

- Heidegger, M. (2001). The origin of the work of art. (A. Hofstadter, Çev.). *Poetry, Language, Thought* (s. 15-87) içinde. HarperCollins.
- Heidegger, M. (2009). *Basic concepts of Aristotelian philosophy* (1. Baskı). (R.D. Metcalf ve M. B. Tanzer, Çev.). Indiana University Press. (Özgün eser basım 2002).
- Heidegger, M. (2014). *Introduction to metaphysics* (2. Baskı). (G. Fried ve R. Polt, Çev.). London: Yale University Press. (Özgün eser basım 1953).
- Heidegger, M. (2023). *Physis: Kavramı ve özü üzerine* (1. Baskı). (Z. Sayın, Çev.). VakıfBank Kültür Yayınları.
- Illich, I. (2018). *Şenlikli toplum* (5. Baskı). (A. Kot, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 1973).
- Kant, I. (1998). *Critique of pure reason* (1. Baskı). (P. Guyer ve A. W. Wood, Çev. ve Ed.). Cambridge University Press. (Özgün eser basım 1781).
- Karabolu, G. (2019). *Hayvancılık, özel ağaçlandırma ve neoliberal çitleme deneyimleri: Marmara Adası örneği*. [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Kambouchner, D. ve Buzonz, F. (2012). *Descartes sözlüğü*. (M. Erşen, Çev.). Say Yayınları.
- Klee, P. (1961). *Notebooks volume 1: The thinking eye*. J. Spiller (Ed.), (R. Manheim, Çev.). Lund Humphries.
- Kojève, A. (2001). *Hegel Felsefesine Giriş* (2. Baskı). (S. Hilav, Çev.). YKY. (Özgün eser basım 1947).
- Kurtar, S. (2014). *Heidegger ve poetik düşünme: Düşünceye açılan yeni yollar* (1. Baskı). Pharmakon Yayınevi.
- Lemm, V. (2018). *Nietzsche'nin hayvanları* (1. Baskı). (V. Ay, Çev.). Gram Yayınları. (Özgün eser basım 2009).
- Little, H. G. ve Scott, R. Ve Jones, H. S. (1996). *Greek-English Lexicon* (10. Baskı). Clarendon Press. (Özgün eser basım 1843).
- Marder, M. (2013). *Plant-Thinking: Philosophy of vegetal life* (1. Baskı). Columbia University Press.
- Marder, M. (2014). *The philosopher's plant: An intellectual herbarium* (1. Baskı). Columbia University Press.
- Margulis, L. ve Sagan, D. (1995). *What is life?* (1. Baskı). University of California Press.
- Nietzsche, F. (1998). Ahlak dışı anlamda doğruluk ve yalan üzerine. (O. Aruoba, Çev.), *Cogito*. 16, ss.55-66.
- Orman, E. (2000). *Hegel felsefesinde sınır kavramının önemi*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Pehlivan, E. (2020). *Kant'ta eleştiri ve sınır kavramları üzerine bir inceleme*. [Yayımlanmamış doktora tezi]. İstanbul Üniversitesi.
- Plato. (1962). *Vol VIII: Statesman, Philebus, Ion*. (H. N. Fowler, Çev. ve Ed.). Harvard University Press.
- Plumwood, V. (2017). *Feminizm ve doğaya hükmetmek*. (B. Ertür, Çev.). Metis Yayınları. (Özgün eser basım 1993).
- Rodis-Lewis, G. (1993). *Descartes ve rasyonalizm* (1. Baskı). (Çev. H. Karyol, Çev.). İletişim Yayınları. (Özgün eser basım 1966).
- Stark, H. (2015). Deleuze and critical plant studies. Ed. J. Roffe ve H. Stark (Ed.), *Deleuze and Non/Human* (s. 180-197) içinde. Palgrave Macmillan.
- Spinoza, B. (2012). *Ethica* (1. Baskı). (Ç. Dürüşken, Çev.). Kabalıcı Yayınları. (Özgün eser basım 1677).
- Tutalar, L. ve Bozok, N. (2023). Antroposen'in ritminden çıkış için bir tartışma: Bitkilerin, adımların ve göçebeliliğin iyileştirici bilgisi. N. Bozok, A. Yılmaz ve B. Kesgin (Haz.), *Antroposen'in İzleri: İnsanın Dünyayla İlişkisi Üzerine Tartışmalar* (1. Baskı., s. 185-215) içinde. Bağlam Yayınları.
- Uexküll, J. V. (2010). *A foray into the worlds of animals and humans with a theory of meaning* (1. Baskı). (J. D. O'Neil, Çev.). University of Minnesota Press. (Özgün eser basım 1934).

Watkin, W. (2010). Derrida's limit. *Derrida Today*, 3 (1), 113-136. <https://www.jstor.org/stable/48616348>

Wood, D. (1990). *Philosophy at the limit* (1. Baskı). Unwin Hyman.

Wood, D. (2015). Hayvanlar hakkındaki hakikat. (E. Koyuncu Çev.). *Cogito*, 80, 118- 135.

Yücefer, H. (2010). Deleuze'ün Bergsonculuğuna giriş. *Bergsonculuk*. (2. Baskı., s. 7-50) içinde. Otonom Yayınları.

Zourabichvili, F. (2021). *Deleuze: Bir olay felsefesi* (2. Baskı). (A. Z. Kılıç, Çev.). Bağlam Yayınları. (Özgün eser basım 1994).

ⁱ Bu makale, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Doç. Dr. Özge EJDER JOHNSON danışmanlığında yürüttüğüm "Sanat Fenomenolojisi Bağlamında Sınır Kavramı" başlıklı doktora tezindeki Eski Yunanca sınır-kavramlardan türettiğim sınır kavramsallaştırmalarının felsefe tarihsel olarak izini sürmekte ve filozofların sınıra ilişkin yaklaşımlarının bitkisel ve hayvansal yaşam ontolojisine dair sunduğu olanakları tartışmaya açmaktadır. Bu çalışmada, tezde öne sürdüğüm argümanları takip ederek ele aldığım farklı sınır-kavrayışlarına sahip filozofların ontolojik yaklaşımları üzerinde durdum. Bu makale kapsamında tezde kullandığım literatüre ve atıflara yer vermekle birlikte tartışmayı bununla sınırlı tutmayarak geliştirdim. Aynı zamanda bu makalede yer alan sınıra ilişkin kavramların sanatla ilişkisine değindiğim "Sanat Yapıtındaki Synorotik Karşılaşmaların ve Peratik Limitlerin Hayvanların ve Bitkilerin Sınırlarına Dair Düşündürdükleri" başlıklı bildirimimi "ViraVerita'nın 10. Yılı:"Teori ve Yaşam: Biraradalığın İmkanları Sempozyumu"nda sundum.

ⁱⁱ Bkz. Blanchot, 2007, s. 119.

ⁱⁱⁱ *Synoros, peras ve horos* kavramlarının Antik Yunan düşüncesindeki yerine ve anlamına dair "Sanat Fenomenoloji Bağlamında Sınır Kavramı" başlıklı doktora tezimin ikinci bölümüne bkz. Avcı Dursun, 2023, s. 23-56.

^{iv} Kavramsal sınırlama [*la démarcation conceptuelle*] ve antropolojik sınır [*la frontière anthropologique*] ifadeleri için bkz. Derrida, 1993.

^v Gönül Karabolu, çitleme kavramını, "Hayvancılık, Özel Ağaçlandırma ve Neoliberal Çitleme Deneyimleri: Marmara Adası Örneği" başlıklı yüksek lisans tezinde müşterek alanların (orman, su kaynağı ve mera gibi) hayvancılıkla uğraşanlara ve kimi durumlarda canlılara kapatılması olarak ele almıştır (2019, s. 4). Bu açıdan çitleme kavramı, yapay olarak kurulmuş antropolojik sınırlara örnek teşkil etmektedir. Neoliberal çitleme politikalarına ilişkin detaylı bilgi için bkz. A.g.e., 2019.

^{vi} Elif Ergün, "Ruhsuz Makine: Hayvan" başlıklı makalesinde Descartes'ın hayvanlara ilişkin görüşlerinde belirsizlik teşkil eden iki farklı durumdan söz etmektedir. Bunlardan ilki, Descartes'ın doğrudan hayvanlar üzerine çalışmasının olmaması; bir diğeri ise, acı duygusundan yoksun olmalarına rağmen hayvanların bedensel organlarına bağlı olarak duyumsal deneyime sahip olduklarını ifade etmesidir (2020, s. 449, 451). Ergün'ün işaret ettiği bu nokta, hissetme yetisine yönelik bir tartışma imkânı açmaktadır.

^{vii} *Etwas* ve *Anderes* kavramlarının Türkçe karşılıkları ve detaylı bilgi için bkz. Orman, 2000.

^{viii} <https://www.cybermuse.com/inspired-by-biology/> adresinden 12.03.24 tarihinde alınmıştır. Shoshanah Dubiner'dan bu makalede resminin kullanılması için izin alınmıştır.

^{ix} <https://shoshanah-dubiner.pixels.com/> adresinden 15.03.24 tarihinde alınmıştır. Shoshanah Dubiner'dan bu makalede resminin kullanılması için izin alınmıştır.