

**FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**  
**FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)**

( *flsf* )

E-Dergi / E-Journal

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

ISSN 2618-5784

**ÖZEL SAYI / SPECIAL ISSUE**  
**YENİ ONTOLOJİLER / NEW ONTOLOGIES**

**Sayı 41, YAZ 2025**

**Issue 41, SUMMER 2025**

**Bilgi için/For Information**

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

**Yazışma Adresi**

**Mailing Address**

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi  
Felsefe Bölümü, Sıhhiye/ANKARA  
TÜRKİYE

Tel: (+90 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234

E-mail: flsfdergisi@hotmail.com

# **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**

## **FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)**

**İmtiyaz Sahibi / Owner**  
Hamdi BRAVO

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief**  
Işıl BAYAR BRAVO

**Sayı Editörleri / Editors**  
Işıl BAYAR BRAVO  
Hamdi BRAVO

**Yardımcı Editörler / Associate Editors**  
Erman KAÇAR  
M. Eren GEDİKLİ  
Öncü KARAKAYA  
Sedat BİNGÖL  
Melek Candan ÖZTÜRK

**Dil Editörleri / Language Editors**  
Işıl BAYAR BRAVO  
Hamdi BRAVO

### **Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)  
Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)  
Prof.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)  
Prof.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)  
Doç.Dr. Yaylagül CERAN KARATAŞ (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)  
Prof. Dr. Thomas DUTOIT (Université Lille 3)  
Dr. Adi EFAL-LAUTENSCHLÄGER (University of Cologne)  
Prof.Dr. Hasan Haluk ERDEM (Ankara Üniversitesi)  
Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Prof.Dr. Durmuş GÜNAY (Maltepe Üniversitesi)  
Doç.Dr./Assoc.Prof.Dr. Elissa HELMS (Central European University)  
Prof.Dr. Mark JUERGENSMEYER (Santa Barbara University)  
Prof.Dr. Talip KABADAYI (Celal Bayar Üniversitesi)  
Prof.Dr. Ertan KARDEŞ (İstanbul Üniversitesi)  
Prof.Dr. Sinan ÖZBEK (Kocaeli Üniversitesi)  
Prof.Dr. Filimon PEONİDİS (Aristotle University of Thessaloniki)  
Prof.Dr. Theodore SCALTSAS (Edinburg University)  
Dr. Paolo STELLINO (Universidade Nova de Lisboa)  
Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üniversitesi)  
Prof.Dr. Abdüllatif TÜZER (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Dr.Öğr.Üyesi Necdet YILDIZ (Anadolu Üniversitesi)

---

*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir. TUBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler İndeksi (TR Dizin), Philosopher's Index ve EBSCOHost Humanities Sources, EBSCOHost Humanities Source Ultimate, EBSCOHost The Belt and Road Initiative Reference Source, ASCI-Database, ACAR Index, ASOS Index tarafından indekslenmektedir.

*FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)* is a bi-annual academic journal listed in TUBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler İndeksi (TR Dizin), Philosopher's Index, EBSCOHost Humanities Sources, EBSCOHost Humanities Source Ultimate, EBSCOHost The Belt and Road Initiative Reference Source, ASCI-Database, ACAR Index and ASOS Index.

## BU SAYININ HAKEMLERİ REVIEWERS

**Prof. Dr. Murat ARICI**

(Selçuk Üniversitesi)

**Prof. Dr. Hasan AYDIN**

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

**Prof. Dr. Hüseyin AYDOĞDU**

(Erzurum Teknik Üniversitesi)

**Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO**

(Ankara Üniversitesi)

**Prof. Dr. Hamdi BRAVO**

(Ankara Üniversitesi)

**Prof. Dr. Yunus CENGİZ**

(Mardin Artuklu Üniversitesi)

**Prof. Dr. Yaylagül CERAN KARATAŞ**

(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

**Prof. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN**

(Bartın Üniversitesi)

**Prof. Dr. Ahmet DAĞ**

(Uludağ Üniversitesi)

**Prof. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ**

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

**Prof. Dr. Özlem DUVA KAYA**

(Dokuz Eylül Üniversitesi)

**Prof. Dr. Ahmet EYİM**

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

**Prof. Dr. Hakan GÜNDOĞDU**

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

**Prof. Dr. Yakup KAHRAMAN**

(Bayburt Üniversitesi)

**Prof. Dr. Senem KURTAR**

(Gaziantep Üniversitesi)

**Prof. Dr. Ahu TUNÇEL ÖNKAL**

(Maltepe Üniversitesi)

**Prof. Dr. Habip TÜRKER**

(Gaziantep Üniversitesi)

**Prof. Dr. Faruk YALVAÇ**

(Atılım Üniversitesi)

**Doç. Dr. Özgür AKTOK**

(İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)

**Doç. Dr. Banu ALAN SÜMER**

(İzmir Demokrasi Üniversitesi)

**Doç. Dr. Haluk AŞAR**

(Erciyes Üniversitesi)

**Doç. Dr. Eylem CANASLAN**

(Kırklareli Üniversitesi)

**Doç. Dr. Ezgi Ece ÇELİK**

**Doç. Dr. Dinçer ÇEVİK**

(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

**Doç. Dr. Songül DEMİR**

(Yıldız Teknik Üniversitesi)

**Doç. Dr. Mehtap DOĞAN**

(Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

**Doç. Dr. Egemen Seyfettin KUŞÇU**

(İstanbul Üniversitesi)

**Doç. Dr. Elif MADAKBAŞ GÜLENER**

(Bursa Uludağ Üniversitesi)

**Doç. Dr. Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN**

(Ankara Üniversitesi)

**Doç. Dr. Mustafa GÜNAY**

(Çukurova Üniversitesi)

**Doç. Dr. Enis Emre MEMİŞOĞLU**

(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

**Doç. Dr. Sümeyye PARILDAR**

(İstanbul Üniversitesi)

**Doç. Dr. Hüseyin Ahmet TÜLÜCE**

(Aksaray Üniversitesi)

**Doç. Dr. Aykut Alper YILMAZ**

(Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

**Doç. Dr. Fevzi YİĞİT**

(Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)

**Doç. Dr. Hatice Sevgi ZENGİN SALİHİ**

(Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Mete Han ARITÜRK**

(Afyon Kocatepe Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Hakan ATAY**

(Mersin Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Sedat BİNGÖL**

(Mardin Artuklu Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Hayyam CELİLZADE**

(Anadolu Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Vehbi Metin DEMİR**

(Bursa Uludağ Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Umut ELDEM**

(Doğuş Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Erman KAÇAR**

(Ardahan Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Vedat KAMER**

(İstanbul Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Çağla LÜLECİ SULA**

(TED Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Maya MANDALINCI**

(İstanbul Topkapı Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Aslıhan Ece PAKÖZ**

(Mardin Artuklu Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Tolgahan TOY**

(Bartın Üniversitesi)

**Dr. Öğr. Üyesi Hakan YÜCEFER**

(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

**Dr. Mehmet Barış ALBAYRAK**

(İzmir Ekonomi Üniversitesi)

**Dr. Volkan AY**

**Dr. Mehmet Eren GEDİKLİ**

**Dr. Öner GÜLER**

(Bartın Üniversitesi)

**Dr. Yasin KARAMAN**

(Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)

**Dr. Uras KIZIL**

**Öğr. Gör. Ümit AKYOL**

(Kilis 7 Aralık Üniversitesi)



## İçindekiler / Contents

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

YENİ ONTOLOJİLERİN FELSEFİ KARTOGRAFİSİ VE TARTIŞMA KONULARI  
PHILOSOPHICAL CARTOGRAPHY AND DEBATES WITHIN NEW  
ONTOLOGIES

**Derya ÖNDER (1-31)**

YENİ BİR ONTOLOJİNİN İMKÂNI: MEILLASSOUX'NUN SIRADIŞI MUTLAĞI  
THE POSSIBILITY OF A NEW ONTOLOGY: MEILLASSOUX'S UNUSUAL  
ABSOLUTE

**Maya MANDALINCI (33-64)**

MEILLASSOUX'NUN EVVELİYAT PROBLEMİNE YÖNELİK KANTÇI BİR  
İTİRAZ  
A KANTIAN COUNTER-ARGUMENT AGAINST MEILLASSOUX'S PROBLEM  
OF ANCESTRALITY

**Umut Eldem (65-84)**

KENDİNDE'Yİ DÜŞÜNMEK: QUENTİN MEILLASSOUX ÖRNEĞİ  
THINKING ABOUT THE IN-ITSELF: THE CASE OF QUENTİN MEILLASSOUX

**Kevser KARACA ÇALIK (85-105)**

ONTOLOJİ, YENİDEN? NESNE YÖNELİMLİ ONTOLOJİ VE ELEŞTİRİLER  
ONTOLOGY, AGAIN? OBJECT-ORIENTED ONTOLOGY AND CRITICISMS

**Öner GÜLER (107-124)**

BRUNO LATOUR: AĞLAR ARACILIĞIYLA YENİ BİR ONTOLOJİYE YÖNELMEK  
BRUNO LATOUR: MOVING TOWARDS A NEW ONTOLOGY THROUGH  
NETWORKS

**Ezgi Deniz FESLİOĞLU (125-150)**

KLASİK ONTOLOJİNİN ÖTESİNDE: AKTÖR-AĞ TEORİSİ'NİN ONTOLOJİK  
MÜDAHALESİ

BEYOND CLASSICAL ONTOLOGY: THE ONTOLOGICAL INTERVENTION OF  
ACTOR-NETWORK THEORY

**Nazan YEŞİLKAYA (151-170)**

İLİŞKİSEL ONTOLOJİ VE EKOFEKİNİZM: DOĞA VE KADIN ÜZERİNE  
ONTOLOJİK BİR İNCELEME

RELATIONAL ONTOLOGY AND ECOFEMINISM: AN ONTOLOGICAL INQUIRY  
INTO NATURE AND WOMAN

**Hatice Kübra BÜYÜKBAŞ (171-198)**

DOĞA KURAMI BAĞLAMINDA MURRAY BOOKCHIN'NİN ONTOLOJİSİ  
MURRAY BOOKCHIN'S ONTOLOGY IN THE CONTEXT OF NATURE THEORY

**Ümit FEYZİOĞLU (199-218)**

ELİ HIRSCH'İN ÖZDEŞLİK GÖRÜŞÜ: TÜRLER, SÜREKLİLİK VE SAĞDUYU  
ELİ HIRSCH'S THEORY OF IDENTITY: SORTALS, CONTINUITY, AND  
COMMON SENSE

**Ali Suat GÖZCÜ (219-240)**

İNSAN VE ÖTESİ: POSTHÜMANİST DÜŞÜNCEDE İLİŞKİSEL ÖZNELLİK VE  
DOLANIK ONTOLOJİLER

THE HUMAN AND BEYOND: RELATIONAL SUBJECTIVITY AND ENTANGLED  
ONTOLOGIES IN POSTHUMANIST THOUGHT

**Kerim Can YAZGÜNOĞLU (241-262)**

ON AGAMBEN'S SOVEREIGN EXCEPTION: THE POLITICAL ONTOLOGY OF  
SOVEREIGNTY

AGAMBEN'İN EGEMEN İSTİSNASI ÜZERİNE: EGEMENLİĞİN POLİTİK  
ONTOLOJİSİ

**Özlem ÜNLÜ (263-279)**

THE POLITICS OF BEING, THE BEING OF POLITICS: A CRITICAL ANALYSIS  
OF POLITICAL ONTOLOGY AND NEW ONTOLOGIES OF BECOMING

VARLIĞIN POLİTİKASI, POLİTİKANIN VARLIĞI: POLİTİK ONTOLOJİ VE YENİ  
OLUŞ ONTOLOJİLERİN ELEŞTİREL BİR ANALİZİ

**Mete Han ARITÜRK (281-302)**

BİR ONTOLOJİ SORUNU OLARAK ULUSLARARASI İLİŞKİLER  
INTERNATIONAL RELATIONS AS AN ONTOLOGY PROBLEM

**Ali Fuat BİROL (303-323)**

YENİ ONTOLOJİLER PERSPEKTİFİNDEN SİYASET FELSEFESİ: VARLIK, GÜÇ  
VE POLİTİK İLİŞKİLERİN YENİDEN DÜŞÜNÜLMESİ

POLITICAL PHILOSOPHY FROM THE PERSPECTIVE OF NEW ONTOLOGIES:  
RETHINKING BEING, POWER, AND POLITICAL RELATIONS

**Soner AKIN (325-348)**

TÜRKİYE'DE YENİ BİR ONTOLOJİ DENEMESİ: ÇETİN BALANUYE'NİN GÜÇ  
ONTOLOJİSİ

A NEW-ONTOLOGY IN TURKEY: ÇETİN BALANUYE'S ONTOLOGY OF  
POWER

**Demhat ABİ (349-366)**

RUSSELLCI MONİZM: MADDENİN İÇSEL NİTELİĞİ OLARAK BİLİNÇ  
RUSSELLIAN MONISM: CONSCIOUSNESS AS THE INTRINSIC PROPERTY OF  
MATTER

**Zeynep BERKE (367-390)**

GARCIA'NIN PUSULASI: ZAMANE FELSEFESİNDE YÖN BULMA REHBERİ

GARCIA'S COMPASS: A NAVIGATION GUIDE IN CONTEMPORARY  
PHILOSOPHY

**Hakan ATAY (391-408)**

### Yayın İlkeleri

- 1) FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), bir felsefe dergisidir. Felsefe alanında araştırma makaleleri yayımlanır (Sosyal bilimlerin başka alanlarında çalışan araştırmacıların felsefi makalelerine de yer verilmektedir).
- 2) Hakemli olan bu dergi, yılda iki kez (Bahar/Güz dönemlerinde) yayımlanır.
- 3) FLSF **elektronik bir dergidir**. Derginin basılı hali bulunmamaktadır.
- 4) **İçerik:** Yalnızca araştırma makaleleri değerlendirmeye alınmaktadır. Makaleler başka yerde yayınlanmamış olmalıdır. Makalelerin sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
- 5) **Dil:** Makaleler Türkçe ya da İngilizce olarak yayımlanabilir.
- 6) **Başlık:** Makalenin başlığı 16 punto olarak, hepsi büyük harflerle, Cambria karakterinde yazılmalıdır. Başlık, akademik çalışmalara uygun olması gözetilerek, konu hakkında bilgilendirme amacı taşımali ve kısa olmalıdır.
- 7) **Yazar Bilgileri:** Yazar adı ve soyadı başlığın altında, sağa yaslı şekilde, 11 punto olarak ve Cambria karakterinde yazılmalıdır. Soyadı büyük harflerle yazılmalıdır. Yazar ya da yazarların çalıştığı kurum ve ünvanları, e-mail adresleri ve ORCID numaraları her bir soyadına eklenmiş dipnotta belirtilmelidir.
- 8) **Öz:** Yazarın adının hemen altına 100-200 sözcük aralığında Türkçe bir “Öz”, 4 ile 8 sözcükten oluşan “Anahtar Sözcükler”, bunların altına da aynı boyutlarda İngilizce bir “Abstract” ve “Keywords” eklenmelidir. Bunlar 10 punto, italik ve Cambria karakterinde yazılmalıdır. Öz, çok kısaca makalenin problemini, amacını, yöntemini ve ana sonuçlarını özetlemelidir.
- 9) Makalelerin **6000 sözcüğü** aşmamasına özen gösterilmelidir.
- 10) Makalenin marjınları A4 ebatlarına göre sağdan ve soldan 4,5 cm, üstten 5cm, alttan 4 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
- 11) **Altbaşlıklar** sol tarafa yaslı şekilde, 10 punto ve koyu (bold) olarak yazılmalıdır.
- 12) Değerlendirilmesi istenen çalışmalar **ULAKBİM Dergipark** uygulaması üzerinden ulaştırılmalıdır.
- 13) Kabul edilen makalelerin yukarıda sayılan kısımları haricindeki ana metinleri, Word programında, 10 punto ve Cambria karakterinde yazılmalıdır. Dipnotları 9 punto ve Cambria karakterinde olmalıdır.
- 14) **Makale Değerlendirme Süreci:** ULAKBİM Dergipark üzerinden ulaştırılan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden editörler tarafından incelenir ve değerlendirilmek üzere isimli olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Değerlendirme sürecine giren her makalenin iki hakemden olumlu görüş alması gerekmektedir. Hakemlerden birinin olumsuz görüş bildirdiği durumlarda makale ya üçüncü bir hakeme gönderilir ya da (makalenin konusuna bağlı olarak) editörler tarafından değerlendirilir. Özel koşullarda, hakemlerin olumlu görüş bildirdiği durumlarda dahi, editörlerin makaleyi reddetme hakkı saklıdır. Bu tür durumlarda yazarlar hak iddia etmemeyi kabul ederek çalışmalarını değerlendirme sürecine sokar. Düzeltme istenen yazılar, elden geçirildikten sonra, en geç iki hafta içinde Dergipark üzerinden yayın kuruluna geri gönderilmelidir.
- 15) Yayımlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.
- 16) **Referanslar ve Kaynakça** *Chicago Stili ile uyumlu olmalıdır.* Daha fazla detay ve örnek için <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/writing-rules> adresine bakılabilir.
- 17) Metnin sonuna, yazarların soyadlarının alfabetik sırasını gözeterek yukarıdaki linkte belirtilen şekilde -dipnotlarda toplanmış ve yararlandığınız kaynaklara dayanan- bir **KAYNAKÇA** koyunuz.
- 18) **Internet Kaynakları** en sonda bu başlıkla ayrıca belirtilmelidir. Yararlanılan link adresi ve bu yararlanma tarihi belirtilmelidir.
- 19) Bahar sayısı için yazılar, en geç Şubat ayının sonuna; Güz sayısı için en geç Eylül ayının sonuna kadar gönderilmelidir. Yazılar hakemlere **Bahar sayılarında Mart’ın ilk gününden, Güz sayılarında Ekimin ilk gününden itibaren** gönderilmeye başlar. Önceden gönderilmiş olsalar da, bu tarihlerden önce makaleler için değerlendirme süreci başlatılmaz. Hakemlere (yazının uzunluğu ve kısalığına, hakemin vaktinin uygun olup olmamasına göre) 2 ya da 3 hafta süre tanınır. Bütün raporlar ulaştıktan sonra, değerlendirme sonucu yazarlara iletilir. Bahar sayıları Mayıs’ın 15-31’i arası, Güz sayıları Aralık’ın 15-31’i arası yayımlanır.

### Publication Principles

- 1) FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) is a journal of philosophy. Provided that being philosophical, also open to evaluate papers of academicians from fields of social sciences.
- 2) FLSF is a **biannual** (Spring/Fall) peer-reviewed journal.
- 3) FLSF is an **electronic journal**. Printed version of the journal is not provided to any author or individual.
- 4) **Content:** Only research papers are accepted for the review process. The articles should not be published anywhere else before. The responsibility of the articles belongs to the author.
- 5) **Language:** Articles can be either in Turkish or English.
- 6) **Title:** The title of the article should be in Cambria, 16-point bold font. Title should be concise and informative regarding the subject. Try to avoid abbreviations where possible.
- 7) **Author's Information:** Author's name must be written in Cambria and 11-point font, just under the headline, leaning to the right; all letters of the surname must be written in uppercase. The university or the institution where author(s) currently works, author's mail address and ORCID number should be stated by a footnote attached to the surname and no title should be used.
- 8) **Abstract:** It should be in English and between 100-200 words just below the author's name and with 10 fonts, Cambria and italic. The abstract should state briefly the purpose of the study, methods, the principal results and major conclusions.
- 9) **Keywords** should be added to abstract and should not be less than four and more than eight.
- 10) Papers should not exceed **6000 words**.
- 11) The **margins of paper** should be set up according to A4 paper format as 4,5 cm on the left and the right, 5 cm on the top and 4 cm on the bottom.
- 12) The **subtitles** should be written in bold and 10 font size on the left margin.
- 13) Accepted texts should be written in Cambria, 10 font size in the Word Program and sent to <http://dergipark.org.tr/pub/flsf>.
- 14) **Paper Review Process:** The article submitted to the journal are primarily looked over by the editors in terms of its content and editorial principals and anonymously sent to two reviewers. Every evaluated paper should get the approval of two referees. If one of the referees has rejected and the other one has approved, the editor sends the paper to the third referee. In line with the opinions and suggestions of the third referee, editor acts in accordance with her/his own authority. Chief Editor of the journal unilaterally reserves the right to REJECT even if the paper has been approved by referees. In this case, none of the author(s) can claim a right or demand. All kinds of management, practice and procedure belong to the chief editor of the journal. The papers revised according to Paper Review Forms should not be sent to the editorial board later than two weeks.
- 15) Unpublished articles will not be returned and the authors will only be informed about the rejection.
- 16) **References and Bibliography** should be according to Chicago style. For more information: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf/writing-rules>
- 17) Prepare a **bibliography** at the end of the text taking into account the alphabetical order of the surnames of the authors. Bibliography must be based on the sources that have collected in the notes and which were benefited from.
- 18) The internet resources should be indicated in the references part under the title of "**Internet Resources**". The link should be included in the resources and the Access date should be after the link.
- 19) Papers for the volume of Spring should be sent at the latest for February and papers for the volume of Fall should be sent at the latest of September. Articles are sent to the reviewers from the first day of March on the Spring volume, and from the first day of October on the Fall volumes. Two or three weeks are granted to the referees (depending on the length and shortness of the article, whether the time of the jury is appropriate). Reports are forwarded to the authors as they arrive. Spring volumes are published between May 15-31, Fall volumes are published between December 15-31.



# YENİ ONTOLOJİLERİN FELSEFİ KARTOGRAFİSİ VE TARTIŞMA KONULARI

Derya ÖNDER\*

## ÖZ

Bu makalede çağdaş felsefede 20. yüzyılın son on yıllarından başlayıp 21. yüzyılın ilk çeyreğinde hız ve yaygınlık kazanan ve bir şemsiye kavram olarak karşımıza çıkan Yeni Ontolojiler'i oluşturan yaklaşımların, aynı başlık altında buluşmalarını sağlayan ortak özellikleri ile birbirlerinden farklılıkları üzerinden gidilerek oluşturdukları genel tabloya dair bir değerlendirme yapılacak ve tartışma konuları ortaya koyulacaktır. Genel olarak bu yaklaşımlar ontoloji temelli ontolojiler, ilişkisel ontolojiler/süreç ontolojileri, ekofelsefeler, feminist ontolojiler, yerli ontolojiler, dijital ontolojiler gibi alt başlıklarda değerlendirilir. Bu çalışmada Spekülatif Realizm başlığı altında ontoloji temelli Spekülatif Materyalizm, Nesne Yönelimli Ontoloji (NYO), Ontikoloji, Hipernesne yaklaşımları ile Yeni Materyalizm başlığı altında; ilişkisel ontoloji temelli olan Faili Realizm, Öbekleşme Teorisi, İnsan Sonrası ve Canlı Maddecilik yaklaşımlarının temel esasları ortaya koyulacak ve yeni ontolojilere dair genel değerlendirmelerde bulunulacaktır. Bu çalışmanın temel amacı, Türkçe felsefi söylemde görece "yeni" olan bu konuya ilişkin bir kılavuz metin ve felsefi kartografi oluşturmak, aynı zamanda Yeni Ontolojiler'in çağdaş felsefeye nasıl kavramsal imkânlar sunabileceğine dair katkıda bulunmaktır.

**Anahtar kelimeler:** yeni ontolojiler, spekülatif realizm, nesne yönelimli ontoloji, yeni materyalizm, Graham Harman, Quentin Meillassoux

## PHILOSOPHICAL CARTOGRAPHY AND DEBATES WITHIN NEW ONTOLOGIES

### ABSTRACT

This article offers a philosophical cartography of the approaches collectively referred to as New Ontologies, which have gained significant momentum and visibility in contemporary philosophy from the late twentieth century into the first quarter of the twenty-first century. The aim is to map the general landscape of these approaches by identifying both the shared features that allow them to be grouped under a common umbrella and the crucial differences that distinguish them from one another. Broadly speaking, these approaches are categorized into subfields such as substance-based ontologies, relational ontologies/process ontologies, ecophilosophies, feminist ontologies, Indigenous ontologies, and digital ontologies. This study focuses on two major strands: under the heading of Speculative Realism, it examines substance-based ontologies such as Speculative Materialism, Object-Oriented Ontology (OOO), Onticology, and the concept of Hyperobjects; and under the heading of New Materialism, it analyzes relational ontology-based frameworks such as Agentic Realism, Assemblage Theory, Posthumanism, and Vital Materialism. The primary aim of this study is to construct a guiding text and a philosophical cartography for this relatively "new" subject within Turkish philosophical discourse, while also contributing to an understanding of how New Ontologies may provide conceptual resources for contemporary philosophy.

**Keywords:** New Ontologies, Speculative Realism, Object-Oriented Ontology, New Materialism, Graham Harman, Quentin Meillassoux

\* Dr., İstanbul Üniversitesi (bağımsız), deryaonder@otekisiz.com  
ORCID: 0000-0001-6696-7079, Sinop/Türkiye

Makalenin geliş tarihi: 30.06.2025  
Makalenin kabul tarihi: 25.08.2025

Submission Date: 30 June 2025  
Approval Date: 25 August 2025

## Giriş

Manuel Castells, *Enformasyon Çağı* üçlemesinde (1996) toplumsal, kültürel, ekonomik ve politik yapıların artık ağlar biçiminde örgütlenmesini temel alarak toplumu “Ağ Toplumu” olarak tanımlamıştı.<sup>1</sup> *Ağ Toplumu’nun Yükselişi*’nin 2010 edisyonu için kaleme aldığı yeni önsözde dile getirdiği şu ifadeler günümüzü de doğrudan ilgilendirir:

Farklı toplum biçimleri arasındaki tarihsel geçiş dönemlerinde sıklıkla olduğu gibi, kafa karıştırıcı zamanlarda yaşıyoruz. Bunun nedeni, etrafımızda olup biteni anlamak için kullandığımız entelektüel kategorilerin farklı koşullarda ortaya çıkmış olması ve geçmişe atıfta bulunarak neyin yeni olduğunu kavramakta zorluk çekmemizdir.<sup>2</sup>

Castells’in işaret ettiği dönemin krizleri günümüzde daha da yoğunlaşarak ve çeşitlenerek karşımıza çıkmaktadır. Ekolojik kriz (iklim değişikliği, biyoçeşitlilik kaybı, ekolojik çöküş gibi yıkıcı süreçler), Antroposen Çağı’na özgü geri döndürülemez çevresel tahribat, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin (genetik mühendisliği, sentetik biyoloji, cyborg teknolojileri, kuantum fiziği, kaos teorisi, kompleks sistemler, biyoteknoloji ve yapay zekâ gibi alanların) doğurduğu yeni etik ve toplumsal sorunlar, jeopolitik ve sosyal krizler (savaşlar, kitlesel göçler, pandemiler vb.) bu tabloyu oluşturan başlıca unsurlar. Bu liste, günümüzün çok katmanlı kriz dinamiklerini anlamak için daha da genişletilebilir.

Bilgisayar teknolojilerinin ve internetin hayatımıza girmesiyle teknolojik gelişmelerin ardı arkası kesilmedi. Yeni yüzyıl, sadece teknolojik gelişmelerle de sınırlı kalmadı. İnsan faaliyetlerinin yeryüzü üzerindeki ekolojik ve jeolojik etkilerinin tarihsel süreçte radikal bir dönüm noktasına ulaştığını ortaya koyan “Antroposen” (*Anthropocene*) kavramı, düşünce dünyasında önemli bir etki yarattı.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Manuel Castells, *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, c. 1: *Ağ Toplumu’nun Yükselişi*, 2. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2008, 621.

<sup>2</sup> Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, 2. Edisyon, yeni önsözle, Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010, xvii.

<sup>3</sup> “Antroposen” (*Anthropocene*) kavramı ilk olarak Paul Crutzen ve Eugene Stoermer tarafından 2000 yılında, jeolojik çağların yeniden değerlendirilmesi bağlamında dile getirilmiştir. Paul J. Crutzen ve Eugene F. Stoermer, “The ‘Anthropocene’”, *IGBP Newsletter*, 41 (2000): 17-18. <http://people.whitman.edu/~frierspr/Crutzen%20and%20Stoermer%202000%20Anthropocene%20essay.pdf>, erişim 27.05.2025.

Bazı kaynaklarda, “Antroposen” kavramının ilk kez 2000 yılında kullanıldığı ve 2016’da resmi olarak kabul edildiği belirtilse de her iki bilgi de doğru değildir. (Örneğin, Rosi



Antroposen, insanın doğa üzerindeki hâkimiyetinin artık bir tahribata dönüşerek ekolojik bir kriz yaratmakla kalmadığını; bu durumun gezegenin jeolojik yapısını ve işleyişini kalıcı olarak değiştirdiğini ortaya koyar.<sup>4</sup> Kavram, hem sorunun kaynaklarının hem gelecekteki olasılıkların değerlendirilmesinde, modernitenin insan-merkezci paradigmalarının sorgulanmasına zemin hazırlamıştır. Böylece ekolojik tahribat ve sürdürülebilirlik meseleleri, sadece bilimsel değil, aynı zamanda felsefi bir tartışma alanı haline gelmiştir.<sup>5</sup>

Bu çalışmanın odağındaki Yeni Ontolojiler’in temel çıkış noktalarından biri de, tam olarak bu durumdur. Kırmızı alarm niteliğindeki bu işaretler, salt bir ekolojik uyarı olmanın ötesinde, ontolojik ve etik düzeyde bir meydan okuma teşkil ederek, 21. yüzyılın felsefi haritasında belirleyici bir konum kazanmıştır. 17. yüzyılda Descartes’la başlayan Kartezyen özne anlayışı ve Kant’la gelişen transandantal özne kavramı, epistemoloji temelli yaklaşımların şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Bu yaklaşımlar; doğa ile kültürü, özne ile nesneyi, insan ile dış

---

Braidotti, “A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities”, *Theory, Culture & Society*, 36(6), 31-61, n. 4. <https://doi.org/10.1177/0263276418771486>, erişim: 25.05.2025. Ayrıca makalenin Türkçesi için bkz. *Pasajlar*, Postümanizm Özel Sayısı, (3) 7 (2023): 17, dipnot 4.)

2016’daki değerlendirmede “Antroposen”’in resmi olarak kabulü için gerekli stratigrafik kanıtlar ve uluslararası uzlaşa sağlanmadığı belirtilmiş; çalışmalar ve tartışmalar 2024 yılına kadar sürdürülmüştür. Uluslararası Jeoloji Bilimleri Birliği (IUGS) ve Uluslararası Stratigrafi Komisyonu (ICS), 26 Mart 2024 tarihli ortak bildiriyle, Antroposen’in resmi jeolojik zaman birimi olarak kabul edilmemesine ilişkin kararı onaylamışlardır. Bu nedenle Antroposen halihazırda jeolojik zaman ölçeğinde resmi bir dönem olarak tanınmamaktadır. Resmi olarak halen Holosen Çağı içinde bulunmaktayız. Detaylı bilgi için bkz. Uluslararası Stratigrafi Komisyonu, 2024. <https://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene>, erişim: 25.05.2025.

<sup>4</sup> Crutzen ve Stoermer, “The ‘Anthropocene’”, 17.

<sup>5</sup> “Antroposen” kavramına dair eleştiriler mevcuttur. Donna Haraway, terimin mevcut kullanımıyla türsel düzeydeki eşitsizlikleri, sermaye ilişkilerini, ırksal-sömürgeci sistemleri görünmez kılma riski taşıdığını belirtir. Haraway’e göre “Antroposen” bir çağ (*epoch*) olmaktan çok, bir eşik/sınır olayı (*boundary event*) ve öncesiyle süreklilik taşımayan bir kırılma olarak değerlendirilmelidir. İnsana düşen, bu kırılmayı olabildiğince kısa tutmak ve onu yıkıma değil, yeniden canlanmaya dayalı bir döneme dönüştürmektir. Bkz. Donna Haraway, “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin”, *Environmental Humanities*, 6, (2015): 159-160.

“Antropsen”e alternatif olarak, tarım ve sömürü tarihine vurgu yapan “Plantationocene”, kapitalizmin ekolojik yıkımını öne çıkaran “Capitalocene” kavramları önerilmiştir. Haraway, bu adlandırmaları yetersiz bulmakla birlikte, çoklu adlandırma gerekliliğini savunur. Bu doğrultuda, dünya çapındaki yerel, kültürel ve ekolojik güçleri, mitolojik figürleri ve insan-dışı varlıkları kapsadığını ileri sürdüğü “Chthulucene” kavramını geliştirmiştir. Bkz. Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, 2016, 31 vd.

dünyayı birbirinden ayrı kategoriler olarak değerlendirmiştir. Buna karşılık, özellikle Kıta Felsefesi'nin içinden çıkan bazı düşünürler, insana (*human*), insan-olmayan (*non-human*) varlıklar karşısında ayrıcalıklı bir konum atfeden bu tür ikilikleri reddetmiş; bunun yerine eksenini realizm ve materyalizmin oluşturduğu yeni düşünce biçimlerine yönelmişlerdir.<sup>6</sup>

Yeni Ontolojiler kısaca işaret ettiğimiz bu güzergâhın şimdilik doğal bir durağı olarak görülebilir. Eğer bugüne dek izlenen yollar bizi bu noktaya getirdiyse ve yolun devamı hiç de parlak görünmüyorsa, geride bıraktığımız aşamalarda yanlış giden ya da değiştirilmesi gereken unsurlar olup olmadığı sorgulanmalıdır. Bütünsel bir kriz olarak beliren bu durum, aynı zamanda her alanın kendi bağlamında özgül bir kriz algısı, müdahalesi ve çözüm önerisi geliştirmesini de zorunlu kılmıştır.

Yeni Ontolojiler şemsiye kavramı, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde de görüleceği gibi, modernizmin ve postmodernizmin nesnelere yönelik epistemolojik ve temsil ağırlıklı yaklaşımlarına karşı geliştirilmiş, bu yaklaşımların “artık baş edilemez” düzeye ulaşan sorunlarına yönelik çözüm arayışı bağlamında ortaya çıkmıştır.

Yeni Ontolojileri genel olarak ontoloji temelli ve ilişkisellik temelli olanlar biçiminde ikiye ayırabiliriz. Ontoloji temelli yeni ontolojiler, Spekülatif Materyalizm (*Speculative Materialism*) ve daha çoklu bir biçimde Nesne Yönelimli Ontoloji (*Object-Oriented-Ontology*, OOO; bundan sonra NYO) olarak sayılabilir.<sup>7</sup> Ontikoloji (*Onticology*) ve Hipernesne (*Hyperobject*) teorileri de NYO

<sup>6</sup> Levi R. Bryant, Nick Srnicek ve Graham Harman'ın derlediği *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (2011), “Dilsel Dönüş”e karşı “Spekülatif Dönüş” olarak adlandırılan eğilimin tarihsel bağlamını sunar. 2000'lerin başında Manuel DeLanda ve Graham Harman'ın eserleriyle güç kazanan bu yönelim, 2007'de Londra Goldsmiths College'taki ilk “Spekülatif Realizm” toplantısıyla örgütlü bir kimlik kazanmış, Quentin Meillassoux, Ray Brassier ve Iain Hamilton Grant gibi isimleri bir araya getirmiştir. Zamanla “Spekülatif Realizm” başlığı terk edilmiş; Bruno Latour, Ian Bogost, Levi R. Bryant ve Graham Harman'ın öncülüğünde “nesne yönelimli ontoloji”ye yönelinmiştir. Bkz. Levi Bryant, Nick Srnicek ve Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* (Melbourne: re.press, 2011). DeLanda ile Harman'ın 2017 yılında gerçekçilik üzerine yaptıkları nehir söyleşiyi içeren *Gerçekçiliğin Yükselişi*'nde, Harman da Yeni Ontolojiler'in kısa bir tarihçesini verir. Bkz. Manuel DeLanda ve Graham Harman, *Gerçekçiliğin Yükselişi*, Çev. Hakan Yücefer ve Hakan Atay (İstanbul: Tellekt Yayınları, 2024), 11 vd.

<sup>7</sup> Nesne Yönelimli Ontoloji, Türkçe literatürde kimi kaynaklarda kavramın İngilizce kısaltması, “OOO” ile kimi kaynaklarda “NEYO” veya “NYO” biçiminde kullanılmaktadır. Bu çalışmada, Graham Harman'ın *Nesne Yönelimli Ontoloji* kitabının çevirmeni Oğuz

eksenindedir. Ontoloji temelli yeni ontolojiler, nesne, varlık ve ontolojik alanları ilişkilerden bağımsız olarak düşünürler. Temelde hepsi korelasyonculuk karşıtıdır. Ontolojinin epistemolojiden önce geldiğini ileri sürerler yani varlık, bilgiye göre önceliklidir.

İlişkisel ontoloji temelli yeni ontolojilerin felsefi kökenlerinde Spinoza (tek töz, duygulanım), A. N. Whitehead (süreç felsefesi), Gilles Deleuze (fark ontolojisi, çokluk, rizom ve oluş), Donna J. Haraway’ın (birlikte-oluş, çoklu türler, dolanıklık) etkilerini/mirasını görüyoruz. İlişkisel ontolojiler başlığı altında daha çok materyalizm ağırlıklı tartışmalar bulunur. Bu çalışmada, Yeni Materyalizm (*New Materialism*), Failî Realizm (*Agential Realism*),<sup>8</sup> Yaşamsal Materyalizm (*Vital Materialism*), İnsan Sonrası (*Posthumanism*)<sup>9</sup> yaklaşımları ile “Diğer Yeni Ontolojiler” başlığı altında ekofelsefeler, feminist yeni ontolojiler, yerli ontolojiler ve dijital ontolojilerden kısaca söz edilecektir. Ontoloji temelli yeni ontolojilerin aksine ilişkisel ontolojiler, varlığın ilişkiler, etkileşimler ve süreçler üzerinden kurulduğunu ileri sürerler. Madde artık etkin, canlı ve sürekli oluş halindedir. Onto-etik ve onto-politik iç içe girmiştir. Ancak temelde bu yaklaşımların çoğu, “ilişkisel ontolojiler” olarak geçseler de ontolojiyi ana düşünme zeminleri olarak almazlar. Zaten kabaca böyle bir ayrıma gidilebilmesinin nedeni de budur.

---

Karayemiş’in tercih ettiği “NYO” kısaltması esas alınmıştır. Bkz. Graham Harman, *Nesne Yönelimli Ontoloji*, Çev. Oğuz Karayemiş, (İstanbul: Tellekt Yayınları, 2020).

<sup>8</sup> Türkçe literatürde “faile dair/eyleyici gerçeklik” karşılığı da kullanılmaktadır. Bkz. Rick Dolphijn ve Iris van der Tuin (ed.), *Yeni Materyalizm: Görüşmeler ve Kartografiler*, Çev. Esra Erdoğan (İstanbul: Yort Kitap, 2019), 18, 65 vd. Bu çalışmada, bazı Türkçe metinlerde kullanılan “Failî Realizm” karşılığı tercih edilmiştir. Örneğin: “Madde Hisseder, Konuşur, Acı Çeker, Arzular, Özler ve Anımsar: Karen Barad ile Röportaj [1]”, Çev. Öznur Karakaş ve Evren Yurttaş, 2020, <https://terrabayt.com/dusunce/madde-hisseder-konusur-aci-ceker-arzular-ozler-ve-animsar-karen-barad-ile-roportaj-1/>, erişim: 25.05.2025.

<sup>9</sup> Türkçe literatürde “posthumanism” kavramına farklı karşılıklar da önerilmektedir. Örneğin, Çağdaş Dedeoğlu “posthuman” için “insan Sonrası” (*after the human*) karşılığı yerine “insanötesi” (*beyond the human*) ve “posthumanism” için “insanötesicilik” karşılığını önermektedir. Dedeoğlu, Rosi Braidotti ile 2021 yılında yaptığı bir yazışmada, yazarın da bu çeviriyi benimsediğini ifade etmektedir. Bkz. Çağdaş Dedeoğlu, “İnsana Dair Her Şeyi İnsanın Ötesinde Düşünmek”, *Pasajlar*, Postümanizm Özel Sayısı, (3) 7 (2023): 14. Dedeoğlu’nun önerisi dikkate değer olmakla birlikte, Braidotti’nin Türkçedeki mevcut iki eserinin (*İnsan Sonrası* ve *İnsan Sonrası Bilgi*) bu çeviri tercihleriyle yayımlanmış olması nedeniyle, çalışmamızda da aynı kullanımın sürdürülmesi tercih edilmiştir. Bkz. Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası*, Çev. Öznur Karakaş (İstanbul: Kolektif Kitap, 2015); Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, Çev. Eda Çaça, (İstanbul: Kolektif Kitap, 2021).

Elbette Yeni Ontolojiler burada ele alabildiklerimiz ya da değinebildiklerimizle sınırlı değildir ancak araştırmamız sonucunda görebildiğimiz kadarıyla temel tartışmaları yaratan, motive eden ve bir düşünceden (taraf ya da karşıt) yeni bir düşünce doğmasına yol açabilenler temel olarak bunlardır. Metodoloji olarak düşünürlerin, teorilerini ortaya koydukları temel eserler üzerinden gidilmesi, zorunlu olmadıkça ikincil literatüre başvurulmaması tercih edilmiştir.

### I. Spekülatif Realizm (Ontoloji Temelli Yeni Ontolojiler)

Bu bölümde Quentin Meillassoux'un Spekülatif Realizm,<sup>10</sup> Graham Harman'ın Nesne Yönelimli Ontoloji (NYO), Levi R. Bryant'ın Ontikoloji (*Onticology*), Timothy Morton'ın Hipernesne (*Hyperobject*) yaklaşımı temel olarak açıklanacaktır. Bunun dışında Maurizio Ferraris'in, gerçekliğin insan algısından ve sosyal yapılandırmalardan bağımsız olduğunu savunan "Yeni Realizm" (*New Realism*),<sup>11</sup> Markus Gabriel'in ontolojik çoğulculuğu destekleyen, varolanların birbirinden bağımsız anlam alanları içinde bulunduğunu ileri süren "Anlam Alanları" (*Fields of Sense*),<sup>12</sup> Tristan Garcia'nın, varlıkların hiyerarşik bir ontolojik düzenden çok, düz (*flat*) bir ontolojik düzlemde yer aldığını savunan "İçeriksel Ontoloji" (*Content Ontology*),<sup>13</sup> Reza Negarestani'nin, akli ontolojik bir ilke olarak temellendiren "Rasyonalist Ontoloji" (*Rationalist Ontology*)<sup>14</sup> ve Ray Brassier'in felsefenin görevinin hayatı olumlamak veya anlam üretmek değil,

---

<sup>10</sup> Spekülatif Materyalizm, ilişkisellikten uzak ve mutlak temelli bir ontoloji modeline dayanmasına rağmen ilgili literatürde zaman zaman ilişkisellik temelli ontolojiler için kullanılan şemsiye kavram olan Yeni Materyalizm bağlamında da ele alınmaktadır. Bu durum, görünüşte kavramsal olarak yanıltıcı olabilir. Örneğin, *Yeni Materyalizm: Görüşmeler ve Kartograflar*'de Rosi Braidotti, Manuel DeLanda ve Karen Barad'la birlikte Spekülatif Realizm'in öncülerinden biri olarak Quentin Meillassoux'la da bir söyleşi yapılmıştır. Kitapta bu söyleşi, Yeni Materyalizm tartışmalarına tarihsel ve kavramsal bir bağlamda dahil edilmekte; editörler söyleşinin ilk sorusunda bu tercihi gerekçelendirmektedir. Bkz. Dolphijn ve Van der Tuin, *Yeni Materyalizm: Görüşmeler ve Kartograflar*, 97.

<sup>11</sup> Maurizio Ferraris, *Yeni Gerçekçilik Manifestosu*, Çev. Kemal Atakay (İstanbul: Kolektif Kitap, 2019). Ferraris'in postmodernizme ağır eleştiriler de getirdiği eseri, Graham Harman'ın sunuş yazısıyla yayımlanmıştır.

<sup>12</sup> Bkz. Markus Gabriel, *Fields of Sense: A New Realist Ontology*, Çev. Jason Barker, (New York: Columbia University Press, 2015).

<sup>13</sup> Bkz. Tristan Garcia, *Form and Object: A Treatise on Things*, Çev. Jon Cogburn ve Mark Allan Ohm (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014).

<sup>14</sup> Bkz. Reza Negarestani, *Intelligence and Spirit* (Falmouth/New York: Urbanomic/Sequence Press, 2018).

anlamların yokluğunu kavramsallaştırmak olduğunu savunan “Nihilist Spekülatif Materyalizm” (*Nihilist Speculative materialism*)<sup>15</sup> yaklaşımları da literatürde öne çıkmaktadır. Çalışmanın kapsamı gereği bu yaklaşımlara ayrıntılı olarak değinilmeyecektir.

### I.1. Spekülatif Materyalizm – Quentin Meillassoux

Quentin Meillassoux’un öncüsü olduğu Spekülatif Materyalizm’in ana tezi, geleneksel felsefenin “korelasyonizm” (*correlationism*) adı verilen epistemolojik sınırlandırmasını aşmaktır. Meillassoux 2006 yılında kaleme aldığı *Sonluluğun Sonrası*’nda (*After Finitude*) korelasyonu ve korelasyonculuğu şöyle tanımlar:

Sadece düşünce ve varlık arasındaki korelasyona erişimimiz vardır; bu terimlerden birine diğerinden yalıtık bir erişimimiz asla yoktur. Bu şekilde tanımladığımız korelasyonun aşılabilir karakterini savunan her türlü düşünce akımına bundan böyle korelasyonculuk (*corrélacionisme*) diyeceğiz.<sup>16</sup>

Korelasyoncu düşünce, öznel ve nesnel katmanlarını birbirlerinden bağımsız değerlendirmeye dayalı her türlü iddiayı yürürlükten kaldırmaya dayanır. Nesne, özneyle ilişkisinden bağımsız biçimde “kendinde” kavranamayacağı gibi; öznenin de nesneyle “zaten-hep içinde olduğu” ilişkiden ayrıca kavranamayacağını ileri sürer. Meillassoux’a göre Kant’a kadar felsefenin temel sorunu töz olarak görülmüş ancak Kant sonrası felsefeyi belirleyen de bu korelasyoncu döngü olmuştur<sup>17</sup>

Meillassoux, korelasyoncu döngüden kopma düşüncesinin temellerinden biri olarak “evveliyat” antinomisinden söz eder. Tarihlendirme biliminin gözden geçirilebilir hipotezlerle de olsa yeryüzü yaşamının tezahüründen önceki olayları, yani insan öncesini, Meillassoux’un ifadesiyle “evveliyat”ı içeren zamansal bir örgüyü yeniden inşa edebilmesini, modern bilimin “evveliyat”ı kapsamı olarak değerlendirir. Fiziksel evrenin bir zamanı olan bu zamanı “evveli zaman” olarak adlandırır. Evveliyat konusunu, korelasyonculuğun –yani anti-realizmin– temeli olarak görür. Asıl soru ise bir

<sup>15</sup> Bkz. Ray Brassier, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007).

<sup>16</sup> Quentin Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, Çev. Kaan Kahveci (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 7.

<sup>17</sup> Quentin, *Sonluluğun Sonrası*, 7.

felsefenin hangi kesin şartlarda “evveliyat”a dair bilimin beyanlarına ve evveli zamana anlam verebileceğidir.<sup>18</sup>

Meillassoux, düşünce yokken neyin mevcut olduğunun nasıl düşünülebileceği sorusu üzerinden giderek –skeptik, transandantal, fenomenolojik ya da postmodern– herhangi bir anti-realizmin bir evveliyat beyanına anlam vermesinin çok zor olduğunu ileri sürer.

Kendi yaklaşımını ise Spekülatif Materyalizm olarak ortaya koyar. Genel olarak bir “mutlak”a ulaştığını ileri süren her düşünceyi “spekülatif” ve yeter neden ilkesiyle mutlak bir varolana ulaştığını öne süren her düşünceyi “metafizik” olarak nitelendirir. Tanımı gereği her metafiziğin spekülatif olmasına karşılık, kendi problemini her spekülasyonun metafizik olmadığını ortaya koymak olarak belirler. Buna bağlı olarak, her mutlağın dogmatik olmadığına, mutlakçı olmayan bir mutlaklaştırıcı düşüncenin tasavvur edilebileceğine inanır.<sup>19</sup>

Meillassoux’a göre spekülatif olmak isteyen her materyalizm iki şeyi savunmak zorundadır:

1. Düşünce zorunlu değildir yani bir şey düşünmeden de var olabilir.
2. Düşünce, düşünce yokken nelerin olması gerektiğini düşünebilir. (İnsan-öncesi ve evveliyat kavramları buna işaret eder.)<sup>20</sup>

Spekülatif Materyalizm, verili bir gerçekliğin, bizim onu düşünüyor olmamızdan soyutlanarak düşünülebileceğine inanır.<sup>21</sup> Korelasyoncu düşünce ise gerçekliğin “zaten-hep” bir varolana verilmiş olmasından soyutlanarak düşünülemeyeceği konusunda dirençlidir.

Meillassoux, bu antropolojik sınırı aşarak, insan zihninden bağımsız bir realizmin varlığını spekülatif olarak savunur. Ona göre felsefe, yalnızca insanın algısına indirgenmiş bir dünyayı değil, insan dışındaki nesnelerin bağımsızlığını ve gerçekliğini de düşünmek zorundadır. Bu yaklaşım, metafiziğin yeniden inşası anlamına gelir; yani varlığın temel yapısını, insanmerkezci sınırların ötesinde yeniden kavrama çabasıdır.

<sup>18</sup> Quentin, *Sonluluğun Sonrası*, 108-109.

<sup>19</sup> Quentin, *Sonluluğun Sonrası*, 47-48.

<sup>20</sup> Quentin, *Sonluluğun Sonrası*, 48.

<sup>21</sup> Quentin, *Sonluluğun Sonrası*, 50.

Alain Badiou, *Sonluluğun Sonrası* için yazdığı önsözde Meillassoux'un Spekülatif Materyalizm'ini “eleştirinin eleştirisi” olarak değerlendirirken şu sözleri sarf eder: “Evet, mutlak mantıksal zorunluluk vardır. Evet, radikal olumsuzluk vardır. Evet, olanı düşünebiliriz ve bu düşünce hiç de kurucu olduğu varsayılan bir özneye bağlı değildir.”<sup>22</sup>

## 1.2. Nesne Yönelimli Ontoloji – Graham Harman

Kant sonrası felsefeyle daha yerleşik hale gelen epistemolojik yaklaşımdan kopuşa işaret eden Nesne Yönelimli Ontoloji'nin (*Object-Oriented Ontology*, OOO; bundan sonra Türkçe NYO) temsilcisi Graham Harman'dır. NYO, her nesnenin kendine özgü bir varlığa sahip olduğunu ve insanların nesnelerle kurdukları ilişkiler dışında da nesnelerin var olduklarını savunur. Ontolojinin epistemolojiye indirgenmesini eleştiren ve “kendinde varlığın” araştırılmasını öneren NYO, insanı merkeze alan geleneksel felsefeyi, özellikle de Kantçı korelasyonculuğu reddeder ve bu anlamda Quentin Meillassoux'un Spekülatif Materyalizmi'yle yakınlık gösterir.

Harman'a göre, insan/insan-olmayan, doğal/kültürel, gerçek/kurgusal olmalarına bakılmaksızın tüm nesnelere eşit ilgi gösterilmelidir. Nesneler özellikleriyle özdeş değildir, onlarla gerilimli bir ilişkileri vardır ve tam da bu gerilim, dünyada gerçekleşen tüm değişimin sebebidir. Harman gerçek ve duyuşal nesneler olmak üzere iki tür nesne tanımlar. Gerçek nesneler, başka nesneler üzerinde etki gösterip göstermemelerinden bağımsız olarak var olurken, duyuşal nesneler yalnızca bazı gerçek nesnelerle ilişkili olarak var olurlar. Gerçek nesneler birbirleriyle doğrudan değil, dolaylı olarak, bir duyuşal nesnenin aracılığıyla ilişkilendirilir.<sup>23</sup> Harman, nesnelerin özelliklerini de gerçek ve duyuşal özellikler olarak ikiye ayırır. Bu iki tür nesne ve iki tür nitelik dört temel permütasyonla sonuçlanır. Bu dört temel permütasyon, aynı zamanda Harman'ın NYO'nun yöntemsel dayanaklarından biri olduğunu ifade ettiği, Martin Heidegger'in “dörtlü” (*Das Geviert/The Fourfold*) kavramından esinlenerek oluşturduğu yapıya işaret eder.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Quentin, *Sonluluğun Sonrası*, xi.

<sup>23</sup> Harman, *Nesne Yönelimli Ontoloji*, 30.

<sup>24</sup> Harman, *Nesne Yönelimli Ontoloji*, 30. Heidegger “dörtlü” (*Das Geviert*) kavramını özellikle 1949 sonrası bazı metinlerinde ele alır. “Dörtlü”yü oluşturan öğeler –birbirinden

NYO'nun temel iddiası, nesnelerin birbirleriyle ilişkilerinde de karanlıkta kaldıklarıdır. Gerçek, kurgusal, doğal, yapay, insan ve insan-olmayan tüm nesnelerin karşılıklı bir özerklik içerisinde olduğu ve birbirleriyle, varsayımlarla anlaşılamayacak, açıklanması gereken özel biçimlerde ilişkiye girdikleri fikrini savunur. Bu savununun temel dayanağı Heidegger'den esinlenerek "tüm nesnelerin karşılıklı olarak birbirinden geri çekilmiş (*withdrawal*) oldukları"dır.<sup>25</sup> Nesneler birbirlerine doğrudan temas edemez.<sup>26</sup>

Harman için "aşağı ya da yukarı yönde indirgenmesi mümkün olmayan, bileşenlerinin üstünde ve dünya üzerindeki toplam etkilerinin altında bir fazlalığa" sahip olan her şey nesnedir. NYO'da bir şeyin nesne olmasının kriteri, iki yönde de indirgenemez olmasıdır.<sup>27</sup>

Harman da farklı nesne türlerinin farklı ontolojiler gerektirdiğini varsaymak yerine, "başlangıçta" bütün nesneleri aynı biçimde ele alan bir ontolojiye atıfta bulunur ve bu ontolojiyi "düz" (*flat*) ontoloji olarak tanımlar. Burada "başlangıçta" ifadesi önemlidir çünkü ilk aşamada düz bir ontoloji belirlemek, "olgunlaşmamış taksonomilerin felsefeye dışarıdan gizlice sokulmasını önler."<sup>28</sup> Yeni ontolojiler arasında Levi R. Bryant ve Manuel DeLanda da "düz ontoloji" yaklaşımını benimsemişlerdir.

### 1.3. Ontikoloji / Nesnelerin Demokrasisi – Levi R. Bryant

Nesne kavramının genellikle özneye karşıt, öznedenden bağımsız ve sabit, istikrarlı, değişmez olarak düşünülmesi, bu nedenle de olaylar ve süreçlerle karşılaştırılmaz olarak görülmesi yerleşik bir yaklaşımdır. Temelde Yeni Ontolojiler'in nesne yönelimli felsefesini benimseyen Levi R. Bryant, kendi

---

ayrılmaz ve varoluşsal nitelikte olan- "Dünya" (*Welt*), "Toprak" (*Erde*), "Ölümlüler" (*die Sterblichen*) ve "Tanrılar"dır (*die Götter*). Bkz. Martin Heidegger, "Die Sprache (1950)", *Gesamtausgabe –I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 12 – Unterwegs zur Sprache* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985), 7-30, özellikle 22.

<sup>25</sup> Harman'ın metninde geçen "geri çekilme" (*withdrawal*) kavramı, esinini Heidegger'in özellikle varlık ve hakikate ilişkin metinlerinde kullandığı "entziehen" fiilinden alır.

<sup>26</sup> Harman, *Nesne Yönelimli Ontoloji*, 32.

<sup>27</sup> Harman, *Nesne Yönelimli Ontoloji*, 60.

<sup>28</sup> Harman, *Nesne Yönelimli Ontoloji*, 63.



yönelimini “ontikoloji” (*onticology*) ve “nesnelerin demokrasi” (*democracy of objects*) kavramlarıyla ortaya koyar.<sup>29</sup>

Bryant, nesnelerin varlığı ile nesnelere dair bilgimizi ayrı meseleler olarak görür. Nesnenin varlığını tartışmak için önce nesnenin bilinmesi, epistemolojinin veya bilgi sorularının öncelikli olması gerektiğini kabul eder. Ancak Bryant’ın iddiası, ontoloji sorularının epistemoloji sorularına indirgenemeyeceği ve ontoloji sorularının epistemoloji sorularından veya nesnelere erişimimizle ilgili sorulardan önce gelmesi gerektiği yönündedir. Çünkü bir nesnenin ne olduğu, o nesneye erişimimize indirgenemez. Bryant da Harman gibi nesnelerin “verili” (*given*) olduklarını kabul etmez. Dolayısıyla kendi konumunu ontolojik realizm olarak belirler<sup>30</sup>

Ontolojik realizm, nesneler hakkındaki bilgimizle ilgili bir tez değildir, nesnelerin kendilerinin varlığıyla ilgilidir. Bu yaklaşım, dünyanın nesnelerden oluştuğunu, bu nesnelerin çeşitli olduklarını ve “zihin, dil, kültürel ve sosyal varlıklar ile galaksiler, taşlar, kuarklar, tardigradlar vb. gibi insanlardan bağımsız nesneleri” de içerdiğini savunur. Bu anlamda ontolojik realizm, nesneleri insanların inşa ettiği şeyler olarak ele almayı reddeder. Ayrıca “tüm nesnelerin birbirini tercüme ettiği doğru olsa da, tercüme edilen nesnelerin tercümelerine indirgenemez olduklarını” ileri sürer.<sup>31</sup>

Yeni ontolojilerin genelinde ileri sürüldüğü gibi, Bryant da günümüzde felsefede epistemolojinin sahip olduğu hegemonyadan kaynaklanan en önemli sorunun, felsefenin tamamen insanmerkezli bir referansa mahkûm edilmesi olduğunu ileri sürer. Bu durumu “ontolojik indirgemecilik” olarak nitelendirir<sup>32</sup>

Bryant’a göre nesne, bir öznenin, temsilin veya kültürel bir söylemin bakışı için bir nesne olmayan, kendisi için bir nesnedir.<sup>33</sup> “Nesnelerin demokrasisi” ifadesi de bu nesne anlayışına dayanır. “Nesnelerin demokrasisi, tüm nesnelerin eşit muamele görmesi veya tüm nesnelerin insan işlerine katılması gerektiği yönündeki siyasi bir tez değildir. Nesnelerin demokrasisi, Bryant’ın da Ian Bogost’tan aktardığı gibi, ‘tüm nesnelerin eşit olarak var olduğu

<sup>29</sup> Levi. R. Bryant, *The Democracy of Objects*, (Ann Arbor: Open Humanities Press, University of Michigan Library, 2011), 20.

<sup>30</sup> Bryant, *The Democracy of Objects*, 18.

<sup>31</sup> Bryant, *The Democracy of Objects*, 19.

<sup>32</sup> Bryant, *The Democracy of Objects*, 19.

<sup>33</sup> Bryant, *The Democracy of Objects*, 19.

ancak eşit olarak var olmadığı' (*it equally exist while they do not exist equally*) yönündeki ontolojik tez"dir.<sup>34</sup>

Temelde tüm nesnelerin eşit olmaları, hiçbir nesnenin bir başka nesne tarafından inşa edilmiş olarak alınmayacağı anlamına gelir. Eşit şekilde var olmamaları ise nesnelerin kolektiflere ya da bireşimlere daha az ya da daha çok (daha büyük ya da daha küçük vb.) katkıda bulundukları anlamını taşır. Bir başka açıdan, tüm nesnelerin eşit olması, bu anlayışta bir nesne olarak kabul edilen "özne" ya da "kültür" gibi salt epistemoloji temelli yaklaşımlarda ayrıcalıklı bir yeri haiz olan şeylerin, diğer nesnelerin temeli olarak görülmediklerine, var olan diğer nesneler gibi görüldüklerine işaret eder.<sup>35</sup>

Bryant ise tek bir tür varlık olduğunu ileri sürer: Nesne. İnsan dışlanmaz ancak var olan nesneler arasında kendine özgü gücü ve kapasitesi olan bir nesne olarak görülür. Böylece insanın ayrıcalıklı statüsü kaldırılmış olur. Bryant'ın amacı, özneye ve ilişkiye indirgenmemiş bir realist ontoloji kurmaktır.<sup>36</sup>

## 12

### 1.4 Hipernesneler – Timothy Morton

Timothy Morton da nesne yönelimli bir felsefi zeminde hareket eder. Ayrıca NYO'nun ekolojik çıkarımları üzerinden bir ekofelsefe yaklaşımı da ortaya koyar.<sup>37</sup>

Morton'ın yeni ontolojilere yönelik katkılarından biri "hipernesne" (*hyperobject*) kavramıdır. Morton kavramı ilk kez *The Ecological Thought* [*Ekolojik Düşünce*] adlı kitabında "insanlara kıyasla zaman ve uzamda büyük oranda yayılmış olan şeylere atıfla" kullanır.<sup>38</sup> Örneğin bir kara delik, petrol yatağı, bir bölge, bir plastik poşet ya da bir kurallar toplamı gibi her şey hipernesne olabilir. Hipernesneler insan tarafından üretilip üretilmemeleri bir kriter olmaksızın, başka varlıklarla ilişkili olarak "hiper"dirler. Farklı türlerde olsalar da pek çok ortak özellikleri vardır. Başka varlıklarla ilişkilerinde

---

<sup>34</sup> Bryant, *The Democracy of Objects*, 19.

<sup>35</sup> Bryant, *The Democracy of Objects*, 19.

<sup>36</sup> Bryant, *The Democracy of Objects*, 20.

<sup>37</sup> Timothy Morton, *İnsan Türü – İnsan Olmayanlarla Dayanışma*, Çev. Duygu Dölek, (İstanbul: Profil Kitap, 2020); Timothy Morton, *Karanlık Ekoloji: Gelecekte Müşterek Yaşama Mantiği*, Öznur Karakaş, (İstanbul: Tellekt Yayınları, 2025), 33.

<sup>38</sup> Timothy Morton, *The Ecological Thought*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), 2012.

“ağdalı”dırlar yani adeta onlara “yapışırılar”. Mekânsızdırlar; yani bir hipernesnenin herhangi bir “yerel tezahürü” dolaysız olarak o hipernesneye işaret etmez. Bilinen insan-ölçekli zamansallıktan farklı bir zamansallığa sahiptirler. Mesela hipernesneler olarak gezegenler “Gauss zamansallığı”na sahiptir. Görelilik kuramına göre uzay-zaman burgaçları oluştururlar. Zaman esnemesinden dolayı insanlara görünmez kalmalarını sağlayan bir “evre uzayı”nı işgal ederler. Etkilerini nesnelerarası ortaya koyarlar; yani nesnelerin estetik özellikleri arasındaki ilişkililikleri ihtiva eden bir uzayda saptanabilirler.<sup>39</sup>

Hipernesnelerle ilgili problem, modernitenin belli ontolojik ve epistemolojik yaklaşımlarıyla çözülemez; bu, Morton’un temel düşüncelerinden biridir. Morton’a göre, hipernesnelerin yarattığı “buzdağı”, özgün ve etkili felsefi bir problemin görünür olmasını zorunlu kılar. Bir kitap olarak *Hipernesneler* de bu problemleri çözmeye yönelik bir girişimdir.<sup>40</sup> Morton’a göre aldığımız her karar hipernesnelerle ilişkilidir. Örneğin arabamızın kontağını çevirdiğimiz anda küresel ısınmayla ilişki içindeyizdir. Bu ilişkiler salt metinlerle de sınırlı değildir ve biz de hipernesnelerin arasında yer alırız. Morton, ontolojiyi hayati ve tartışmaya açık bir politik alan olarak görürken, kapitalizmin hipernesneleri ele almada uygun olup olmadığından şüphe duyar. Kaba düzeneğinin etkin değil de tepkisel olması nedeniyle, kapitalizmin onu ekolojik aciliyete değinmekten alıkoyan bir kusuru olduğunu ifade eder.<sup>41</sup>

## II. Yeni Materyalizm (İlişkisellik Temelli Yeni Ontolojiler)

Bu bölümde, ilgili literatürde geçtiği biçimde,<sup>42</sup> Yeni Materyalizm kavramı altında Karen Barad’ın Failî Realizm, Manuel DeLanda’nın Öbekleşme Teorisi, Rossi Braidotti’nin İnsan Sonrası (Posthümanizm) ve Jane Bennett’in Yaşamsal Materyalizm yaklaşımlarına yer verilecektir. Yeni Ontolojiler genelinde ilişkiyel ontoloji temelli olanlar, oldukça geniş bir yer tutar ve çeşitlilik içerir. Burada bahsedilen yaklaşımlar dışında, yine ilişkiyel ontoloji temelli olan ekofelsefeler veya ekolojik ontolojiler (bu başlık altında ayrıca yerli ontolojiler), feminist ontolojiler ile dijital ontolojiler de mevcuttur. Makalemizin sınırları

<sup>39</sup> Timothy Morton, *Hipernesneler*, Çev. Bilgi Demirtaş, (İstanbul: Tellekt Yayınları, 2020), 16.

<sup>40</sup> Morton, *Hipernesneler*, 2020.

<sup>41</sup> Morton, *Hipernesneler*, 38-39.

<sup>42</sup> Dolphijn ve Iris van der Tuin, *Yeni Materyalizm: Görüşmeler ve Kartografler*, 2019.

nedeniyle bunlardan “Diğer Yeni Ontolojiler” başlığı altında kısaca bahsedilecektir.

## II.1 Failî Realizm – Karen Barad

Yeni Materyalizm şemsiyesi altındaki düşünürlerden biri, Karen Barad’dır. Barad da özne ve nesne, insan ve insan-olmayan ayrımlarının sorgulamaya açılması gerektiğini ileri sürer. Barad’ın en temel kavramlarından biri “iç-işiksel edim” (*intra-action*)<sup>43</sup> kavramıdır. Barad, bu kavramla özne ile nesne arasındaki sınırların deneysel süreçlerde oluştuğunu savunur. Özne önceden verili bir var olan değil, maddeyle, teknolojiyle ve bağlamla birlikte oluşan bir yapıdır. Dolayısıyla öznellik işiksel olarak belirlenir. İnsanla madde arasındaki sabit sınırlar geçersizleşir.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> “Intra-action” kavramının Türkçe karşılığı konusunda henüz bir kararsızlık vardır. Barad, *Meeting the Universe Halfway*’de kavramın “dolanık” (*entangled*) özelliklerin karşılıklı birbirini kurmasını ifade ettiğini ve “intra-action”ın, önceden bağımsız oldukları varsayılan iki varlığın ilişkisine işaret eden “interaction” kavramından farklı olduğunu söyler. Bkz. Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway – Quantum Physics and The Entanglement of Matter and Meaning*, Durham & Londra: Duke University Press, 2007), 53. “Intra-action” kavramının çıkış noktası, “interaction” kavramının taşıdığı “önceden var olan varlıkların birbirini etkilemesi” anlamının kırılması amacıyla. “Intra-action”, varlıkların, etkileşim içinde birlikte oluşması ve birbirini var etmesidir. Her ikisi de Latince kökenli “inter” ve “intra” kelimeleri arasındaki fark burada belirleyicidir. “Inter”, “karşılıklı” anlamına gelir. İki ya da daha fazla taraf “önceden zaten” vardır. “Intra” ise “içinde, içsel, dahilinde” anlamına gelir. “Intra” ile ifade edilen bir durumda “ayrı varlıklar arasında” değil, “aynı bütünün içinde gerçekleşen” bir oluşa işaret edilir. Bir başka ifadeyle, bağımsız varlıkların değil, içkin bir bütünlük içinde henüz ayrışmamış özelliklerin karşılıklı biçimlenmesidir söz konusu olan. Bu nedenle belki de “interaksiyon”un Türkçede bu biçimde kullanılmasına benzer biçimde kavram “intra-aksiyon” olarak da kullanılabilir. Böylece iki kavram arasındaki ilişki ve farklılık görünür kılınır.

Barad’la yapılan ve Türkçeye çevrilmiş bir söyleşide kavramın Türkçe karşılığı için “edim-içi ilişki” (“Madde Hisseder, Konuşur, Acı Çeker, Arzular, Özler ve Anımsar: Karen Barad ile Röportaj [1]”); *Yeni Materyalizm: Görüşmeler ve Kartografiler*’de “iç etkileşim”; McKenzie Wark’ın *Moleküler Kızıl-Antroposen Çağının Teorisi* adlı kitabında (Çev. Cemal Yardımcı, İstanbul: Metis Kitap, 2020) “eylem-içi etki” kullanılmıştır. Bu bilgileri Karen Barad’la yapılan bir başka söyleşiden edinmekteyiz. (“Hiçliğin Ölçütü Nedir?”, <https://terrabayt.com/dusunce/hicligin-olcutu-nedir/>). Bu söyleşinin çevirmenleri (Oğuz Karayemiş, Umut Kesikkulak ve Sanem Güvenç) söyleşiye düştükleri uzun ve açıklayıcı 6. Dipnot’ta “interaction” için “karşılıklı edim” ve “intra-action” için “iç-işiksel edim” önerisinde bulunuyorlar ve diğer çevirileri de yadsımıyorlar. Biz de kullandığımız kaynağa bağlı olarak bu son öneriyi benimsiyoruz.

<sup>44</sup> Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 139.

Aynı zamanda fizik profesörü olan Barad, Niels Bohr’un fiziksel düzenekleri sadece ölçüm araçları olarak değil, deneysel gerçekliğin kurucu unsurları olarak gördüğünü vurgular. Bu yaklaşım, gözlemci ile gözlenen arasındaki geleneksel ayrımı sarsar. Barad’a göre düzenekler (*apparatus*) pasif gözlem araçları değil, fenomenlerin üretiminde aktif rol alan katılımcılardır.<sup>45</sup> Fenomenler ise önceden var olan bağımsız varlıkların etkileşimlerinin basit sonuçları değildir; aksine, nesneler ile ölçüm düzeneklerinin ayrılmaz biçimde iç içe geçtiği (*entanglement*) süreçlerdir yani dolanıklık halindedirler.<sup>46</sup>

Barad kuantum fiziğini epistemolojiyle ilişkilendirerek maddenin de bilginin üretiminde aktif bir rol oynadığı görüşünü geliştirir. Bu yaklaşımında, Donna Haraway’ın “konumlanmış bilgi” (*situated knowledges*) kavramını temel alır.<sup>47</sup> Ayrıca Haraway’ın “kısmi perspektif” (*partial perspective*), kurgubilim (*speculative fiction/SF*), “döngüsel etkileşim” (*diffraction*) gibi kavramlarından da yararlanır.

Barad, ilişkisel ontolojiyi merkeze alır ve varlığın her zaman ilişkiler içinde kurulduğu, maddenin de özne-oluş süreçlerine içkin olduğu görüşünü savunur. Maddeselliği, “daimi bir arzulama dinamizmi, tekrarlayıcı bir yeniden yapılandırma, enerji alan ve veren, hayat bulmuş ve hayat veren” olarak tanımlar. Ona göre hissetme, arzulama ve deneyimleme sadece insan bilincinin müstesna nitelikleri veya yetileri değildir; “madde hisseder, konuşur, acı çeker, arzular, özler ve anımsar.”<sup>48</sup> Bu yaklaşım doğrultusunda madde ve anlamın ayrılmaz biçimde kaynaştığını ve aralarındaki bağın koparılamaz olduğunu ileri

<sup>45</sup> Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 26.

<sup>46</sup> Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 33. “Dolanıklık” (*entanglement*) kavramı, Barad’ın Kuantum fiziğinden, dahası Niels Bohr’un kuantum dolanıklık teorisinden ödünç aldığı bir kavramdır. Kavram, kuantum bağlamında parçacıkların özelliklerinin birbirinden bağımsız tanımlanamayacağı anlamına gelirken, Barad’da varlıkların ontolojik olarak birbirine bağımlı oluşunu ifade eder. “Dolanık olmak, (*to be entangled*), ayrı varlıkların birleşmesi gibi sadece bir diğeri ile iç içe geçmek (*intertwined*) değil, bağımsız ve kendine yeten bir varoluştan yoksun olmaktır. Varoluş, bireysel bir mesele değildir.” Bkz. Barad, *Meeting the Halfway Universe*, ix, ayrıca Kısım I, Bölüm 2 ve Kısım III, Bölüm 7.

<sup>47</sup> Haraway, “konumlanmış bilgi” kavramını ilk kez 1988 tarihli aynı başlıklı makalesinde ortaya koyar. Bu çalışmada, bilginin bağlamsal, tarihsel ve toplumsal olarak konumlandığını; nesnelliğin ise ancak kısmi ve yerleşik perspektifler aracılığıyla mümkün olabileceğini savunur. Bkz. Donna Haraway, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, *Feminist Studies*, 14(3) (1988): 575-599.

<sup>48</sup> Barad, “Madde Hisseder, Konuşur, Acı Çeker, Arzular, Özler ve Anımsar: Karen Barad ile Röportaj [1]”.

sürer. Maddeleşmeyi (*mattearing*) hem ontolojik (varlık) hem epistemolojik (anlam) boyutları olan bir süreç olarak kavrar.<sup>49</sup>

Barad'ın yaklaşımında, Failî Realizm (*Agential Realism*) temelinde madde, iç-ilişkisel edim (*intra-action*) aracılığıyla dünyanın dinamik bir ifadesi/eklemlenmesi olarak görülür. İnsan bedenleri de dahil tüm cisimler, dünyanın yinelemeli, iç-ilişkisel ediminde (edimselliğinde) maddeleşir (*mattearing*)/mesele haline gelir.<sup>50</sup> Sınırlar, özellikler ve anlamlar, maddeleşmenin iç-ilişkisel edimi üzerinden diferansiyel olarak icra edilir. Farklılaşma, kökten dışsallıklarla değil, daha ziyade “failî ayrılabilirlik” olarak adlandırılan bir durumla ilgilidir. Bir diğer deyişle farklılaşma, ötekileştirme veya ayırmayla değil, aksine bağlantılar, bağlılıklar ve ağların kurulmasıyla ilişkilidir. Maddeselliğin doğası bizzat “dolanıklık”tır.<sup>51</sup>

Fizik ile siyasetin her zaman iç içe, “dolanık” olduğu, Barad'ın bir başka iddiasıdır. Yaklaşımını ortaya koyarken feminist, kuir, postkolonyal, dekolonyal ve eleştirel ırk kuramı gibi eleştirel ve siyasal kuramlardan yararlanarak kendine özgü bir kuantum fiziği yorumu sunar.<sup>52</sup>

Bilim felsefesinin geleneksel ayrımlarına –ontoloji (Var olan nedir?), epistemoloji (Nasıl biliriz?) ve etik (Ne/nasıl yapmalıyız?)– karşılık ontoloji, epistemoloji ve etiğin ayrılmaz olduğunu düşünür. Bu düşünce temelinde bir “etik-ontoepistemoloji” (*ontoepistemology*) önerir. Ontoloji, epistemoloji ve etiği yani varoluş, bilgi ve eylem meselelerini birlikte düşünme tarzı, ona göre, zaten hep etik bir mesele olan dünyaya yönelmektedir. Epistemolojinin ontolojiden ayrılmasını insan, insan dışı, özne ve nesne, zihin ve beden ve benzeri ikilikler arasında içsel bir fark olduğunu varsayan bir metafiziğin yansıması olarak değerlendirir.<sup>53</sup> Örneğin bir atomun varlığı (ontoloji), nasıl gözlemlendiği (epistemoloji) ve gözlemin sonuçları (etik) birbirinden ayrılmaz niteliktedir. Buna bağlı olarak atom bombası, bilgi (kuantum fiziği), varlık (madde) ve etik

<sup>49</sup> Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 3.

<sup>50</sup> Maddeleşme (*mattearing*) hem fiziksel anlamda “madde haline gelme”yi hem “önem kazanma” ya da “mesele olma”yı ifade eder. Bu çift anlamlılık, Barad'ın fizik ile etik arasındaki sınırları yıkma çabasını temellendiren unsurlardan biridir.

<sup>51</sup> Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 139.

<sup>52</sup> Karen Barad, “Eleştiri Üzerine”, Çev. Öznur Karakaş, 2022. <https://terrabayt.com/dusunce/elestiri-uzerine/>, erişim: 25.05.2025.

<sup>53</sup> Barad, “Madde Hisseder, Konuşur, Acı Çeker, Arzular, Özler ve Anımsar: Karen Barad ile Röportaj [1]”; Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 185.

(şehirlerin yok oluşu) açısından birlikte düşünülmelidir. Bilimsel bilgi hiçbir biçimde değerlerden bağımsız değildir.

## II.2. Öbekleşme Teorisi – Manuel DeLanda

Manuel DeLanda’nın ileri sürdüğü Öbekleşme Teorisi’ne (*Assemblage Theory*) göre varlıklar, farklı parçaların geçici ve bağlamsal bir araya gelişleriyle oluşur. Burada sabit özler yerine, ilişkisel ve dinamik yapıların ontolojisi söz konusudur. Ontolojinin konusu artık birey değil, bileşimsel sistemdir.

DeLanda, Deleuze ve Guattari’nin *Bin Yayla*’da dile getirdikleri ama tam bir teori olarak ortaya koymadıkları, yine de öbekleşmelerin niteliklerine dair önerdikleri “ifade” ya da “yerli yurtlulaşma” gibi temel kavramları geliştirerek kendi gerçekçi toplum felsefesini oluşturur.<sup>54</sup> DeLanda, Deleuze’ün öbekleşmelere ve kendi tarihsel kimliklerini yaratıp istikrarlı kılan süreçlere ilişkin oluşturduğu kuramdan yola çıkar. Deleuze, heterojen parçalardan oluşan bu kuramı çok çeşitli bütünlere uygulamayı amaçlamıştır. Atomları, molekülleri, biyolojik organizmaları, türleri, ekosistemleri de içerecek genişlik ve çeşitlilikte birçok varlığı öbekleşmeler biçiminde değerlendirmiş ve tarihsel süreçlerin ürünü olan varlıklar olarak kabul etmiştir. DeLanda da “tarihsel” terimini sadece insanın tarihi olarak algılamaz, kavramı kozmolojik ve evrimsel tarihi içerecek biçimde kullanır. Yaklaşımını gerçekçi olarak nitelerken, birçok yeni ontolojide ortak bir nokta olarak da beliren “doğa/kültür ayrımı”nı aşmayı esas alır.<sup>55</sup>

Özlere karşı çıkmak, Yeni Ontolojiler’in kimileri için başat bir niteliktir. DeLanda, özlere ihtiyaç olmadığını ve böylece toplumsal gerçekçiliğin bir kusuru olarak kabul ettiği “özlerin varoluşuna yönelik ontolojik sadakati” de savuşturma imkânı yakaladığını ileri sürer.<sup>56</sup> Mikro, makro ve yarı indirgemeci yaklaşımlara karşılık Öbekleşme Teorisi’nin hem bu yaklaşımların hem bunların dışında kalanların katkılarını tespit ederek bağlantıların etraflıca açıklanabileceği bir çerçeve sunabileceğini söyler.<sup>57</sup> Çünkü özellikleri parçalar arasındaki etkileşimden doğan bütünlükler olmak olan öbekleşmelerin, “ara varlıkların”

<sup>54</sup> Bölümlere dağılmış halde olsa da bkz. Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, *Bin Yayla – Kapitalizm ve Şizofreni 2*, Çev. Emre Sünter, (İstanbul: Norgunk Yayınları), 2024.

<sup>55</sup> DeLanda, *Yeni Bir Toplum Felsefesi*, 10.

<sup>56</sup> DeLanda, *Yeni Bir Toplum Felsefesi*, 12.

<sup>57</sup> DeLanda ve Harman, *Gerçekçiliğin Yükselişi*, 13-14.

herhangi birini modellemede kullanılabileceğini ileri sürer. Kişiler arası ağlar ve kurumsal örgütlenmeler, “insanların öbekleşmeleri” iken, toplumsal adalet hareketleri, ağ biçimli toplulukların öbekleşmeleridir. Merkezi hükümetler, birtakım örgütlenmelerin öbekleşmeleri; şehirler, bina ve caddelerden madde ve enerji akışları için yapılan iletim hatlarına dek çeşitli altyapı bileşenlerinin yanı sıra insanların, ağların ve örgütlenmelerin öbekleşmeleridir. Ulus-devletlerse, şehirlerin, şehirlerle örgütlendirilmiş coğrafi bölgelerin ve bunun gibi birkaç bölgenin oluşturduğu eyaletlerin öbekleşmeleridir.<sup>58</sup>

Genel olarak da DeLanda’nın yapmak istediği, mikro ile makro alanlar arasındaki unutulmuş bölgenin karmaşıklığının kavranmasına yönelik, esas olarak “yukarıya doğru hareket eden” bir yol çizmek, mikro-makro sorununun ara ölçek düzeylerinde faaliyet gösteren toplumsal varlıkların ontolojik bakımdan açıklanmasıdır. DeLanda, “toplumsal varlıklar”ı hem özellikleri hem kapasiteleriyle yani diğer toplumsal varlıklarla etkileşime girdiklerinde yapabilecekleriyle tanımlar ancak çalışmasının tam bir ontolojik çerçeve ve açıklama içermediğini de dile getirir.<sup>59</sup>

## 18

### II.3. İnsan Sonrası – Rosi Braidotti

Yeni Ontolojiler şemsiyesi altındaki bazı yaklaşımlar epistemoloji temellidir. Rosi Braidotti’nin ağırlıklı çalışmaları İnsan Sonrası (*Posthumanism*) ve insan sonrası bilgi üzerinedir.

Braidotti’ye göre kimin veya neyin insan olduğu, günümüzde ancak insan sonrası ve insan-olmayanlara ilişkin boyutlar da işin içine katılarak anlaşılabilir. Braidotti’nin insan sonrası ile kastettiği hem insanın mevcut durumunun tarihsel bir işaretçisi hem kuramsal bir figürasyonudur. Braidotti kavramı ilk kez, 2013 yılında kaleme aldığı *İnsan Sonrası* adlı kitabında sistematik olarak tanıtmıştır.<sup>60</sup> İnsan-sonrası durum, ileri kapitalizm ekonomisinin içinde posthümanizm ile insanmerkezcilik sonrasının yakınsaması olarak tanımlanır. Kuramsal olarak ise ileri teknolojiye gelişmeler, iklim

---

<sup>58</sup> DeLanda ve Harman, *Gerçekçiliğin Yükselişi*, 14-15.

<sup>59</sup> DeLanda ve Harman, *Gerçekçiliğin Yükselişi*, 17.

<sup>60</sup> Braidotti, *İnsan Sonrası*, 2015.



değişikliği ve kapitalizmle ortaya çıkan mutasyonların hem maddi hem söylemsel tezahürlerinin araştırılmasına imkân tanıyan bir yön bulma aracıdır.<sup>61</sup>

Braidotti, robotbilim, yapay zekâ, nanoteknoloji, biyoteknoloji ve şeylerin interneti gibi yeni teknolojik kavramları ortaya çıkaran Dördüncü Endüstriyel Devrim’i, dijital, fiziksel ve biyolojik sınırların bulanıklaşması olarak yorumlar. Bu devrime eşlik eden bir “Altıncı Yok Oluş”tan da söz eder. Altıncı Yok Oluş, “mevcut jeolojik dönemde insan etkinliğinin bir sonucu olarak türlerin yok oluşu”nu ifade eder. Braidotti, bu durumda insanın konumunu birbirine paralel gibi görünen ileri kapitalizmdeki sistemsel hızlanma ile iklim değişikliğindeki muazzam hızlanmanın kesişim noktasına yerleştirir. Her iki hızlanmanın gerisinde de ileri boyutlarda teknolojik müdahale ve teknolojik aletlerle kurulan yakınlık bulunur. Bu “yakınsama”, “gezegensel ve çok ölçeklidir”. Toplumsal ve çevresel ekolojileri, bireylerin ruhsal alanlarını ve diğer insanlarla ortak duygusal alanı da etkiler. Braidotti bu çelişkileri hem entelektüel hem duygulanımları dikkate alarak irdelemeyi hedef alır ve bunu olumlu bir tavırla yapmayı esas olarak belirler.<sup>62</sup>

Birçok farklı görüşün aksine, Braidotti insan sonrası durumu bir kriz hatta yok oluş emaresi olarak almak yerine, zengin ve karmaşık bir tarihsel geçişin alametifarikası olarak görmeyi amaçlar. Yukarıda bahsettiğimiz “olumlu tavır” bu yaklaşıma da işaret eder. Braidotti, kendi amacını daha net bir ifade ile şöyle izah eder:

İnsan sonrası gerçek yaşam koşullarına dayandırmak; alternatif insan sonrası özne oluşumlarını saptamak; hızla büyüyen insan sonrası bilgi üretim hacmini değerlendirmek ve insan sonrası düşünen özneler ile onların bilgisini olumlayıcı bir etik çerçevesine yerleştirmek.<sup>63</sup>

Bu temel amaç doğrultusunda, insan sonrası yakınsamanın kuramsal ve duygusal boyutlarını, neyin insan sonrası sayıldığını ve ortaya çıkan insan sonrası öznellik modellerini, insan sonrası bilgi üretiminin avantajlarını değerlendirir. Eleştirel beşeri bilimlerin yükselişine yönelik bir incelemeyle, onları bilişsel kapitalizmin değişen çerçevesine yerleştirme girişiminde bulunur. Sonraki aşamada insan sonrası düşüncenin mevcut modellerini analiz eder ve somut pratikler üzerinden bu modelleri değerlendirir. Son olarak olumlayıcı bir

<sup>61</sup> Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, 12.

<sup>62</sup> Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, 13.

<sup>63</sup> Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, 15.

etik ve bu etiğin gerektirdiği uzamsal ve zamansal ölçek değişimlerini ele alır. Braidotti'nin son derece olumlu yaklaşımı, insan sonrası yakınsamanın duygulanımsal yönüne bir geri dönüş ve insan sonrası direnişin "sonsuz potansiyeli ve yaşamın tüketilemez mahiyeti" ile tamamlanır.<sup>64</sup>

#### II.4. Yaşamsal Materyalizm – Jane Bennett

Yeni Materyalizm'in önerilen yaklaşımlarından biri de Yaşamsal Materyalizm'dir. Kavramın üreticisi Jane Bennett, Öbekleşme Teorisi ile materyalist ontolojinin kesişiminde yer alan kendi yaklaşımını hem felsefi hem siyasi bir proje olarak niteler. Düşüncelerini temel olarak *Canlı Madde – Şeylerin Politik Ekolojisi* (*Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*) adlı kitabında ortaya koyar.<sup>65</sup>

Yeni ontolojilerin genel yaklaşımlarından biri, klasik özne-nesne modelinde "madde"nin nesnenin altında yer alması, insanın kastedildiği özneye atfedilen "canlı" olma özelliğine karşılık, "cansız" olarak nitelenmesine karşı çıkılmasıdır. Bu klasik yaklaşımlara göre dünya genellikle cansızlar yani maddeler ile canlılardan oluşur. Bennett "yaşam" ve "madde"nin ayrı taraflar olarak görülmesine itiraz ederek bu iki kavramı yeniden ilişkilendirir; bu yaklaşımını da Yaşamsal Materyalizm olarak tanımlar. Canlı madde fikri genel olarak felsefede baskın bir eğilim kazanmamışsa da Spinoza, Nietzsche, H. D. Thoreau, Charles Darwin, Theodor W. Adorno, Gilles Deleuze, Henri Bergson ve Hans Driesch bu konuyu ele almışlardır. Bennett de bu düşünürlerin görüşlerinden yararlanarak canlı maddenin tarihini yazmaya girişir. Felsefi projesi bu iken, siyasi projesi "canlı madde ve yaşam dolu şeylerle daha akıllı ve sürdürülebilir etkileşimleri teşvik etmek"tir. İnsanların arasında veya yanı başlarında, işleyen canlı bir maddesellik bulunduğunu ileri sürer. Canlılık ile kastedilen, "şeylerin –yiyeceklerin, emtianın, fırtınaların, metallerin– yalnızca insanların irade ve tasarımlarını engelleme ya da bloke etme kapasitesi değil; aynı zamanda kendi yörüngeleri, eğilimleri ya da meyilleri olan yarı failer" ya da güçler olarak hareket etme kapasitesidir.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, 16.

<sup>65</sup> Jane Bennett, *Canlı Madde: Şeylerin Politik Ekolojisi*, Çev. Başak Ağın, (İstanbul: Akademim Yayıncılık, 2023).

<sup>66</sup> Bennett, *Canlı Madde*, 9-10.

İlk kez Bruno Latour’un Aktör-Ağ Teorisi (*Actor-Network Theory* – ANT) kapsamında kullandığı ve önerdiği “eyleyen” (*actant*) kavramını, Bennett de benimser ve yoğun biçimde kullanır.<sup>67</sup> “Eyleyen”, insani ya da insan-olmayan bir eylem kaynağıdır. “Etkinliği olan, bir şeyler *yapabilen*, fark yaratmak, etkiler üretmek, olayların gidişatını değiştirmek için yeterli tutarlılığa sahip bir şey”dir. “Bir denemede başka bir varlığı değiştiren herhangi bir varlıktır”. Verili değildir yani eylemden önce varsayılmaz, “yeterliliği kendi performansından çıkarılan” (*proto-actant*) bir şeydir.<sup>68</sup>

Bennett, felsefi projesini şöyle izah eder: İlki, canlı maddenin pozitif bir ontolojisini resmetmek ve bunu yaparken kabul edilmiş faillik, eylem ve özgürlük kavramlarını “bazen kırılma noktasına kadar” esnetmek. İkincisi, insan bedenlerinde maddesel yaşamsallığa estetik-duygusal bir açıklık uyandırmak için yaşam/madde, insan/hayvan, irade/kararlılık ve organik/inorganik gibi onto-teolojik ikilikleri dağıtmak ve son olarak, insan olmayan eyleyenlerin katkılarını daha iyi açıklayabilecek bir siyasi analiz tarzı ortaya koymak. Projenin bir diğer yönü ise “etik ilkelerin onaylanmasından, etik davranışların fiilen uygulanmasına taşınmasıdır.”<sup>69</sup>

Bennett ayrıca yaşamsal bir materyalizmin ekolojik karakterde olduğunu ileri sürer. Kendi materyalizmini “Hegel-Marx-Adorno” hattının materyalizminden çok, Demokritos-Epikouros-Spinoza-Diderot-Deleuze” hattının materyalizmine konumlandırır.<sup>70</sup>

### III. Diğer Yeni Ontolojiler

*Ekofelsefeler*; Isabelle Stengers, James E. Lovelock, Lynn Margulis, Timothy Morton gibi düşünürler bu alanda farklı teoriler üretmişlerdir.

---

<sup>67</sup> Bruno Latour, Algirdas J. Greimas’ın göstergebiliminden uyarladığı “eyleyen” (*actant*) terimini, hem tiyatro kökenli temsil fikrini çağrıştıran “aktör” (*actor*) kavramından hem özerklik ve bilinç varsayan “fail” (*agent*) kavramından ayırır. “Eyleyen”, niyet veya bilinç aranmaksızın etkide bulunma kapasitesine sahip tüm unsurları (insan, nesne, teknoloji, süreç vb.) kapsar. Bkz. Bruno Latour, *Toplumsal Yeniden Toplama – Aktör-Ağ Teorisine Giriş*, Çev. Nüvit Bingöl (İstanbul: Tellekt Yayınları, 2021), 81-82. Buna rağmen teorisinin adı “Aktör-Ağ Teorisi” olarak kalmıştır; Latour, bunun bir tür “tarihsel kaza” ve hatta “kötü bir isim” olduğunu, ancak kavramın yaygınlık kazanması ve ironi değeri nedeniyle değiştirilmediğini belirtir (Latour, *Toplumsal Yeniden Toplama*, 23-24).

<sup>68</sup> Bennett, *Canlı Madde*, 13.

<sup>69</sup> Bennett, *Canlı Madde*, 13, 15.

<sup>70</sup> Bennett, *Canlı Madde*, 17.

Ekofelsefe toprak, su, hava gibi doğal unsurların “yaşam üretici aktörler” olduklarını ileri sürer. İnsan eliyle ve teknolojinin de desteğiyle doğaya verilen zarara karşılık, örneğin Gaia<sup>71</sup> sadece bir madde yığını olarak değil “duyarlı bir dünya organizması” olarak görülür.<sup>72</sup> Stengers, “elimine edici/eleyici materyalizm”e (*eliminativist materialism*) karşılık, dünyanın çeşitliğinin tek bir düzleme indirilmediği, birden fazla varlık ve düzey arasındaki mücadeleye dayanan kompleks bir materyalizm önerir.<sup>73</sup>

*Feminist ontolojiler*; 1990’ların ortalarından itibaren Yeni Materyalizm ve ilişkisel ontolojilerle gelişen ontolojilerdir. Çoğu zaman ekofelsefelerle doğal olarak iç içedir. Karen Barad, Jane Bennett, Rosi Braidotti isimleri bu bağlamda sayılabilir. Hem ilişkisel ontolojiler hem belirttiğimiz isimler için etkili bir figür olarak Donna Haraway’i de anmak gerekir.

*Dijital Ontolojiler*; Dijital Çağ’da madde artık sadece fiziksel bir yapı olarak değil, veriye dönüşebilir, kodlanabilir ve yeniden üretilebilir bir yapı olarak görülür. Temelinde, Bernard Stiegler, Gilbert Simondon gibi düşünürlerin<sup>74</sup> şekillendirdiği Teknoloji Felsefesi olsa da Dijital Ontolojiler, Yeni Ontolojiler bağlamında özgün ve ayrı bir konuma sahiptir. Bu alanda Alexander Galloway’in “Protokol Özne” (*protokol subject*), Tiziana Terranova’nın “Bilişsel Kapitalizm” (*cognitive capitalism*), Luciana Parisi’nin “Algoritmik Varlık” (*algorithmic being*) ve Yuk Hui’nin “Kozmoteknoloji” (*cosmotechnics*) gibi

<sup>71</sup> Burada, James E. Lovelock’un Gaia Hipotezi’ne (*Gaia Hypothesis*) gönderme yapılmaktadır. Lovelock, Gaia Hipotezi’ni ilk kez 1972 tarihli bir makalesinde ortaya koymuştur. Bkz. James E. Lovelock, “Gaia as Seen Through the Atmosphere”, *Atmospheric Environment* 6 (8): 579-580. Hipotezini bütünlüklü biçimde ise 1979’da yayımladığı bir eserinde açıklamıştır. Bkz. James Lovelock, *Gaia: Dünyadaki Yaşama Yeni Bir Bakış*, Çev. Ozan Karakaş (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017). Kitapta Gaia’yı kendi kendini düzenleyen, canlı bir sistem olarak tanımlamıştır. Lovelock’un yaklaşımı, sonraki yıllarda hem bilim dünyasında hem popüler kültürde geniş yankı bulmuş, Yeni Ontolojiler bağlamında sıklıkla başvuru bir kaynak olmuştur.

<sup>72</sup> Isabelle Stengers, *In Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*, Çev. Andrew Goffey, (Open Humanities Press – Meson Press), 2015, 58.

<sup>73</sup> Bryant, Srnicek ve Harman (Eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, 15.

<sup>74</sup> Yeni Ontolojiler’in önemli esin kaynaklarından olan bu iki düşünürle ilgili, yakın tarihte Türkçe literatüre kazandırılan iki eser için bkz. Emre Şan, *Teknoloji Felsefesi – Yazı, Bellek, Dikkat* (Çanakkale: Akademim Yayınları, 2024); Hüsamettin Çetinkaya, *Gilbert Simondon – Bireyleşme Felsefesi* (Çanakkale: Akademim Yayınları, 2024).

kavramları dikkat çeker.<sup>75</sup> Ancak burada, kapsamlı ve güncel yaklaşımları nedeniyle sadece Yuk Hui’nin görüşleri ele alınacaktır.

Yuk Hui, maddeyi hem bilgisel hem algoritmik bir varlık olarak tanımlar. Hui’nin temel meselesi, teknolojiyi sadece kültürel ve araçsal bir fenomen olarak değil, doğrudan varlıkla ilişkili bir olgu olarak kavramsallaştırmaktır. Batı metafiziğinin evrenselcilik eğilimine karşı, farklı kültürel kozmolojilerle iç içe geçmiş teknik anlayışları işaret ederek “kozmoteknik” kavramını geliştirmiştir.<sup>76</sup>

Yeni Materyalizm’in öne çıkardığı hız, akış, zaman dışılık gibi kavramlara eleştirel yaklaşan Hui, insan-merkezli deneyimlerin artık zaman ve yön duygusunu yitirdiği düşüncesini, Spekülatif Realizm ve İnsan Sonrası yaklaşımları ile paylaşır. Dijital varlıkların sürekli “yenilik” vaat etmesi, nesne ontolojisi açısından problematik bir konudur; çünkü yeni olanın kendisi, eskiyi görünmez kılarak “varlıkta süreklilik” fikrini bozar. Hui’nin dijital nesnelere ilişkin ontolojik eleştirisi, Yeni Ontolojiler içindeki, dijitalleşmenin ontolojik etkilerini anlamaya çalışan “dijital varlık kipleri” tartışmasına doğrudan katkı sağlar.<sup>77</sup>

Hui, teknolojinin anlaşılmasının artık sadece kültürel bir eleştiri düzlemine indirgenemeyeceğini, teknolojinin kültürden geleneksel olarak dışlanmasının sorgulanması gerektiğini ileri sürer.<sup>78</sup> Dijital dünya, sahte/yalancı değil, aksine maddi etkiler doğuran bir gerçekliktir. Örneğin dijital ortamda

<sup>75</sup> Alexander Galloway, teknik bir standart olan “protokol”ü dağıtık ağlarda “eyleyen özne” (*protocol subject*) olarak konumlandırır. Ona göre protokoller, yatay bilgi dağılımı ile dikey düzenlemeler arasındaki gerilimden çok, güç ve kontrol mekanizmaları olarak işlev görür. Bkz. Alexander R. Galloway, *Protocol: How Control Exists after Decentralization* (Cambridge, MA: MIT Press, 2004).

Tiziana Terranova, “Bilişsel Kapitalizm” (*cognitive capitalism*) kavramı ile kullanıcıların ücretsiz emeğine dayanan dijital ekonominin yapısını tanımlar. Bkz. Tiziana Terranova, *Network Culture: Politics for the Information Age* (London: Pluto Press, 2004). Ayrıca ağ kültüründe yeni bilişim ve iletişim teknolojilerinin toplumsal ve siyasal yansımalarını ele aldığı bir diğer çalışması için bkz. Tiziana Terranova, *Ağ Kültürü: Enformasyon Çağında Siyaset*, Çev. Ezgi Kaya (İstanbul: Ütopya Kitabevi, 2020).

Luciana Parisi, “Algoritmik Varlık” (*algorithmic being*) kavramı ile algoritmaların yalnızca insan tarafından yazılmış ve yönetilen araçlar olmadığını, kendi başlarına öngörülemeyen estetik, mekânsal ve düşünsel sonuçlar üretebilen yaratıcı süreçler olduğunu savunur. Bkz. Luciana Parisi, *Contagious Architecture: Computation, Aesthetics and Space* (Cambridge, MA: MIT Press, 2013).

<sup>76</sup> Yuk Hui, *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotekniks*, (London: Urbanomic / Sequence Press, 2016), 47.

<sup>77</sup> Hui, *The Question Concerning Technology in China*, 47.

<sup>78</sup> Hui, *The Question Concerning Technology in China*, 47-48.

yapılan işlemler (kredi kartı bilgisi verme vs.) “gerçek dünyadaki” etkilerle örülüdür. Hui, ayrıca “Bluetooth, Wi-Fi, GPS” gibi “konumlandırıcı teknolojiler”le<sup>79</sup> dijital nesnelerin artık sadece “sanal” olmadıklarını, mekânsal bağlamlarla yakından ilişkili ontolojik varlıklara dönüştüklerini söyler. Dijital ve fiziksel dünya, ayrı kutuplar olmaktan çıkarak iç içe geçmiştir.<sup>80</sup>

Hui’nin bu görüşü, Spekülatif Realizm’e benzer biçimde, sanal ile gerçeklik arasındaki ilişkinin çözüldüğü düşüncesini paylaşır, dijital ortamlar da gerçekliğin bir düzlemi olarak ele alınır. Yeni Materyalizm’in benimsediği gibi, dijital teknolojiler de maddi etkilere sahip, içinde yer aldıkları bağlama duyarlı aktörler olarak konumlandırılır. Bu bakış açılarıyla Hui’nin yaklaşımı da doğa/kültür, insan/teknoloji, sanal/gerçek ikiliklerine karşı çıkarak, temelde daha ilişkisel ve ağsal bir varlık anlayışı sergiler. Veri ile üst veriyi, bilgi olarak değil de maddi oluşumlar biçiminde ele alışı, veriye yeni bir ontolojik statü kazandırdığı gibi, verinin ağlar aracılığıyla maddileşmesi de Yeni Materyalizm’le örtüşür. Verinin artık insan algısına indirgenmemesi, üretimi ve aktarımı, makineler arasındaki iletişim, İnsan Sonrası yaklaşımda olduğu gibi, insanmerkezli bilişsel sistemlerin ötesinde işleyen bir öznellik/nesnellik düzlemi yaratmış olur. Dijital nesneler, kendi öznelliklerinden bağımsız biçimde birbirleriyle ilişki kuran ve kendi varlık kiplerine sahip “nesne”lerdir; sadece anlam taşımakla kalmayan, etken de olabilen teknik varlıklar olarak Spekülatif Realizm’in ve NYO’nun nesne anlayışıyla da benzerlik gösterirler.<sup>81</sup>

## Sonuç

Bu çalışmada metnin ana bölümlerinde adları ayrıntılı olarak ele alınan yaklaşımların, hem ortak yönlerini hem ayrışan özelliklerini inceleyerek Yeni Ontolojiler’in felsefi bir kartografisinin oluşturulması ve ilgili tartışma konularının değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Tespitlerimiz, bu ontolojilerin temel olarak iki ana ekseninde sınıflandırılabilceğini göstermektedir: Biri ontoloji temelli yaklaşımlar, diğeri ilişkisel temelli yaklaşımlar. Diğer bir perspektiften bakıldığında, ontoloji temelli yaklaşımların çoğunlukla (yeni) realizmin farklı

<sup>79</sup> Bu ifade, yukarıda sözü edilen, Donna Haraway’in “konumlanmış bilgi” (*situated knowledges*) kavramını hatırlatmaktadır.

<sup>80</sup> Hui, *The Question Concerning Technology in China*, 48.

<sup>81</sup> Hui, *The Question Concerning Technology in China*, 49.

biçimleriyle, ilişkisel temelli yaklaşımların ise (yeni) materyalizmin çeşitli yorumlarıyla ilişkili olduğu gözlemlenir.

Yeni Ontolojiler tek ve uyumlu bir bütün olarak değerlendirilmemelidir. Ontolojik, epistemolojik ve metodolojik düzeylerde bu yaklaşımlar arasında gerilimler, tartışmalar ve karşılıklı eleştiriler mevcut olduğu da tespit edilmiştir. Bu iç eleştiriler genel olarak iki düzeyde ortaya çıkmıştır: Birincisi, ilişkisel yeni ontolojilerden, ontoloji temelli yaklaşımlara yöneltilen eleştiriler olup bu eleştiriler genellikle varlığın sabit kabul edilerek ilişkisel bağlamdan koparılması, nesne-merkezcilik, canlılık kavramının göz ardı edilmesi, etik ve politik boyutların zayıf bırakılması ve yeni feminizmlerden söz edilmemesi gibi noktaları içermektedir (Barad, Bennett, Latour). İkinci tür eleştiriler ise ontoloji temelli Spekülatif Materyalizm ile NYO arasındaki karşılıklı eleştirilerden oluşmaktadır. Bu bağlamda, Spekülatif Materyalizm, NYO’yu nesneye içkinlik atfetmesi ve dolaylı olarak radikal olumsuzlıkla bağdaşmayan bir tür mistik metafizik önermesi nedeniyle eleştirirken; NYO da Spekülatif Materyalizm’i radikal olumsuzluğun nesnenin süreksizliğini imkânsız kıldığı gerekçesiyle eleştirmektedir.<sup>82</sup>

Bunun yanı sıra, bu çalışmada ele alınmayacak olmakla birlikte, Yeni Ontolojiler’e Marksizm, Fenomenoloji ve Analitik Felsefe gibi geleneksel felsefi alanlardan da eleştiriler gelmektedir.<sup>83</sup> Giderek genişleyen yeni ontolojiler literatürü, bu eleştirilerin de aynı düzeyde genişlemesine yol açmaktadır. Ancak bu konu, kendi başına farklı bir çalışmada ele alınacak kadar kapsamlıdır.

En temel düzeyde, Yeni Ontolojiler’in epistemolojiden ontolojiye, yani bilgidен varlığa bir kayışı önerdikleri söylenebilir. İnsanmerkezci yaklaşımlara karşı çıkmak, bu yaklaşımların bir başka yaygın ortak noktalarıdır. Ayrıca

<sup>82</sup> Bkz. Meillassoux, *Sonsuzluğun Sonrası*, 2020; Graham Harman, *The Quadruple Object*, Zero Books, 2011; Timothy Morton, *Gerçekçi Büyü – Nesneler, Ontoloji, Nedensellik*, Çev. Bilge Demirtaş, (İzmir: Livera, 2023).

<sup>83</sup> Bu eleştirilere bir örnek olarak, Dan Zahavi’nin Spekülatif Realizm’e yönelik eleştirilerini tartıştığı makalesi incelenebilir (Dan Zahavi, “The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism”, *International Journal of Philosophical Studies*, 2016, 24(3): 289-309). Graham Harman ise başından itibaren Spekülatif Realizm’e ve NYO’ya yöneltilen olumlu/olumsuz eleştirileri sistematik biçimde yanıtlamak amacıyla 2020 yılında bir eser kaleme almıştır. Bkz. Graham Harman, *Skirmishes – With Friends, Enemies, and Neutrals*, Punctum Books, 2020, özellikle “Dan Zahavi”, 319-333. Ayrıca bkz. DeLanda ve Harman, *Gerçekçiliğin Yükselişi*, 2024, 11-12.

özne/nesne, canlı/cansız, insan/madde, zihin/dış dünya, sanal/gerçek gibi ikiliklere yönelik genel bir eleştirel yaklaşım da göze çarpmaktadır.

Yeni Ontolojiler, insanmerkezci bakışa karşı çıkmanın doğal bir eleştirisi olarak, özne ve öznellik kavramlarını yeniden tanımlar; bu çerçevede öznenin faile/aktöre dönüşümünü önerirler. Artık özne, Descartes'tan beri yerleştiği şekliyle, yalnızca akıl ve bilinç sahibi, düşünen ve bilen insan ile özdeşleştirilmez. Bruno Latour'un Aktör-Ağ Teorisi'nde ve Braidotti'nin İnsan Sonrası yaklaşımında görüldüğü üzere, özne yalnızca insana özgü bir kategori olmaktan çıkarılır; insan-olmayan varlıkların da dünya kurma ve dönüştürme kapasitesine sahip oldukları kabul edilir. Bu bağlamda, insan-dışı, teknik, ekolojik ve ilişkisel aktörler de tanıma dahil edilerek özne-aktör dönüşümü kuramsallaştırılır. Kavramsal olarak öznenin yerine "aktör", "fail", "eyleyen", "etkinlik" ve "ilişkisel düğüm" gibi kavramlar kullanılır. İnsan-olmayanların (*nonhuman agency*) etkinliği açıkça tanınmış olur.

Madde ve nesne kavramlarının da büyük ölçüde yeniden tanımlandığı görülmektedir. Geleneksel olarak pasif, form bekleyen madde anlayışına karşı:

- Yeni Materyalizm (Barad 2007; Bennett 2023; Braidotti 2015) maddeyi etken, duygulanımsal ve iç-ilişkisel edim (*intra-action*) aracılığıyla dünyanın bir ifadesi ve eklemlenmesi olarak kavrar.
- İnsan Sonrası yaklaşımı (Braidotti 2015), biyolojik bedenle sınırlı madde anlayışına karşı, maddeyi "ekolojik, teknolojik, etik akışa dahil edilen" bir varlık olarak görür.
- NYO (Harman 2011), edilgin nesnelliğe bağlı madde anlayışına karşı, "bağımsız ve kendi içinde ontolojik derinliği olan" nesnelerden söz eder.
- Ekofelsefeler, cansız doğal unsurdan ibaret bir madde anlayışına karşı, maddeyi "duyarlı, yaşamsal sistemin maddi boyutu olarak" algılar.
- Spekülatif Materyalizm (Meillassoux 2020), insan-merkezli, temsile açık bir madde anlayışı yerine, maddeyi "insan-öncesi, bilinemez ama mutlak olumsal varlık" olarak tanımlar.
- Dijital Ontolojiler (Hui 2016), fiziksel, analog varlık olarak alınan madde anlayışına karşı, "dijital, yeniden üretilebilir, algoritmik" bir madde anlayışını önerir.



Çoğu yeni ontoloji düşünürünün de ifade ettiği gibi, bu yaklaşımlardan hiçbiri “tamamlanmış bir çember” olarak sunulmaz. Düşünürler çoğu zaman ileri sürdükleri fikirlerin çıkmazlarının da farkında olduklarını dile getirir ve bu çıkmazları problematik alanlarına dahil ederler. Dolayısıyla “yeni”den beklentimiz, yalnızca “daha önce hiç olmamış olan” olmadığı sürece, Yeni Ontolojiler’i izlemek, günümüzde karşı karşıya olduğumuz çok boyutlu sorun ve krizlerin çözümüne yönelik, bu yaklaşımların açabileceği yeni yolları düşünmek ve değerlendirmek anlamına gelecektir. Çalışmamızın başında yapılan alıntıda Castells’in de ifade ettiği gibi “neyin yeni olduğunu”, ya da ilave edersek, “neyin yeni olmadığını” da kavramak için bu gerekli olacaktır.

## KAYNAKÇA

- Barad, Karen, *Meeting the Universe Halfway – Quantum Physics and The Entanglement of Matter and Meaning*, Durham & Londra: Duke University Press, 2007.
- Bennett, Jane, *Canlı Madde: Şeylerin Politik Ekolojisi*, Çev. Başak Ağın, İstanbul: Akademim Yayıncılık, 2023.
- Braidotti, Rosi, “Eleştirel İnsanötesi Bilimler İçin Kuramsal Bir Çerçeve”, Çev. Çiğdem Taşkın Geçmen, *Pasajlar*, Posthümanizm Özel Sayısı, (3) 7 (2023): 15-48.
- Braidotti, Rosi, *İnsan Sonrası Bilgi*, Çev. Eda Çaça, İstanbul: Kolektif Kitap, 2021.
- Braidotti, Rosi, *İnsan Sonrası*, Çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Kolektif Kitap, 2015.
- Brassier, Ray, *Nihil Unbound Enlightenment and Extinction*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.
- Bryant, Levi, Nick Srnicek ve Graham Harman (eds.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press, 2011.
- Bryant, Levi. R., *The Democracy of Objects*, Ann Arbor: Open Humanities Press, University of Michigan Library, 2011.
- Castells, Manuel, *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, C. 1: Ağ Toplumunun Yükselişi, Çev. Ebru Kılıç, 2. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2008.
- Castells, Manuel, *The Rise of the Network Society*, 2. Edisyon, yeni önsözle, Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010.
- De Landa, Manuel, *Yeni Bir Toplum Felsefesi – Öbekleşme Teorisi ve Toplumsal Karmaşıklık*, Çev. Sercan Çalçı, İstanbul: Kolektif Kitap, 2018.
- Dedeoğlu, Çağdaş, “İnsana Dair Her Şeyi İnsanın Ötesinde Düşünmek”, *Pasajlar*, Posthümanizm Özel Sayısı, (3)7 (2023): 11-14.
- DeLanda, Manuel ve Graham Harman, *Gerçekçiliğin Yükselişi*, Çev. Hakan Yücefer ve Hakan Atay, İstanbul: Tellekt Yayınları, 2024.
- Delanda, Manuel, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Londra: Continuum, 2002.
- Delanda, Manuel, *Yeni Bir Toplum Felsefesi: Öbekleşme Kuramı ve Toplumsal Karmaşıklık*, Çev. Sercan Çalçı, İstanbul: Kolektif Kitap, 2018.
- Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, *Bin Yayla – Kapitalizm ve Şizofreni 2*, Çev. Emre Sünter, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2024.
- Diana Coole ve Samantha Frost (eds.), *New Materialisms – Ontology, Agency, and Politics*, Durham & Londra, Duke University Press, 2010.

- Dolphijn, Rick ve Iris van der Tuin, *Yeni Materyalizm: Görüşmeler ve Kartografiler*, Çev. Esra Erdoğan, Yort Kitap, 2019.
- Ferraris, Maurizio, *Yeni Gerçekçilik Manifestosu*, Çev. Kemal Atakay, İstanbul: Kolektif Kitap, 2019.
- Gabriel, Markus, *Fields of Sense: A New Realist Ontology*, Çev. Jason Barker, New York: Columbia University Press, 2015.
- Galloway, Alexander R., *Protocol: How Control Exists after Decentralization*, Cambridge, MA: MIT Press, 2004.
- Garcia, Tristan, *Form and Object: A Treatise on Things*, Çev. Jon Cogburn ve Mark Allan Ohm, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- Haraway, Donna, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, *Feminist Studies*, 14(3) (1988): 575-599.
- Haraway, Donna, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- Haraway, Donna, “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin”, *Environmental Humanities*, vol. 6, (2015): 159-165.
- Haraway, Donna, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, 2016.
- Harman, Graham, *Nesne Yönelimli Ontoloji – Her Şeyin Yeni Bir Teorisi*, Çev. Oğuz Karayemiş, İstanbul: Tellekt Yayınları, 2020.
- Heidegger, Martin, “Die Sprache (1950)”, *Gesamtausgabe –I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 12 – Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, 7-30.
- Hui, Yuk, *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*. London: Urbanomic / Sequence Press, 2016.
- Latour, Bruno, *Toplumsal Yeniden Toplama – Aktör-Ağ Teorisine Bir Giriş*, Çev. Nüvit Bingöl, İstanbul: Tellekt Yayınları, 2021.
- Lovelock, James E. 1972. “Gaia as Seen Through the Atmosphere”, *Atmospheric Environment* 6 (8): 579-580.
- Lovelock, James E., *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Lovelock, James, *Gaia: Dünyadaki Yaşama Yeni Bir Bakış*, Çev. Ozan Karakaş, İstanbul: Alfa Yayınları: 2017.

YENİ ONTOLOJİLERİN FELSEFİ KARTOGRAFİSİ VE TARTIŞMA KONULARI  
 PHILOSOPHICAL CARTOGRAPHY AND DEBATES WITHIN NEW ONTOLOGIES  
 Derya ÖNDER

- Meillassoux, Quentin, *Sonluluğun Sonrası*, Çev. Kaan Kahveci, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Meillassoux, Quentin, *Spekülatif Materyalizm: Varlık, Zaman, Adalet, Din, Bilim*, Çev. Kaan Kahveci, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022.
- Morton, Timothy, *The Ecological Thought*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012.
- Morton, Timothy, *Hipernesneler*, Çev. Bilgi Demirtaş, İstanbul: Tellekt Yayınları, 2020.
- Morton, Timothy, *İnsan Türü – İnsan Olmayanlarla Dayanışma*, Çev. Duygu Dölek, İstanbul: Profil Kitap, 2020.
- Morton, Timothy, *Gerçekçi Büyü – Nesneler, Ontoloji, Nedensellik*, Çev. Bilge Demirtaş, (İzmir: Livera, 2023).
- Morton, Timothy, *Karanlık Ekoloji: Gelecekte Müşterek Yaşama Mantiğı*, Çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Tellekt Yayınları, 2025.
- Parisi, Luciana, *Contagious Architecture: Computation, Aesthetics and Space*, Cambridge, MA: MIT Press, 2013.
- Stengers, Isabelle, *In Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*, Çev. Andrew Goffey, Open Humanities Press – Meson Press, 2015.
- Şan, Emre, *Teknoloji Felsefesi – Yazı, Bellek, Dikkat*, Çanakkale: Akademim Yayınları, 2024.
- Terranova, Tiziana, *Network Culture: Politics for the Information Age*, London: Pluto Press, 2004.
- Terranova, Tiziana, *Ağ Kültürü: Enformasyon Çağında Siyaset*, Çev. Ezgi Kaya, İstanbul: Ütopya Kitabevi, 2020.
- Uluslararası Stratigrafi Komisyonu, 2024. <https://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene>, erişim: 25.05.2025.
- Wark, McKenzie, *Moleküler Kızıl-Antroposen Çağının Teorisi*, Çev. Cemal Yardımcı, İstanbul: Metis Kitap, 2020.
- Yuk Hui, *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*, (London: Urbanomic / Sequence Press), 2016
- Zahavi, Dan, "The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism", *International Journal of Philosophical Studies*, 2016, 24(3): 289-309.

#### İnternet Kaynakları

- Barad, Karen, "Hiçliğin Ölçütü Nedir?", Çev. Oğuz Karayemiş, Umut Kesikkulak ve Sanem Güvenç, 2020, <https://terrabayt.com/dusunce/hicligin-olcutu-nedir/>, erişim: 28.05.2025.

Barad, Karen, “Madde Hisseder, Konuşur, Acı Çeker, Arzular, Özler ve Anımsar: Karen Barad ile Röportaj [1]”, 2020. <https://terrabayt.com/dusunce/madde-hisseder-konusur-aci-ceker-arzular-ozler-ve-animsar-karen-barad-ile-roportaj-bolum-2/>, erişim: 25.05.2025.

Barad, Karen, “Eleştiri Üzerine”, Çev. Öznur Karakaş, 2022. <https://terrabayt.com/dusunce/elestiri-uzerine/>, (erişim: 25.05.2025).

Braidotti, Rosi, “A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities”, *Theory, Culture & Society*, 36(6), 31-61, n. 4. <https://doi.org/10.1177/0263276418771486>, erişim: 25.05.2025.

Paul J. Crutzen ve Eugene F. Stoermer, “The ‘Anthropocene’”, *IGBP Newaletter*, 41 (2000): 17-18. <http://people.whitman.edu/~frierspr/Crutzen%20and%20Stoermer%202000%20Anthropocene%20essay.pdf>, erişim 27.05.2025.

YENİ ONTOLOJİLERİN FELSEFİ KARTOGRAFİSİ VE TARTIŞMA KONULARI  
*PHILOSOPHICAL CARTOGRAPHY AND DEBATES WITHIN NEW ONTOLOGIES*  
Derya ÖNDER

## YENİ BİR ONTOLOJİNİN İMKÂNI: MEILLASSOUX'UN SIRADIŞI MUTLAĞI

Maya MANDALINCI\*

### ÖZ

"21. yüzyılın insan-merkezcilikten uzak yeni bir paradigmaya ihtiyacı var!" Birçoğumuzun bir çırpıda onaylayacağı bu söylem, arka planda asli bir ontolojik dönüşüm gerektirir. Bu incelemede, böylesi bir dönüşüme giden yoldaki temel ontolojik düşüm; yani insan-merkezçiliği aşma imkânını ele alacağım. Bu uğurda naif realist bir ön kabulden (insandan bağımsız bir gerçek vardır) fazlasına ihtiyaç duyulduğu, Meillassoux'un korelasyonculuk (varlığın düşünceyle bir-aradalığı) eleştirisi üzerinden ortaya konacaktır. Meillassoux, bu eleştiri vasıtasıyla, mutlaksızlaştırılmış düşüncenin içinden yeni bir mutlaklık inşa etmeyi dener ve korelasyonun sınırlarını içeriden dışarıya açacak, çifte olumsuzluk temelli bir hamleye başvurur: Korelasyoncu tezin aksinin imkânsız olmayışı – veya olumsuzluğun zorunluluğu. Bu modal çerçeveden hareketle, ben de onun sistemindeki radikal yeniliği ve temelde de yeni bir ontolojinin anlamını sorgulayacağım. Araştırmama son derece eski bir tartışmadan, yani hiçten yaratım (creatio ex nihilo) öğretisinden başlayarak sonrasında Meillassoux'un hiçten belirış (ex nihilo zuhur) fikriyle gelen kopuşa odaklanacağım. Amacım, yeni bir ontoloji fikrini, imlediği kopuş ve devrimci nitelik bakımından, ex nihilo zuhur –yani Hiperkaotik Zaman'ın olanaklarından sebepsizce belirme– ve bunun yol açtığı sıradışı mutlaklık fikriyle beraber okumak.

**Anahtar Kelimeler:** Korelasyonculuk, yeni, creatio ex nihilo, zuhur, kendinde-şey

## THE POSSIBILITY OF A NEW ONTOLOGY: MEILLASSOUX'S UNUSUAL ABSOLUTE

### ABSTRACT

"The 21st century needs a new paradigm free from anthropocentrism!" – A statement many of us would readily and perhaps too readily agree with. Yet, such a claim requires a challenging ontological transformation. In this study, I will address the core ontological problem on the way toward such a transformation, namely, the possibility of overcoming anthropocentrism. This task seems to require more than just a naive realist starting point, i.e. presupposing a reality independent from human understanding, and will be further clarified through Quentin Meillassoux's critique of correlationism, namely the idea that being is necessarily bound to thought. Through this critique, Meillassoux attempts to construct a new form of Absolute from within the very deabsolutization of thought. He employs a double-negation to push beyond the limits of correlation from within: Claiming that the opposite of the correlationist thesis is not impossible; and thus, arriving at his central claim of the necessity of contingency. Based on this modal argument, I will interrogate the radical novelty of Meillassoux's system, and more fundamentally, the meaning of "the new" itself. To do so, I will begin with an old debate – the doctrine of creatio ex nihilo (creation from nothing) and then focus on Meillassoux's break with this tradition through his idea of ex nihilo emergence. My aim is to read the concept of a new ontology through this radical rupture: In light of emerging out of nothing, that is, emerging without reason from the possibilities of the Hyper-chaotic time, and the unusual Absolute that this brings forth.

**Keywords:** Correlationism, new, creatio ex nihilo, emergence, thing-in-itself

\* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Topkapı Üniversitesi, Felsefe Bölümü. ORCID: 0009-0002-3905-5749, mayamandalinci@topkapi.edu.tr

Makalenin geliş tarihi: 29.06.2025  
Makalenin kabul tarihi: 19.08.2025

Submission Date: 29 June 2025  
Approval Date: 19 August 2025

## Giriş

*Yeni* sıfatıyla nitelenen bir ontolojiden ne anlaşılması gerektiği ve bu bağlamda yeni olandan ne umduğumuz dikkate değer bir konudur. Tarihsel dönemleri ve düşünsel akımları birbirinden ayırırken “yeni, modern, güncel, çağdaş, pre/öncesi, post/sonrası,” gibi tabirlere sıkça rastlarız. Bu ifadeler okuru baştan yönlendiren belli bir yorum içermeleri bakımından eleştiriye de açıktırlar.<sup>1</sup> Biz de *yeni* bir dönemde gene böyle bir sözcükle karşı karşıyayız:

<sup>1</sup> Bu eleştiriye somutlaştırmak adına farklı sorunlara işaret eden birkaç temsili örnek sıralayacağım. Bunlar, “önce, sonra, yeni, modern, çağdaş” türünden zamansallık/sıralama bildiren isim veya sıfatların, düşünce üzerindeki etkisini belirgin kılarlar. Bu örneklerle değinmekteki amacım, çalışmama neden “yeni”nin soruşturmasıyla başladığıma dair bir fikir vermektir: Yeniden ne kast edildiğini irdelemenin, mevzu bahis ontolojiler hakkında belli önseziler sağlayacağını düşünmekteyim. Değineceğim ilk örnek pre-Sokratik yakıştırmasıdır: Yakın zamanda alevlenen bir tartışma, Antik Yunan düşünürlerini, Sokrates öncesi adı altında toplamayı problemli bulur; çünkü bu “öncesi” tabiri, söz konusu düşünürleri, zemini Sokrates’in gelişine hazırlayan bir grup öndüşünüre indirgemekle sonuçlanır. Bu da onların bireysel zenginliklerini ve felsefi önemini göz ardı edecek türden retrospektif bir okumanın önünü açar. (André Laks, *The Concept of Presocratic Philosophy: Its Origin, Development, and Significance*, çev. Glenn W. Most, Princeton: Princeton University Press, 2018.) Benzer bir tartışma, yeni ontolojiler için de (yeni materyalizm, spekülâtif materyalizm veya post-hümanizm) halihazırda yapılmaktadır. Birbirlerinden oldukça farklı düşünürlerin aynı çatı altında toplanmasından doğacak olası bir indirgemeciliğe karşı sakınlı olmak gerekir. Bu, şüphesiz ki, düşünürleri bir akım altında toplamaya yönelik genel bir kaygı olarak da okunabilir. Fakat bizim durumumuzda, tıpkı Sokrates öncesi örneğinde olduğu gibi, “yeni” sıfatı da referans noktası bakımından tümüyle zamansallaşıp içeriğe yönelik bir göndermeden yoksun olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bir başka örnek, metafizik kelimesinin ortaya çıkışına yönelik tartışmadır. Yunanca *-meta* ön eki her ne kadar “ötesine geçme” ve “sonra gelme” anlamlarını beraberce karşılıyor olsa da meta-fizik kelimesi bağlamında, bu ön ekin aslen Aristoteles’in fizik külliyyatından “sonra gelen” kitapları nitelediğine çokça değinilir. Eğer bu genel kanı doğruysa, *-meta* eki, fiziksel olana yönelik bir aşkınlığa işaret etmekten ziyade Aristoteles kitaplarının sıralanmasına ilişkin bir tasnif meselesidir. Oysa ki metafizik kavramının tarihsel alımlanışında *meta*’nın “öte” anlamının baskın çıkması, zaman içinde metafizik alanına aşkınlık doğrultusunda güçlü bir yön tayin etmiştir. Paralel olarak, yeni ile neyin kast edildiğini tespit etmek de benzer bir öneme sahip olabilir – Söz gelimi, yeniden kasıt basitçe en yeni veya en güncel olan mıdır yoksa burada yeniliğin farklı bir olanağı mı zorlanmaktadır? Şayet öyleyse bu yeni, bir tür beliriş/zuhur (*emergence*) ve hatta daha radikal biçimde *ex nihilo* karakteri üzerinden mi düşünülmelidir? Bu soruya metnin içerisinde bir cevap geliştirmeyi deneyeceğim. Bağlantılı son bir mesele de “modern”, “güncel”, “yeni” gibi tabirlerin zamansal muğlaklığıdır – tıpkı bağlamına göre değişen göstergesi (*indexical*) ifadeler gibi (ben, bu, burada). Özellikle “modern” tabiri bu bakımdan tarihsel bir kafa karışıklığı yaratmıştır. (Modern Çağ [16-20.yy.], modern felsefe [17-19.yy], sanatta modernizm [19-20.yy.], ve daha genel anlamda da sanayileşme, ulus-devlet ve bireysel haklar üzerinden değerlendirilen modernleşme terimi). Şüphesiz ki böylesi kapsayıcı terimlerin zenginleşerek çok anlamlılık kazanması tarihselliğin doğal bir sonucudur. Fakat modern veya güncel gibi sıfatlar, her dönemin “şimdi”sine (*hic et nunc*/şimdi ve burada) isabet etmek bakımından bu belirsizliği farklı bir boyuta taşırlar. Yeni sıfatının da benzer bir



Yeni ontolojiler. Görünen o ki buradaki *yeni* sıfatı, en yeni olana/güncele referans vermenin ya da bir filozofa yeni bir yorum getirme veya onu sistematik bir biçimde geliştirmenin (mesela Yeni Platonculuk, Yeni Kantçılık, Yeni Marksizm) ötesine geçer ve varlığa yönelik bakışımızda kökten bir dönüşüm yaratmayı hedefler. Üstelik bunu yer yer etik bir ödev olarak karşımıza koyar.<sup>2</sup> Yeniye yönelik bu ontolojik-etik talep, eskinin yenisi olmaktan ziyade bir *paradigma değişimini* müjdeler niteliktedir. Kuhn’a atıfla kullandığım bu terimin asli karakteri devrimcidir. Paradigma değişimi, bilimsel gelişmeleri açıklama noktasında, doğrusal gidişatı kesintiye uğratan ve anlamı tümüyle dönüştürmek bakımından eski ölçüt ve tanımları geçersiz kılan devrimci bir harekettir. Kuhn bu bağlamda, bilim tarihine yönelik bir tasvir sunarken aynı zamanda yeninin beklenmedik karakterini de belirgin hale getirir. Onun iddiasıyla, bilimsel ilerleyişin köşe taşları veya dönüm noktaları tarihsel bir birikimin sonucu değildir; bu birikime rağmen gelişir:

**35**

---

muğlaklığa işaret ettiğini görmek zor değildir. Tüm bu örneklerle varmak istediğim sonuç; benzer şekilde, “yeni” tabirinin de çıkarımları bakımından sorgulanması gerektiğidir.

<sup>2</sup> Günümüzde pek çok politik, ekolojik, feminist söylem etik talebin ontolojiden ayrı tutulamayacağını iddia eder. Bundan kastım, ontolojik yapıların etik tavra önsel veya ondan bağımsız olmadığı, ilaveten buradaki ilişkinin de salt tek yönlü (ontolojiden etiğe) olarak ele alınamayacağıdır. Aksine, etik tutum ontoloji için kurucu olup söz konusu olan daha ziyade karşılıklı şekillendirmedir. Örnek olarak tekno-iyimserlik tartışmaları ve onun alt başlığını oluşturan etkili ivmeciliği (*effective accelerationism*) ele alalım. Buradaki ontolojik tavır çok yönlü bir ilerleme savunusudur: Dünyanın girdiği ekolojik ve kapitalist kriz karşısında; daha özelde de iklim değişikliği, gelir eşitsizliği, açlık gibi belli küresel problemler karşısında, geri dönülemez bir eşğin aşılmış olduğu ve teknolojik olarak ileri gitmekten başka çaremiz olmadığı savunulur. Bunun karşısında ise küçülme (*degrowth*) ya da ekofeminizm gibi yavaşlama teorileri durur. Teknolojinin yönü kadar anlamını da şekillendiren bu karşıt iki tavır, ontoloji ve etik tartışmanın ne denli iç içe geçtiğinin iyi bir örneğidir: Dünya tasarımı ahlaki kararlar ışığında ve onlarla beraber şekillenir. Gerçeklik sorusu değer yargılarından ayrı tutulmaz. İkinci tavra bir örnek oluşturması için Haraway’in “sorunla kalma” kavramına bakılabilir. Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham: Duke University Press. 2016, 1-8. Sorunla kalma kavramını mikroyosunların yaşam dünyası üzerinden örnekleyen; bunun estetik bir uygulanaşına odaklanan bir okuma için bkz. Emre Sünter, “Mikroyosunların Yaşam Dünyası: Problemlerin İcadı ve Sanatsal Keşifler,” *Moment Dergi* 11, no. 2 (2024): 241-263. İlaveten Meillassoux’nun, bu çalışmada ele almakta olduğum olumsuzluk argümanını Adalet sorusuna genişleten “Öte Dünyanın İçkinliği” makalesi ve eskatoloji tartışması da ontolojiyi etik bir düzlemde kurmaya yönelik bir denemedir: Olacak olan, olması istenenden hareketle temellendirilir. Detaylar için bkz. Quentin Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm: Varlık, Zaman, Adalet, Din, Bilim*, der. Kağan Kahveci, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022, 59-95.

Birikim yoluyla beklenmedik yenilikler elde edilmesi şeklinde bir süreç, bilimsel gelişmenin kuralı değil, daima istisnası olmuştur.<sup>3</sup>

Kısacası, Kuhncu okumada, bilimin gelişim serüveni, geçmiş paradigmanın ön kabullerinden özgürleşmek ve böylece sarsıcı ve öngörülme-yeni doğurmak bakımından devrimcidir.<sup>4</sup> Paralel olarak şunu iddia edebiliriz ki 21. yüzyıl felsefesi de cevapsız sorular ve artan krizler karşısında, kendini, üzerinden ifade edebileceği yeni bir paradigmaya, yeni bir kavram setine ihtiyaç duymaktadır. Ben de bu çalışmada, böylesi bir devrimci yeninin ontolojik koşullarını, Meillassoux'nun hiçten beliriş anlatısı üzerinden somutlaştırmayı deneyeceğim. Bundan kastım, doğrusal ilerleyişe ait kümülatif veya belirlenimli/determine gelişim aşamalarını kesintiye uğratacak bir yeninin doğuşunun koşullarıdır. Bu, Meillassoux'nun hiçten beliriş (*émergence* – zuhur etme/beliriş; ya da benzer bir anlamda kullandığı *surgir* – ansızın içeriye akın etme) bağlamında tartıştığı yenidir.<sup>5</sup> Buradaki radikalliği, Zizek şöyle ifade eder:

Önceden-var olan bir imkânı fiiliyata çıkarmakla yetinmeyen, *fiiliyata geçmek suretiyle kendi imkânını da yaratan (geridönüşlü olarak açan)* bir X ortaya çıktığında Yeni belirir.<sup>6</sup>

Geridönüşlü olarak kendi imkânını yaratan bir Yeni noktasında Zizek Meillassoux'yu Bergson etkisi altında okuyor görünse de şu vurgu önemlidir: Meillassoux imkândan fiiliyata uzanan doğrusal hattı, özellikle de bunun amaçsallık veya nedensellik çerçevesinde kurulmuş metafizik zorunluluğunu şiddetle eleştirir.

<sup>3</sup> Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2017, 188.

<sup>4</sup> Bu modelin öngördüğü yenilik, yığılmacı değil kesintilidir; onun tabiriyle “birikimci olmayan ama gelişimci bir süreç”. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, 183. Bu süreci başlatan, olağan/normal bilimin yani geçerli paradigmanın artan problemler karşısında çözümsüz kalışdır. Sunulan cevaplar “rastgele, ayaküstü uyarlamalar”a dönüştüğünde ve olağan bilimin temel kurallarını “belirsiz” kıldığında (172), bilim camiasında, reforma kıyasla devrime yönelik bir çağrı doğar. Devrim en basit tanımıyla “eski bir paradigmanın yerini, onunla bağdaşamayan bir yenisinin” almasıdır (183). Bu devrim kimi zaman Kuhn'un olağan-üstü araştırma süreci diye tabir ettiği türden bir hazırlık aşamasını gerektiriyor olsa da bu hazırlık olağan bilimin içinden gelişmez; daha ziyade alternatif teorilerin yapı ve tutarlılıklarını mevcut sorunlar karşısında sınamalarına işaret eder. Çoğu zaman ise dönüşüm anlıktır: “yeni paradigmanın ya da ileride paradigma olabilecek esaslı bir ipucunun, genellikle birdenbire, bunalımın içine iyice dalmış olan bir adamın kafasında bir gece yarısı ansızın şekillenmesi daha olağandır” (180-1).

<sup>5</sup> Bkz. Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 31-4.

<sup>6</sup> Slavoj Zizek, *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesinde*, çev. Erkan Ünal, İstanbul: Encore Yayınları, 2015, 229.

Ben de çalışmam boyunca Kuhn’dan ilhamla devrimci diye nitelendireceğim bu Yeniye Meillassoux’nun hiçten beliriş anlatısı üzerinden ve onun teolojik karşıtı olan *creatio ex nihilo* öğretisiyle karşılaştırmalı olarak ortaya koyacağım.

### Yeni düşüncenin önündeki zorluklar

Çağımızın taleplerini karşılayacak türden bir paradigmanın şekillenmesindeki ilk zorluk, bu yeni kavram setinin insandan bağımsız olana yer açması yönündeki paradoksal beklentidir. Burada Kant’ın kendinde-şey tartışmasının aşılabilir bir problem olarak ortaya attığı ve onu takiben Alman idealizmi ve sonrasında da fenomenoloji geleneği ile farklı dönemeçler alan şu soruyla karşılaşırız: Varolanlara ilişkin, onları her daim insan anlayışına bağlişik olarak ele almanın dışında bir söylem geliştirilebilir mi?

Felsefe tarihinde Kant’ın bizi karşı karşıya bıraktığı temel sorun, erişimi bakımından kısıtlı bir varlık anlayışında temellenir: Bir yanıyla öznenin bilme kapasitesi veya deneyimi çerperinde anlaşılan (hatta bir raddeye dek de inşa edilen) *görünüş*, diğer yanıyla da bu deneyimin erişimi dışında kalarak bilinmezliğe mahkûm edilen *kendinde-şey*. Quentin Meillassoux, insanın kendi deneyiminin sınırları ile sınırlanmasının yarattığı bu Kantçı problemi ciddiye alır ve onu korelasyonculuk adını verdiği daha geniş bir çerçeveye yerleştirir. Aşağıda Meillassoux’nun korelasyonculuk kavramına ilişkin iki tanımına yer verelim:

Sadece düşünce ve varlık arasındaki korelasyona erişimimiz vardır; bu terimlerden birine diğerinden yalıtık bir erişimimiz asla yoktur. Bu şekilde tanımladığımız korelasyonun aşılmaz karakterini savunan her türlü düşünce akımına bundan böyle korelasyonculuk diyeceğiz.<sup>7</sup>

[H]ep-zaten içinde bulunduğumuz düşünce ve varlık arasındaki özsel korelasyondan kendimizi çıkaramayacağımız için, düşünceden bağımsız bir şeye erişmenin bir anlamı olmadığını savunan bütün konumlar.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Quentin Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası: Olumsuzluğun Zorunluluğu Üzerine Deneme*, çev. Kağan Kahveci, İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2020, 7.

<sup>8</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 109-110.

Korelasonculuğun temel yapısı fasit bir döngüdür: Düşünce ve varlık arasında göz ardı edilemez bir korelasyon, bir bağılışıklık vardır ve bu bir-aradalık bakımından düşüncenin dışında<sup>9</sup> kalanı *düşünmenin* kendisi bir açmazdır. Şöyle yazar Meillassoux: “kimse onları kavramazken şeylerin ne olduklarını kendine sormak beyhude görünür.”<sup>10</sup> Buradaki sorun, varlığı, bilgisinden ve dolayısıyla da insan bilişinden (düşünce/bilinç/kavrayış) ayırmanın zorluğudur. Öyle ki Alman idealizmi, bu zorluğun karşısında, söz konusu ayrımı iptal etme yoluna gitmiş ve varlık ve düşünceyi birbirine özdeş kılmayı denemiştir. Meillassoux'nun iddiasıyla devamında gelişecek olan fenomenolojik tartışmalar da korelasyoncu çizgiden kopamamışlardır. Bundan kasıt, fenomenoloji geleneğinin halihazırda (hep-çoktan) bilinç içeriğine indirgenmiş objesinin de aslen bir korelasyon savunusu olduğudur. Tıpkı kendinde-şey gibi, yönelimselliğin objesi de bilinç ile ilişkisi dışında bağımsız bir içerikten yoksundur – hatta korelasyonculuk adına daha radikal bir adımdır çünkü burada gerçeklik bizatihi ilişkisellik formunu alır. Yani Husserl sonrasında sorun salt bir öznenin nesneye yönelik bilgisi değil, yaşam dünyasının yönelimsel yapısıdır; çünkü insan deneyiminin kendisi tümüyle ilişkiyel bir hal almıştır. Devamında Heidegger ve Wittgenstein da bu hattı besleyecektir. Harman'ın ifadesiyle, bu haliyle korelasyoncu düşünce: “Ne insansız dünya ne de dünyasız insan vardır; yalnızca ikisi arasındaki ilksel ilişki ya da bağıntı vardır.”<sup>11</sup>

Yeni düşüncenin önündeki bir diğer zorluk da yukarıda ifade ettiğim şekliyle günümüz dünyasının yeni bir paradigmaya ihtiyaç duyması savının, faili (*agent*) bakımından belirsiz kalışıdır. Tam olarak kimdir bu ihtiyacı duyan? Bir grup reformist düşünür mü? Tüm insanlık mı? Ya da kapsamlı bir ekosistem olarak dünyanın kendisi mi? Üstelik bu belirsizlik tesadüfi olmaktan uzaktır. Aksine, insan merkezli özne anlayışının; yani tüm nesne ve eylemleri üzerine yüklenen etken bir insan öznesinin geride bırakılması durumunda doğacak faillik sorununa işaret eder. Öznenin yerini post-hümanist bir polifoniye: dünyanın, doğanın, olayın, nesnenin, mekânın söylemine bırakması durumunda

<sup>9</sup> Düşüncenin dışı derken, bu dış, olası bir öte fenomenin nelik sorusuna dahi erişmeden, onu önceleyen transendental sınırdan düğümlenir – yani deneyimin dayandığı kurucu sınırdan ileri gidemez. Bu saptama, elbette ki doğrudan kendinde-şeyin erişilemezliği probleminde gönderme yapar.

<sup>10</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 109.

<sup>11</sup> Graham Harman, “Meillassoux's Virtual Future,” *Continent* 1, no. 2 (2011): 14. Çeviri bana ait.

bu söylemi kimin ne şekilde ve ne saiklerle yürüteceği açık bir sorudur. Felsefe tarihinde, dar anlamıyla eyleme ve etki etme gücüne karşılık gelen faillik olgusu, daha geniş anlamda niyetlilik, özgür irade ve sorumluluk ile ilişkilendirilmektedir. Fakat bu dar ve geniş anlamların sınırı, çağdaş tartışmalar bakımından durmaksızın silikleşmektedir.<sup>12</sup> Üstelik fail konumunu üstlenecek bir doğanın/eşyanın eyleyciliğinin veya saf varoluşunun ardındaki gereklilik ve ölçütlerin (bunlara hala hak, istek, talep demek meşruysa şayet) nasıl belirleneceği de ayrı bir zorluktur. İlaveten, Kant’tan beri gücünü sürdüren korelasyoncu model, var olmayı düşünceyle (hem düşünme hem düşüncenin konusu olma anlamıyla) ilişkilendirdiği ölçüde, düşüncenin taşıyıcısı olan insanı da ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmiştir. Dolayısıyla, mevcut paradigma faillik ve sorumluluğu tümüyle bu insan-merkezli çerçevede düşünmeye alışkindır — antroposen yaklaşımlar dahi temelde bu düstura uygun ilerler ve insanın gezegen üzerindeki geri dönüşümsüz tahribatını konu ederler.

İnsana biçilen bu ayrıcalıklı konumu, Meillassoux’nun korelasyonculuk eleştirisi üzerinden daha net ortaya koymak faydalı olabilir: Buradaki insan-merkezcilik, insanın (skolastik geleneği hatırlatırcasına) dünyanın merkezinde, seçilmiş/özel bir varlık mertebesinde olup her şeye tümüyle hâkim olduğu yönünde bir okumaya indirgenemez. Aksine, Kant’ın açtığı yolda, insanın tek referans noktası haline gelişi aslında bir sınırlılık fikriyle iç içedir: İnsanı, düşüncenin taşıyıcısı yapan bu ayrıcalık, aynı zamanda onun kendi düşünsel sınırına hapsediğinin de bir göstergesidir. Meillassoux’nun iddiasıyla, insan-merkezçiliği aşma niyetiyle yola çıkan eleştiri-sonrası düşünürler; özellikle de Meillassoux’nun dirimselcilik olarak andığı Nietzsche-Deleuze hattı, çözümü

<sup>12</sup> Faillik özelinde şu tartışmalara bakılabilir: İklim krizi bağlamında ekolojik faillik; Latour’un, faillik mefhumunu ilişkiler ağı ve çoklu pozisyonlardan oluşan etkiel bir süreç olarak tanımlayan Aktör-ağ-teorisi ve örgütlenme (*organization*) okuması; Barad’ın faillığe ilişkin “sahneleme” tanımı. Daha genel olarak da nesne/özne, canlı/cansız, organik/inorganik arasındaki hiyerarşik konumu düzleyen yaklaşımların (düz ontolojiler) önerdiği yeni eyleycilik biçimleri; ve daha radikal olarak da faillliği etki etme gücü ile sınırlandırmayıp onu kendi-olma katmanlarıyla bir tutan Nesne Yönelimli Ontoloji. Bkz. Bruno Latour, “‘What’s the Story?’ Organizing as a Mode of Existence” içinde *Organization and Organizing: Materiality, Agency and Discourse*, ed. Robichaud D. & Cooren F., New York: Routledge, 2013, 37–51; Manuel DeLanda, “Assemblages and Human History” içinde *Assemblage Theory*, Edinburgh University Press, 2016, 9–50; Karen Barad, “Madde Hisseder, Konuşur, Acı Çeker, Arzular, Özler ve Anımsar: Karen Barad ile Röportaj,” *Terrabayt*, 28 Temmuz 2020. <https://terrabayt.com/dusunce/madde-hisseder-konusur-aci-ceker-arzular-ozler-ve-animsar-karen-barad-ile-roportaj-1/>; Graham Harman, “Autonomous Objects,” *New Formations* 71 (2011): 125–30.

aslen devrıldıkları bu örtük mirası tersine çalıştırmakta bulmuş ve bu sefer de insan öznelliğini varoluşun tüm kiplerine yaymayı denemişlerdir.

İnsanmerkezciliği bu şekilde reddetmek, çok çarpıcı bir *insanbiçimciliğe* götürüyordu; inorganik dahil bütün gerçeklikte, kökeni aslında tamamen insani olan öznel çizgiler gören (...) bir yanılısama...<sup>13</sup>

Bu inkâr edilmiş tuhaf hümanizm içinde, insandan özgürleşmek, insanı her yere saçmak anlamına geliyor açıkça; tüm yeğlilik basamaklarına göre, taşlara ve parçacıklara kadar.<sup>14</sup>

Meillassoux'nun dirimselci hat olarak tarif ettiği ve korelasyonculuğun örtük bir devamı addettiği bu tavır bakımından insan, şeyleri kendinde toplamak yerine kendini şeylere saçmaktadır. Özniteliklerini (duyum, istenç, alışkanlık, yaratım...) tüm varoluşa yansıtmak suretiyle kendini doğanın içinde aleladeleştirmekte ve böylece doğayla ve hatta *inorganik yaşamla* (madde, ses dalgası, veri...) arasında salt bir yeğlilik farkı bırakmaktadır.

## 40

O halde bir yanda dirimselci çerçevede genişletilmiş bu öznellik biçimleri, diğer yanda asırlardır sürmekte olan sömürü düzenine bağlı klasik insan-merkezcilik; işte bu tablo, günümüz ekolojik, feminist ve teknolojik yaklaşımların karşısındaki temel zorluktur. Dolayısıyla, son derece geniş bir nitelendirmeye *yeni* şemsiyesi altında birleştirilebilecek türden ontolojilerin (spekülatif realizm, yeni materyalizm, nesne yönelimli ontoloji ve bunlara ek olarak Bostrom, Harraway, Braidotti gibi post-hümanist düşünürler) ortaklaştığı asgari bir iddia varsa o da Batı felsefe tarihinin temellerine işlemiş; insanın, adeta epistemolojik bir zorunluluk gereği kendi üstüne kapanan bu düşünce sistemiyle acilen hesaplaşılması gerektiğidir. Ancak bu sayede insandan bağımsız olanı ifade etmenin ve belki de daha kapsayıcı bir faillik anlayışı geliştirmenin yeni yolları aranabilir.

### Yeni nasıl ortaya çıkar?

Çalışmamın bu kısmında yeninin ortaya çıkmasına ilişkin kısa bir incelemeye yer vereceğim. Çağdaş tartışmalardan uzaklaşmak pahasına buna girişmekteki amacım, söz konusu yenilik iddiasının sınırlarına ve gücüne yönelik

<sup>13</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 146.

<sup>14</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 152.

bir soruşturmadır. Yukarıda da değinmiş olduğum üzere, yeni bir ontolojiden kasıt süregiden veya zamansal olarak son çıkana işaret etmek değildir. Peki ya bu yeni, radikal ya da devrimci anlamda hiçlikten çıkıp gelen bir yeni midir? Bu soruya istinaden incelememe son derece eski bir öğreti ile başlamak istiyorum. *Creatio ex nihilo*: yoktan/hiçten<sup>15</sup> yaratım. Bu öğretinin ana sorunsalı olarak yaratımın mutlak gücü ve iradi yapısının tartışılması, ileride Meillassoux’nun *ex nihilo* zuhur yaklaşımını anlamlandırmak ve buna referansla kurmak istediği karşıtlığı görmek adına önemlidir.

### ***Creatio ex nihilo* öğretisi**

Bu deyiş, aslen semavi dinler üzerinden, Tanrı’nın evreni nasıl yarattığı sorusu ile ortaya çıkmış ve temelde de Yunan felsefesinin ezeli ebedi evren anlayışı ile bir gerilim içinde şekillenmiştir. Buna rağmen Oluş problemi çerçevesinde değerlendirilen “hiçlikten varlık çıkar mı?” sorusu, Batı felsefe tarihinin ilk meraklarından biridir. Bu soru, radikal anlamıyla yeninin doğuşuna yönelik metafizik bir tartışmanın zeminini kurmakta bize yardımcı olabilir. Amacımız yeniyi devamlılık ve öylece beliriverme –zuhur (*emergence*)– karşıtlığı üzerinden okumak ve bu yolla, yeninin ortaya çıkışına yönelik belli çıkarımlara varmaktır. İncelememize başlamadan önce, *creatio ex nihilo* doktrinine giden yolda, yokluktan varlığa geçiş problemini ana hatlarıyla özetleyelim.

Metafizik çerçeveyi genelden özele şu dört başlıkta sıralayabiliriz: (1) Varlık hiçlik problemi – Bu polarize kavramlar arasında bir geçişlilikten söz edilebilir mi? 2) Yoktan varlığın çıkması – Ezeli olmayan evren anlayışının temel zorluğu hiç’ten var’a geçişi açıklamaktır. (3) Yaratımın faili, malzemesi ve yapısının (öykünme, şekil verme, iradi, zorunlu) belirlenmesi – Bu tartışmalar Platoncu *demiurgostan* Orta Çağ’ın ilahi yaratımına doğru taşınır. (4) Son olarak da insani yaratım/üretim<sup>16</sup> bağlamında hiçten yaratımdan söz edilebilir mi yoksa bu edim yalnızca ilahi bir güce mi atfolunur?

<sup>15</sup> Hiçlik ve yokluk arasında, belli tartışmalar bakımından önem arz edecek farklılıklar olsa da ben burada onları bir arada kullanacağım. Burada görmezden geleceğim fark, özetle, mutlak hiçlik ve yok olma (değilleme/negasyon) arasındaki spekülasyon ayrımıdır.

<sup>16</sup> İnsani üretimden kasıt: zanaat, sanat veya felsefe gibi beşerî edimler olduğu kadar daha temel olarak dünya deneyimimizin kurulumundaki bilişsel (alımlama, sentez) veya fenomenolojik (yönelimsel, yorumlayıcı) katkımıza dek genişletilebilir – söz gelimi deneyimi üretmedeki payımız ve bunun hiçlikten yaratım olup olmadığı Aydınlanmanın önemli bir sorusudur. [Kant’tan bir alıntıyla: “eğer yeni şeylerin (tözleri açısından) ortaya çıkmalarına izin verecek olsaydık [deneyim] birliği hiçbir zaman olanaklı olmazdı.”

Yukarıda kabaca listelenen bu başlıklar, ilk bakışta; kozmik ölçekte fazlaca soyut ve üstelik birbirinden özce ayrı görünse de yaratımın dinamikleri bakımından bağlantılı bir yapı sergilerler. Yeninin ortaya çıkışı; doğal oluşum ile ilahi ve beşerî yaratımın karşılaştırmalı çözümlemeleriyle yakından ilintilidir.<sup>17</sup> Ben de araştırmamın ilk kısmında ele alacağım, yeni ontolojilerin *yeniliğine* ilişkin soruşturmamı *creatio ex nihilo* fikriyle başlatmak istiyorum. Amacım elbette ki buradaki köklü teolojik tartışmalara yönelik bir okuma yapmak değil. Aksine, bu literatüre son derece kısıtlı bir biçimde; yalnızca yeniyi düşünme yollarına dair felsefi bir öngörü sağlaması adına başvuracağım.

*Creatio ex nihilo* tartışması, en temelde, varlığın hiçlikten, Tanrı'nın iradi edimi sonucunda yaratılmış olduğunu savunur. Bu düşünsel çizgide, Tanrısal yaratım, spontane olarak da nitelendireceğimiz türden aktif ve kendinden temelli (ki *causa sui* olmak bakımından Tanrı her şeyin olduğu gibi kendinin de nedenidir) bir faaliyeti varsayar. Vurgulanması gereken ilk nokta, *creatio ex nihilo* savunusu bakımından bu yaratımın, içkin zorunlu bir yasanın sonucu olmaktan ziyade saf bir biçimde iradi oluşudur. Yani Tanrı'nın kendiliğinden yaratımı mecburi değil, istek dahilindedir. İradeye yapılan bu vurgunun önemini aşağıda detaylandıracağız.

İkinci nokta ise bu yaratımın, hiçlikten gelmek bakımından bir tür ilk madde fikrini reddetmesidir. Bunun alternatifi, Tanrı'nın hiçten yaratmak yerine belirsiz/şekilsiz bir ilk maddeyi dönüştürdüğü savıdır. Yunan felsefesinin belirgin etkisiyle, Tanrı'nın maddeye form veren bir zanaatkâr gibi ele alınması

---

[Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1993, A186/B229.]

<sup>17</sup> Buradaki bağlantının temel sebebi evrenin oluşumu ve Tanrısal yaratım tartışmasının aynı zamanda insani yaratıma model oluşturmasıdır. Alternatif olarak bu denklemi tersten de çalıştırabiliriz: Düşünsel tarihimizde, yaratımı açıklama noktasında insani üretimi, evrenin oluşumunu anlamak adına alegorik bir model olarak kullandığımız da iddia edilebilir. Başka bir deyişle ya doğayı insana model olarak alırsız ya da insandan hareketle doğayı anlamayı deneriz. Her halükârda bu alegorik yapının karşılıklı besleyici tavrı, Aristoteles'in doğadaki ilişkileri açıklarken sıkça başvurduğu doktor, mimar ya da marangoz örneklerinde görülebileceği gibi, sanatsal yaratımın kaynağını Tanrısal *esinde* bulan Homerosçu düşüncede de görülür – burada sanatsal yaratım Tanrısal olanı modellemekle yetinmez, bizzat ona aracılık eder ve onun yeryüzündeki temsilcisi olur. Çağdaş bir örnek ise Simondon'un bireyleşmeyi anlamak adına inorganik doğaya dönmesi ve onu kristalleşme gibi fiziksel süreçler üzerinden anlamlandırmasıdır. Buradaki fark Simondon'un, eskinin betimleyici ve temsili alegorileri yerine işleyiş ve operasyonlar üzerinden kurulabilecek "gerçek" yakınlıklara odaklanmasıdır. Daha kapsamlı bir anlatım için bkz. Muriel Combes, *Simondon ve Bireyötesi Felsefesi*, çev. Nehir Evin, İzmir: Livera, 2024.



(Platoncu demiurgos anlayışı) gerek İslam geleneği gerekse Batı teolojisinde bir karşılık bulmuştur.<sup>18</sup> Akabinde bu zanaatkâr imgesi, salt şekillendirici bir güç olmanın ötesine geçerek yaratımın asli kaynağı olmakla bağdaştırılır. Burada, Orta Çağ felsefesinin baskın tavrı olan sentezciliğin güzel bir örneğiyle karşılaşırız: Platoncu zanaatkâr/sanatçı metaforu Aristotelesçi ilk sebep fikrine eklenir. Bu bağlamda, Yeni-Platoncu Eriugena şöyle yazar:

Nasıl ki sâni'in/sanatçının akletmesi (*intellectus*) sanatın akletmesinden önce ise ve sanatın akletmesi sanatta bulunan ve sanat tarafından var kılınandan önce ise, aynı şekilde Baba'nın, Sâni'in/Sanatçı'nın, akletmesi de O'nun Sanat'ının, yani O'nun kendisinde her şeyi yarattığı Hikmet'inin akletmesinden öncedir (...) O halde Baba Tanrı, her şeyin Sâni'i/Yapıcısı, illiyet/illet olmak bakımından Sanat'ından önce olmalıdır. (*Periphyseon* 3:3)<sup>19</sup>

Eriugena'nın bu anlatımında sanatçı imgesinin ilk sebep ilkesiyle buluşmasının iyi bir örneğine ve ilaveten iradi yaratım ve taşma arasındaki bir arabuluculuk denemesine şahit oluruz. Öncelikle Yeni-Platonculuğun merkezinde yer alan sudûr/taşma düşüncesinin hiçten yaratım fikri ile kökensel bir gerilim içerisinde olduğunu belirtmekle işe başlayalım.<sup>20</sup> Eriugena'nın tüm sentezleyici yaklaşımına rağmen, Yeni-Platonculuğun anladığı haliyle Tanrı, zorunluluk eseri kendinden taşarak yaratmaktadır. Yaratımda kontrol sahibi olmak bakımından özerk ve özgür değildir. Gene de taşmanın anlamı bakımından tümüyle kendinden kaynaklı fikirleri işletmekte olduğu ve her şey bizzat onun hikmetinden çıktığı içindir ki burada uzlaştırmacı yorumlara gidilebilir — Eriugena'nın sözünü ettiğimiz sentezi de böyle bir uzlaşımdan beslenir. Yukarıdaki pasajda gördüğümüz üzere, Tanrı'nın evreni Hikmet/akıl/söz yoluyla yaratma edimi, Tanrı'nın varlığından ve onun kendi akletmesinden doğar; öyle ki burada Tanrı'nın akletmesi ve ondan doğan ilke olarak Hikmet arasında da kademeli bir fark, ontolojik bir öncelik-sonralık, yani sebep-sonuç

<sup>18</sup> Platoncu demiurgos anlatısı için bkz. Platon, *Timaios*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Fol, 2022, 107-110 (28b-29d) & 122-124 (37c-38c). Zanaatkar/sanatçı Tanrı imgesinin Orta Çağ'daki etkileri için bkz. Seyyed Hossei Nasr, "Traditional Art as Fountain of Knowledge and Grace" içinde *Knowledge and the Sacred*, NY: State University of New York Press, 1989, 224 & 229-32.

<sup>19</sup> Aktaran Brian Keeble, *Her İnsan bir Sanatçıdır: Geleneksel Sanat Felsefesi Okumaları*, çev. Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016, 46-7.

<sup>20</sup> Yeni-Platoncu sudûr öğretilerinde (Plotinus, Eriugena, İbn-Sina...) Tanrı/Bir, evreni zorunluluk ile kendinden taşarak yaratır. Evrenin yaratılışı, Tanrısal aklın ezeli düşüncelerinin kademeli olarak kendinden çıkışı veya dışsallaşması/dışavurumudur.

ilişkisi gözetilir. Sanatçı imgesi, Tanrısal aklın kendi faaliyetinin gene kendi içinden açılması (doğuş) anlamına gelir ve temelde de hiçlikten meydana getirme olarak değil “sebepe olma” ilişkisi üzerinden anlamlandırılır. *Creatio ex nihilo* anlatısı, tam da bu nüans bakımından, kendi içinden doğurmaya kıyasla hiçten yaratıma ve bu edimin iradi karakterine ısrarla vurgu yapmaktadır. Hiçten var etmeyi ve iradeyi içermeyen bir yaratım, Tanrı’yı asli cevher olarak tanımakla birlikte onun karar alma yönündeki özgürlüğünü ve özerkliğini teslim etmez. Dolayısıyla, *ex nihilo* anlatısı gerek bir tür ilk madde fikrini gerekse yaratımdaki zorunluluğu<sup>21</sup> dışarıda bırakmayı hedefler.<sup>22</sup>

Peki, bir şeyin yoktan var edilip edilmemesi ilahi yaratım adına neden bu denli önemlidir? Öncelikle, kutsal metne yapılan referanslar doğrultusunda Tanrı’nın yaratım esnasında bir tür ilk madde kullanıp kullanmadığı yoruma açıktır.<sup>23</sup> İlk madde fikrini dışarıda bırakmaya yönelik asıl istek, Tanrı’nın herhangi bir ilk madde ile kısıtlanmadığını göstermektir; çünkü madde potansiyeli ölçüsünde kabul edici olmakla beraber aynı zamanda bu potansiyelin aşıldığı noktada dönüşüme direnç gösterendir — yani kendi doğasına dair bir kısıtlılıkla gelir: kırılır, işlemez, yok olur.<sup>24</sup> Bu Tanrı’nın mutlak kudretine yönelik

<sup>21</sup> Bu zorunluluk fikrine sudûr görüşünün yanı sıra zıtlar arasında diyalektik ve zorunlu dönüşüm açıklamasını da ekleyebiliriz. Mesela, Maniheizm anlayışında evrenin oluşumu, zıt güçlerin arasındaki özsel ve dinamik karşıtlığın (yazgısal anlamda) kaçınılmaz sonucudur.

<sup>22</sup> Bu çerçevede Antik Yunan ve Doğu mitlerinde evrenin kaostan düzene, karanlıktan ışığa geçmesi de düzensiz bir ilk madde fikrinden arındırılarak yeniden yorumlanmıştır: *Ex nihilo* bağlamında kaos varolan bir karmaşadan ziyade yaratılacak olan maddedeki potansiyel düzensizlik olarak yorumlanabilir. İlâveten, kaosu/karanlığı düzensiz bir ilk maddeden ziyade basitçe *yokluk* (düzen/ışık yoksunluğu) olarak yorumlamak da bir seçenektir. Bkz. Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalıcı, 2010, 196-8; 205-8; 210-11.

<sup>23</sup> Yahudiliğin kutsal metinleri arasında yer alan *İkinci Makabiler Kitabı*’ndaki şu ibare yoktan yaratımın güçlü bir kanıtı olarak sunulur: “Tanrı’nın bunları [yeri ve göğü] var olan şeylerden yaratmadığını anlayacaksın” (7:28). Fakat “var olan şeylerden” ve benzeri ibareler bile bir tür formsuz ilk madde düşüncesini dışlamaya yetmez. Bu tartışmanın detayları için bkz. Gary A. Anderson, “*Creatio ex nihilo* and the Bible,” içinde *Creation ex nihilo: Origins, Development, Contemporary Challenges*, ed. Gary A. Anderson and Markus Bockmuehl. et al., Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2018, 16-22.

<sup>24</sup> Maddenin form veya bilinç karşısındaki direnci birçok düşünür tarafından farklı yönleriyle ele alınır: Aristoteles’te maddi neden aynı zamanda sınırlandırıcı bir neden olarak iş görür; Kant’ta duyumsamaya dayalı alıcılık (öznel idealizme karşı bir sav olarak) bilinci nesnesine bağlı kılar; Hegel’de madde ya da doğa, özbilincin birçok farklı düzeyde aşması gereken dışsallık alanıdır; Heidegger’de yeryüzü varlığa gelmeye direnir; Barad veya Bennett gibi düşünürlerin yeni materyalizm tartışmalarında ise madde direnç göstermenin ötesine geçerek başlı başına yaratıcı bir kuvvet halini alır. Bkz. Barad, “Madde Hisseder”; Karen Barad, “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter,” *Signs* 28, no. 3, Gender and Science: New

bir tehdit arz eder. Aynı şekilde, iradeye yapılan vurgu da benzer bir tehdidin karşısında konumlanır: Tanrısal yaratımı iradi olmaktan ziyade, tıpkı sudûr öğretisindeki gibi zorunlu görmek, buradaki yaratıcı, bahşedici ve sınırsız gücü baskılamak anlamına gelir. Aşağıda Gazali'den alıntılatacağımız pasaj, problematiği hızlıca özetleyecektir. Bu pasajda, Gazali, Tanrısal yaratımı zorunluluk üzerinden anlama çabasında felsefi bir tutarsızlık olduğunu iddia eder, çünkü iradeden yoksun bir “yapma” fiili baştan anlamlı değildir. Aksi her tür kullanım (söz gelimi duvarın gölge *yapması*) olsa olsa mecazendir.

Gazali filozoflara seslenerek şöyle der:

Sizin: “*Bizim, 'kendi kendine yaptı' [zorunluluk sonucu yaptı] sözümüzde bir çelişki yoktur*” iddianıza gelince, bu öyle değildir (...) Gerçek fiil, ancak irâde ile olandır (...) Zira bir insanı ateşe atıp da ateşte ölen bu insan için “*Katili, ateşe atandır*” denilir, yoksa “*Ateştir*” denilmez (...) Bu, delâlet eder ki, fail, iradesi ile fiil kendisinden çıkan kişidir. Şu halde filozoflara göre Allah, âlem'i yapmakta irade ve ihtiyara sahip olmayınca, ancak mecazen âlemin Sâni'i [yaratıcı] ve Faili olur.<sup>25</sup>

İradenin yokluğunda failden ve failin yokluğunda da “yapma” fiilinden ve sorumluluktan söz edilemiyor oluşu teolojik tartışmalar için merkezi bir sorundur. Bu sebeple *creatio ex nihilo* doktrini yalnızca hiçlikten yaratımı savunmakla kalmaz, bunun iradi oluşunu da şart koşar. Öyleyse, Tanrısal edim, yalnızca hiçten yaratmak bakımından mutlak bir güç sergilemekle kalmaz, gücü eksiksiz bir faillik/sorumluluk<sup>26</sup> ile de tasdikler.

Issues (Spring 2003): 801-831; Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham: Duke University Press, 2010.

<sup>25</sup> İmam el-Gazzâli, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Sadak, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002, 68.

<sup>26</sup> Tanrı'nın tüm yaratımdan (ve hatta Vesilecilik düşüncesinde olduğu üzere her etkiden, her andan) sorumlu olmasının *hesap sorulabilirlik* bakımından ne anlama geldiği – yani Tanrı'nın *hesap sorulabilirlik* bakımından yarattıklarından sorumlu olup olmadığı da ilginç bir tartışmadır. Burada genel olarak kötülük problemi literatürüne bakılabilir: Eşari ve Mutezile geleneklerinin Tanrı'nın gücü ve adaleti üzerine olan farklı yaklaşımları; Augustinus ve Aquinas'ın teodiseleri ve Tanrı'nın (iyilikle özdeş olmak bakımından) ahlaki bir fail olamayacağı iddiası... Bu bağlamda Kierkegaard'ın *Ya/ Ya da*'nın sonunda yer alan, Tanrı'nın karşısında hep kabahatli oluşumuza yönelik tartışması son derece ilginçtir: Søren Kierkegaard, “Tanrı'ya Karşı Daima Kabahatli Olduğumuz Düşüncesinde Yatan Ahlaken Yükseltici Unsur,” içinde *Ya/Ya da*, çev. Nur Beier, 957-973, İstanbul: Alfa, 2020.

Burada irade-zorunluluk karşıtlığından açılan ve bizim tartışmamız bakımından da önem arz edecek olan son bir probleme daha değinelim: Yaratımın zorunluluk sonucu olması durumunda kendimizi bir önceki aşamanın bir sonrakini koşullandığı türden bir belirlenimciliğin içinde buluruz. Bu durumda Tanrı da zorunlu bir akışın doğal bir parçası olur — her şey bizzat onun kendiliğinden fışkırmış/taşmış dahi olsa (*causa sui*) bunun içkin ve zorunlu bir mekanizmaya dayanması bir tür güç ve kontrol kaybına işaret eder. Dahası, genel anlamda tüm belirlenimci mekanizmaların, meydana çıkan şeyin yeniliğini sarstığını, onu bir önceki aşamanın doğal bir sonucu olarak koyutlamak bakımından yeniliği geçersiz kıldığını söyleyebiliriz. Halbuki, zorunluluğun karşısında *creatio ex nihilo*, yeniye dair önemli bir önsezi içerir: Yeniye belirlenimci süreçteki bir halka veya devamlılık olarak koyutlamaktan ziyade onu iradi/keyfi bir eylemle ilişkilendirir. Bu, birikimci ve zorunlu bir devamlılık fikrinden kopuştur. Böylesi bir kopuşa, yukarıda Kuhncu paradigma dönüşümünün devrimsel niteliği üzerinden de değinmiştik. Bu okumaların birleştiği noktada yeninin yaratımı, kesintililikten; yani devamlılık ve devralış ile olan karşıtlığı üzerinden anlaşılır. Elbette ki *ex nihilo* yaratım söz konusu olduğunda yoktan varlığa geçiş böylesi bir kopuş veya kesintiyi bile konu almayacaktır, çünkü kesintiye uğratılan bir *öncesi* dahi yoktur. Tam da bu yüzden *creatio ex nihilo* doktrininin asıl hedefinin, Tanrı'nın mutlak gücü ve failliğini sergilemek olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, hiçlikten yaratım aynı zamanda kadiri mutlaklığın ifadesine dönüşür. Bu bize yeniye düşünmek adına bir tür kazanım sağlar. Teolojik tartışmalar bağlamında önemli görülen bu ilişki, devrimci bir yeniye ortaya çıkartmanın *güçlüğü* ve dolayısıyla gerektirdiği *güce* dair önemli bir önsezi içerir. Peki, bizim tartışmamız bağlamında bu güçten kasıt nedir? İşte bu soruyla beraber Meillassoux'nun spekülative materyalizmi üzerinden ortaya koyduğu mutlaklık iddiasına bir adım yaklaşmış oluruz. Şimdi bunu detaylandırmak adına *creatio ex nihilo* fikrinden *ex nihilo* zuhur'a doğru ilerleyelim.

### ***Ex Nihilo Zuhur***

Meillassoux'nun düşüncesinde kilit bir rol oynayan zuhur/beliriş (*émergence*) çözümlemesi *creatio ex nihilo* fikrine olan karşıtlığı üzerinden gelişir. Benim bu tartışma bakımından özellikle odaklanacağım eser, Meillassoux'nun bağlantılı 6 ayrı makalesinden oluşan ve temelde de *Sonluluğun Sonrası* kitabındaki ana tartışmalarının devamı niteliğindeki *Spekülative*

*Materyalizm* derlemesi olacaktır. Bu bir dizi makalede, başta “Potansiyellik ve Virtüellik” ile “Materyalizm ve *Ex Nihilo* Zuhur” olmak üzere Meillassoux, *ex nihilo*’yu iradi bir yaratım meselesi olmaktan çıkararak oluşun ve zamanın serbest bıraktığı olanaklar bakımından ele alır. Hiçten beliriş, önceki hiçbir yapının öngörmediği bir olanaklın; “öncüllerine indirgenemeyen bir ekin/ilavenin” belirmesidir.<sup>27</sup> Meillassoux bunun, tüm teolojik çağrışımlarına rağmen, tam anlamıyla bir hiçten meydana gelme olarak anlaşılmasında ısrarcıdır.

Böylesi bir beliriş, geçmişte hiç olmamış ve gelecekte de doğa yasalarının düzenliliği gereğince olması beklenmeyen, bu düzeni olumsuzluk yönünde delip geçerek ortaya çıkışıdır. Bunun paradigmatik örneği gezegende yaşamın ortaya çıkışı, yani “duyumsamadan yoksun bir maddede, duyumsamayla dolu bir yaşamın tezahür edebilmiş olmasıdır.”<sup>28</sup> Oysaki, *creatio ex nihilo* öğretisinde, gerçek anlamıyla böylesi bir hiçliğe yer olmadığını söyleyebiliriz; çünkü meydana gelen ne varsa (beklenmedik bir mucize eseri de olsa) hiçikten değil kendisiyle dolu mutlak Tanrısal iradede çıkmıştır. Bu, Meillassoux’nun vurguladığı basit ama dahiyane bir tespittir: “*ex nihilo* yaratılış aslında *ex voluntate dei* bir yaratılıştır: ilahi bir iradede kaynaklanan saf bir yaratılış, ama hiçten değil.”<sup>29</sup> *Creatio ex nihilo* bağlamında, ilahi irade üzerinden savunulan keyfilik (saf istençle meydana getirme, zorunsuzluk) Meillassoux nezdinde hala son derece düzenli bir kökten beslenir çünkü Tanrı bizzat düzen verendir. Ona mahsus yaratım amaçsal/teleolojik bir birliğe işaret eder. Tanrı’nın, varlığı saf iradesi ile yaratması, radikal anlamıyla anladığımız şekliyle hiçlikten gelmeye uygun düşmez, çünkü hala akılcı ve nedensel bir düzenin içinden yükselir:

[E]*x nihilo* zuhur, bu kavramın alışılmış dinsel anlayışına karşı, oluşun kaosunun saf gücünden üstün (ilahi veya başka) hiçbir ilkenin varolmamasını gerektirir aslında.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 32.

<sup>28</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 31.

<sup>29</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 41. Benzer bir nokta Gazali tarafından, Varlık ile dolu olan Tanrı’dan *hiç* çıkamayacağı hususunda vurgulanır: “failden çıkan şeyin, ancak var olan bir şey olması bakımından, faile bağlı olduğu ve sırf varlık olduğu, fâilin de varlıktan başka bir şeye nispet edilemeyeceği sabit olur” ve “Fiil, yoktan meydana gelmesi bakımından fâil’e taalluk eder [ilişkilendirilir], yoksa önceki yokluğu bakımından değil.” Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 71.

<sup>30</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 33.

Meillassoux kendi bakış açısındaki farkı görünür kılmak adına metafizik ve spekülasyonu ayırma yoluna gider. Onun iddiasıyla, “Zorunluluğun mutlaklaştırılması”<sup>31</sup> olarak da tanımladığı metafizik düşünce yapısı, aslen yeter neden ilkesinde temellenmiştir. Bu, en basit haliyle, “şeylerin başka türlü değil de böyle olmalarının bir nedeni” olduğu iddiasıdır.<sup>32</sup> Gelgelelim, yeter nedene dayanmayan, yani metafizik olmayan bir spekülasyon (mutlak düşüncesi) mümkündür. Meillassoux’nun ifadesiyle: “yeter neden ilkesinin fiili yanlışlığını temel alan” ve dolayısıyla metafizik olmayan bir mutlaktır bu.<sup>33</sup> Üstelik, onun anladığı haliyle spekülasyon, metafizikle özdeş olmak şöyle dursun, ancak ona karşı gelişebilir; “metafizik olmamakla mümkün” olur.<sup>34</sup> Meillassouxcu anlamıyla spekülatif felsefede, metafizik ilkelerin yerini mutlak zorunsuzluk ve *ex nihilo* zuhurun ilkeleri alacaktır. Gene onun adlandırmasıyla bu Hiperkaos’tur: Her şeyin zamanın ve oluşun kaosundan doğması; her şeyin olabilirliğine kapı aralayan bir olumsuzluk; sadece olayların değil yasaların bile mutlak biçimde değişebilir olduğu olasılık düzlemi. Böylece saf güç, Zamana ve Oluşa atfedilir: Bu zaman, “fizik tarafından kavranamayan bir Zamandır, çünkü her fiziksel yasayı sebepsiz ve nedensiz yok etmeye muktedirdir” ve “tüm yasaların herhangi bir yasaya dayanmadan ebedi olanaklı ‘oluş’udur (*devenir*)”.<sup>35</sup> Başka bir deyişle, bu saf güç, olumsuz meydana getirmenin –bir kere değil her an yaratabilmenin– gücüdür. Buradan çıkan yegâne mutlak yargı ise bizzat ve yalnızca olumsuzluğun değişmez varlığıdır.

Başka bir deyişle, Meillassoux’nun iddiasıyla kendi spekülatif felsefesinin temellendirdiği mutlak: *olumsallığın zorunluluğudur*. Böylece, olumsuzluğun kendisi yegâne yasa olarak açığa çıkar — yani tek zorunlu yasa, *zorunlu bir yasanın olmayışıdır*. Salt bu sayede hiçten meydana geliş tam anlamıyla savunulur hale gelir, çünkü artık evrenin bildiğimiz türden yasalılığı (bu yasa ister katı belirlenimci sebep-sonuç ilişkilerine dayansın ister istatistiksel bir olasılık ufkuna) bir dayanak olarak öne sürülemez ve böylece beklenmedik olana yer açılır. Tam da bu yüzden hiçten meydana gelmeye zemin sağlayacak bir mutlak, yukarıda alıntıladığımız üzere, “kaosun saf gücünden üstün” bir ilkeyi reddetmeyi gerektirir. Dolayısıyla, *ex nihilo* zuhur, iradi ya da yasa koyucu bir yaratımı veya yoktan var eden Tanrı fikrini olumlamak bir yana, tam aksi yönde,

<sup>31</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 27-28.

<sup>32</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 60.

<sup>33</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 60.

<sup>34</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 59.

<sup>35</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 88.

kaosa doğru bir hareketi varsayar. Bu, Meillassoux nezdinde *ex nihilo* düşüncesinin mantıksal çıkarımıdır; çünkü ancak bu şekilde tam manasıyla hiçlikten meydana gelmekten söz edilebilir.

Hatırlayacak olursak başlangıç noktamız, yeni bir ontolojiyi düşünmenin anlamı ve imkân koşullarıydı. Araştırmamın bu ilk kısmını yenin devamlılıktan ziyade hiçlikle ilişkilendirildiği bir yorum üzerine temellendirdim. *Creatio ex nihilo* tartışması bakımından saf istençle yaratma halinin, son kertede bir güç ispatına evrildiğini; hatta bizzat Tanrı'nın kadiri mutlaklığına bir kanıt teşkil etmek bakımından ele alındığını gördük. Buna karşılık Meillassoux, *ex nihilo* zuhur düşüncesinin, içerimleri gereği; yani hiçten beliriverme ve dolayısıyla genelgeçer yasa ve sabitelerden türememe iddiasıyla, menşeyi ancak kaotik bir güçten alabileceğini iddia eder. Dolayısıyla Meillassoux'nun felsefeye mutlağı geri çağırma projesi böylesi bir *ex nihilo* zuhur fikriyle iç içe gelişir. Hiçten belirişin kaotik gücü her tür düzen talebinin getirdiği sınırı aşmaya muktedir bir mutlağa işaret eder: Bu ise metafizik kuramların alışıldık zorunlu yasası değil, sebepsiz çeşitlenmeler ve anlamsız varoluşlara izin veren zorunsuzluğun kesinliğidir. Şimdi Meillassoux'nun öne sürdüğü bu mutlağın yeni çağın söylemini kurmak adına nasıl bir vaat taşıdığına odaklanalım.

### **Yenilik Söylemi: Korelasyonculuğun karşısında insan-dışı bir içerik**

Giriş kısmında, 21. yüzyıl felsefesinin insandan bağımsız olana yer açacak yeni bir paradigmaya ihtiyaç duyduğu savına ve bunun önündeki zorluklara değinmiştik. Şimdi Meillassoux'nun mutlağına giden yolda bu zorluğu biraz daha detaylandıralım. Dış gerçekliğin insandan bağımsız, düşünsel veya kavramsal anlayışa indirgenemeyecek, *kendinde* bir özellik setine sahip oluşu, felsefe tarihinde her daim yer bulmuş en temel realist iddiadır. Görünen o ki günümüzde de insan-merkezcilikten uzak bir paradigma arayışı benzer bir realist çizgiden ilerlemek durumundadır. Öte yandan Meillassoux, tarihsel olarak gelinen bu noktada naif realist tavra dönüşün ya da onu öylece devam ettirme çabasının önünde ciddi bir engel görür. Bu engel, başlarda da değinmiş olduğumuz gibi, Batı Felsefe geleneğini son birkaç yüzyılda etkisi altına almış korelasyonculuk fikridir: Düşünce ile varlığın bir aradalığı ve bunun imlediği aşılması zor bağlaşıklık sorunu. Bu ilişki dolayısıyla, ilişkinin dışında kalan olası herhangi bir bağımsız öge, en iyi haliyle bilinemez (Kantçı çıkarım); daha radikal haliyle de anlamsız ya da boş bir soyutlamadır (Alman idealizmi, fenomenoloji

geleneği); çünkü şayet ilişkinin kendisi, her tür transandantal içerimiyle anlama faaliyetimize *hep* eşlik etmekteyse bunun dışını düşünmenin manası nedir? Eleştiri sonrasında bu transandantal sınır, dışarıyı öylece varsayan naif realizmin önünde ciddi bir engel oluşturur. Dahası, korelasyonculuğun insandan bağımsız bilgiye dair şüphesi, kendinden önce gelen şüpheci pozisyonlara kıyasla bir üstünlük sahibidir çünkü nesnelliği tesis edebileceği özneler-arası bir zemine sahiptir — Öncekilerden kastım gündelik deneyimimizde tam bir karşılığı olmayan radikal şüpheci argümanlardır: mesela sofist Gorgias'ın "hiçbir şey yoktur, varsa bile bilinemez, bilinse de aktarılamaz"<sup>36</sup> tezi; Descartes'ın kötü cin veya rüya argümanı; her tür solipsizm savunusu... Bu gibi argümanları çürütmek kolay olmasa da genelde sezgilerimize baştan ters düşerler çünkü temel eğilimleri insanın bireysel pozisyonunu mutlaklaştırmak yönündedir. Bu bakımdan nesnellik karşısında kırılgan bir hal alırlar; en basitinden insanların dış deneyimleri konusunda büyük oranda ortaklaşmalarını saf bir öznellik çerçevesinde kalarak açıklayamazlar. Halbuki korelasyonculuk, kendini sonsuzca aynalayan böylesi bir refleksiyona gömülmeğe uzaktır; çünkü düşünce ve varlığın bağlılığı tekil bir özneye referansla değil, özne oluşa has bir genelliktedir ve bu genellik bilimsel kesinliğe giden yolda önemli bir kazanımdır.

Bu aşamaya dek Meillassoux nezdinde korelasyoncu modelin asıl ikna gücünü (ki bu aynı zamanda da onun kırılgan tarafı olacaktır) tam anlamıyla ortaya koymuş değiliz: Bu güç, kökenini Kant'ın mütevazı sınırlandırma faaliyetinde bulan, "düşünceyi *mutlaksızlaştırıcı*"<sup>37</sup> tavidir. Kant'ın devrim niteliğindeki eleştirel felsefesi, insanın tüm deneyimini onun algı ve bilişine görelî kılarken, bunu, mutlak değil sınırlandırıcı bir hamle üzerinden yapar. Mutlaklık iddiası taşımamak gene aynı bilimsel kesinlik uğrunadır: Temsil nesnesi, özneye temsil edilmek bakımından, özneye bağlı ve onun algısıyla sınırlı hale gelirken aynı zamanda belirişi bakımından bilinebilir bir yapıya da bürünür (gözlemlenebilir, ölçülebilir, sınıflandırılabilir...vs.). Öte yandan, bu temsilin dışında kalan ve Kant'ın kendinde-şey olarak tarif ettiği bağımsız unsur basitçe bilinemezdir. Bu da demektir ki nesneyi düşüncemize dahil olduğu oranda, duyu ve kavramlarda temsil edildiği kadarıyla bilir ve geri kalanı da bilemeyiz. Bu,

<sup>36</sup> Sofist Gorgias'ın meşhur üç tezi. Her bir tezin açıklamaları için bkz., Gorgias, "On Nonbeing or On Nature (D26)", içinde *Early Greek Philosophy VIII, Sophists I*, ed. & çev. Andre Laks & Glenn W. Most, Cambridge: Harvard University Press, 2016, 218-229.

<sup>37</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 120.



Meillassoux’nun “korelasyonel döngü” diye adlandırdığı, içinden çıkılması güç bir kısır döngüye işaret eder:

[D]üşünceden bağımsız bir kendindeyi düşündüğümü öne sürdüğüm anda, tam olarak onu düşünüyordumdur, dolayısıyla kendimle çelişirim.<sup>38</sup>

Böylece düşünce, içine düştüğü bu kısır döngüden çıkarak mutlaklık yönünde bir sıçrama yapamaz; yani düşüncenin “kavrayış tarzlarının” etkilendiği herhangi bir şey varsa bile bu bağımsız içeriğe erişmeye yönelik mutlak bir iddiada bulunamaz.<sup>39</sup>

Peki, deneyim menzilimizin dışına atılan bu *kendindeliğe* ne olur? Ontolojik anlamda tümüyle ret mi edilir? Malum olduğu üzere Kant kendinde-şeye/numene, bilinemez ama *düşünülebilir* olmak bakımından fiili bir varlık atfeder. Fenomen tam da görünüşe gelmek bakımından ardında bu görünüşü meydana getiren bir kendinde-şey varsaymaktadır — ki burada numeni fenomenin arkasındaki *neden* olarak görmek de korelasyoncu sınırı ihlal eden metafizik bir iddia olacaktır, daha ziyade Kant burada bir tür ilişkiden bahsetmekle yetinir. Öte yandan, ahlaki gerekliliklerden yola çıkarak, numene dair belli pozitif içerikler de öne sürer. Bunlar, spekülatif olmanın (klasik anlamıyla spekülatif) ötesine geçemeyecek yani bilişin konusu olamayacak dahi olsa pratik aklın postulatlarıdır: Tanrı’nın varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, özgür irade.

Bu noktada, tarihte bir sıçrama yaparsak Fichte ve Hegel başta olmak üzere Kant sonrası Alman İdealizmi tam da eleştirel felsefede korunan bu bağımsız kendiliğe karşı çıkmış ve korelasyoncu tezi son noktasına götürerek bizzat onun içinden bir mutlaklık inşa etmiş görünür. Bu uğurda düşünceden bağımsız olanı, anlamsız olduğu gerekçesiyle yadsıma yoluna gitmişlerdir. Meillassoux öznelci metafizikçi pozisyon olarak da adlandırdığı bu yaklaşımı korelasyonculuğun spekülatif tarzı<sup>40</sup> olarak niteler. Bu yaklaşımda “Bizim için düşünülemez” olan “kendinde olanaksız” kılınır.<sup>41</sup> Böylece dışsallığın tümüyle ortadan kalkmasıyla beraber korelasyonculuğun kendisi *mutlaklaşır*: Bu, “korelasyonun tek hakiki ‘kendinde’ olduğu”<sup>42</sup> savıdır ve böylece her şey mutlak

<sup>38</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 110.

<sup>39</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 121.

<sup>40</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 15.

<sup>41</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 121.

<sup>42</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 71.

bir içerisi halini alır. Böylece Alman idealizmi, bu hamlesiyle, Kant'ın projesinin sınırlandırıcı kısmını geride bırakmış olur. Kendinde-şeyi boş ve anlamsız kılarak Kantçı sınırı yok sayan bir genişlemeye gider. Meillassoux'nun anlatımıyla öznelci metafizikçi şu şekilde akıl yürütür:

Düşünce eğer kendinden dışarı çıkamıyorsa, bunun sebebi bilgisel sınırlarına varması değil, içsel olarak zorunlu bir varoluş biçimini keşfetmesidir: *özel olan*.<sup>43</sup>

Burada öznellik alanı yeni bir mutlak haline gelirken korelasyon fikri de “transandantal bir sınır değil, spekülatif bir hakikat”e dönüşür; yani korelasyonun kendisi “tek ve hakiki mutlak” haline gelir.<sup>44</sup> Fakat bu mutlaklaştırma, korelasyonculuğun sınırlılık ve kesin bilgi iddiasından feragat edilmesiyle mümkün olmuştur — öyle ki, Meillassoux, korelasyonun kendisini mutlaklaştıran bu öznelci tutuma “korelasyoncu” yakıştırmasını yapmaktan bile imtina eder; çünkü merkezde yatan bilinemezlik fikri terk edilmiştir.

Korelasyonculuğun özsel bir zorunluluk keşfettiğini teslim ediyorlardı (...) fakat buradan kendinde'nin bilinemez olduğu sonucunu çıkarmaktansa korelasyonun tek hakiki 'kendinde' olduğu sonucuna varıyorlardı (...) Ne var ki, karşı saldırının bu ilk dalgası korelasyonculuğun ikinci ilkesi, korelasyonculuğun en derin kararı, yani korelasyonun özsel olguluğu ilkesi söz konusu olduğunda karaya oturdu.<sup>45</sup>

Akabinde, fenomenoloji geleneği ile beraber bu mutlaklık iddiası bir kez daha terk edilecek ve korelasyon fikri tümüyle ilişkisellikten beslenecektir.<sup>46</sup> Meillassoux'nun nezdinde, Husserl ve Heidegger gibi düşünürler, özne nesne ayrımının altını oyarken, bunu hala korelasyoncu bir tavrı; insanın (ister Husserlci bilinç ister Heideggerci ekstatik Dasein olarak anlaşılсын) yöneldiği şeylerle hep-çoktan bir ilişki içinde bulunduğu gerekçesiyle yaparlar. Dolayısıyla hala Kant'tan miras aldıkları korelasyonculuğu; yani bağımsızın, ilişkiyel olmayanın reddini sürdürürler. Meillassoux, Deleuzecü düşünceyi bile bunun bir

<sup>43</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 139.

<sup>44</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 126.

<sup>45</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 71-2.

<sup>46</sup> Fenomenolojinin korelasyonculukla ilişkisine dair Meillassouxcu argümanların eleştirisi için bkz. Harald A Wiltche, “Science, Realism and Correlationism. A Phenomenological Critique of Meillassoux' Argument from Ancestrality,” *European Journal of Philosophy* 25, no. 3 (2016): 808–32, <https://doi.org/10.1111/ejop.12159>. Bu metni bana önermiş olan Umut Eldem'e teşekkür ederim.

uzantısı olarak görür: “Öznelliğin spesifik bir özelliğini”<sup>47</sup> tüm varolanların varlık kipi haline getirdiği ve her şeyi oluşun içkinlik düzleminden (aşkınlığın reddiyle) açıkladığı gerekçesiyle.

Meillassoux da kendi felsefesinde Kant’ta bulduğu mutlaksızlaştırmayı şu bakımdan olumlar: Kant’ın eleştirel felsefesi son noktada kendi eleştirel zeminini de mutlak kılmaktan geri durur. Yani Kant korelasyonel döngüyü aşamaz transandantal bir sınır olarak koyutlarken onu mutlak bir hakikat olarak dayatmaz. Meillassoux’ya göre, mutlağa yönelik bu keskin ret Kant’ın felsefesinin temel savı olup eleştiri adına da kurucudur. Tam da bu noktadan hareketle, Kant’ta korelasyon düşüncesinin kendisinin de *mutlaklaştırılmaz* olduğu öne sürülebilir. Olgusal bir kesinlik taşımakla beraber mutlak veya zorunlu (yani aksi imkânsız) değildir. Meillassoux’nun tabiriyle, korelasyon bir *arkhe-olgudur*:

Başkası düşünülebilir olmayan bir olgu, ve yine de başkası mutlaken olanaksız olarak konamayacak bir olgu. Korelasyon, bu anlamda, bir arkhe-olgudur (...) Arkhe-olgu kendisini aslında bir *yokluk (absence)* aracılığıyla verir: onun daimiliğini temellendirmeye uygun bir *nedenin* yokluğu. Arkhe-olgu, düşünceye kendi sınırlarının, onun özsel, kuruluşundan gelen acizliğinin verilişidir.<sup>48</sup>

Başka bir deyişle, korelasyonculuğu özetleyen sav; yani “Düşünceden bağımsız bir kendinde düşünülemezdir” savının kendisi, düşünülebilir olanla girdiğimiz ilişkinin *fili/olgusal* sınırları dahilinde aşılamazdır. Fakat gene de bu onu *mutlak (bağımsız) bir gerçek* yapmaz. Bunun sebebi korelasyonun bizzat kendi kısır döngüsünü yaratırken, bunun, dışarıdan gelen bir zorunluluk vasıtasıyla olmamasıdır. Tam da kendini dışarıya kapamış olduğu içindir ki bu dış “tamamen görelî” olacaktır; “tam manasıyla bize göre dışarı.”<sup>49</sup> Demek ki salt düşüncede verili olanın düşünülür olduğu gerçeği/olgusu, *bizim düşüncemiz* adına bir önkoşul ve temeldir (*arkhe*), fakat mutlak bir hakikat üzerinden temellendirilmiş değildir; olgusaldır. Meillassoux’nun bu olgusalılık ile ne kast ettiğini ve bunun ne bakımdan korelasyonculuğun zayıf noktası, “Aşıl topuğu”na<sup>50</sup> dönüşeceğini bir sonraki kısımda detaylandıracağım. Devamında,

<sup>47</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 122 dip.

<sup>48</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 125.

<sup>49</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 10.

<sup>50</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 121.

Meillassoux, düşüncenin mutlaksızlaştırılması fikrinden yola çıkacak ve bizatihi bu yokluktan yeni bir mutlak çıkarmayı hedefleyecektir.

Düşüncenin gücü “mutlak”a (*absolu*) yeter; o [düşünce], “ebedi hakikatler” gibi şeyler çıkarıp gösterebilir. Ve bu tezi, tüm geleneksel metafiziklerin yüz elli yıldır maruz kaldığı çeşitli yıkımlara ya da yapısökümlere rağmen savunuyorum.<sup>51</sup>

### Yeni bir mutlak

Şu ana dek korelasyonculuğu, kökeni bakımından, mutlaklık söylemini dışarıda bırakan bir tutum olarak irdeledik. Şimdi, buradan yola çıkarak korelasyonun, kendisini de *zorunsuz* kılmak durumunda olduğu iddiasını ele alalım. İşte korelasyonculuğun kırılğanlığı tam da burada ortaya çıkar.

Korelasyon aşılamaz olsa da zorunlu bir temel şeklinde vermez kendini: Korelasyondan başka-olmayı düşünemiyor olsak da, onun radikal başkasına erişmek üzere ondan çıkamayacak olsak da ondaki hiçbir şey zorunlu olduğunu göstermez.<sup>52</sup>

Bu zorunsuzluk yukarıda arkhe-olgu diye tanımladığımız unsurdur: Aksi düşünülemez olsa dahi *olanaksız olmayan* bir olgu. Peki bu ne anlama gelir? Öncelikle Meillassoux, korelasyonculuğun baştan beri ele aldığımız şu temel çıkarımını yadsımaz: Korelasyondan başkasını düşünemem, çünkü düşündüğüm an kendimle çelişmiş olurum. Fakat, mutlak olmayan bir anlatıda, *düşünemem* yargısı *imkânsızla* özdeş olamaz. Böylesi bir özdeşlik olsa olsa halihazırda reddedilmiş mutlaklık çerçevesinden temellendirilebilir — hatırlayacak olursak Alman idealistleri bu yoldan gitmeyi denemişlerdir. Halbuki korelasyonculuk adına düşünülemez olmak, mantıksal değil olgusal bir sınırdır; yani fiili duruma yönelik bir tespit olarak doğrudur, fakat mantıksal bir zorunluluk içermez. Daha teknik bir dille, bu mantıksal değil (mesela bir şey hem A’dır hem A değil mantıksal olarak çelişkilidir) daha ziyade düşünme edimime bağlı “formüsel bir çelişki”dir ve “kendisini formüle eden edimle çelişir”.<sup>53</sup> Yani çelişki, uygulanışı sırasında doğar; düşünülemez olanı düşündüğüm an bir çelişkiye düşerim, fakat düşünülemez olan kendi içinde bir imkânsızlık barındırmaz. Aynı şey

<sup>51</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 133.

<sup>52</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 160.

<sup>53</sup> Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 135 dip.

“düşüncenin yokluğu” için de geçerlidir. Düşüncenin yokluğu fiilen düşünülemezdir (çünkü o an düşünüyordum), fakat düşünceden bağımsız bir *olanak* olarak düşünceye dahil edilebilir. Bu bağlamda, korelasyon bir *arkhe*-olgudur: yokluğu düşünülebilir değildir (temel/koşul/*arkhe*'dir) ama aksi veya başka türlü gene de olanaklıdır.

Bu noktada, Meillassoux'nun Kantçı eleştirinin temellerine inerek çıkarsadığı “korelasyon dahil her şeyin olmamasının mümkün olduğu”<sup>54</sup> savı nihayet ortaya konabilir. Bu aynı zamanda bizi korelasyonel döngünün dışına taşıyacak yargıdır — korelasyonculuğun Aşıl topuğu. Demek ki artık (olmama olanağını düşünebildiğim için) hiçbir düşünce zorunlu olamaz. Doğa yasaları başta olmak üzere deneyimde karşılaştığımız her tür sabite ya da maddi gerçeklik (atom, parçacık, dalga...) ancak ve ancak olgusal bir geçerliliğe sahip olabilir. Bu da Hume'dan aşına olduğumuz, geleceğin geçmişe benzer olma beklentisinin alışkanlıktan ileri geldiği ve ansızın değişme ihtimalinin geçersiz kılınmayacağı iddiasına ontolojik bir zemin oluşturmaktadır. Gelgelelim, tüm bu inceleme esnasında, incelemenin kendisine içkin bir biçimde mutlaklaşan bir unsur olmuştur aslında. Bu unsur, her şeyin olumsal olmak *zorunda* oluşudur. Mutlaksızlıktan doğan tek mutlak hakikat budur: Meillassoux'nun tabiriyle: olgulu-luk ilkesi<sup>55</sup> veya *olumsallığın zorunluluğu*.

Bu yeni mutlak, bizden bağımsız olarak betimlenebilecek bir dünyayı – bu artık tümüyle olumsal ve değişmeye muktedir bir dünya da olsa– olanaklı kılar ve bilimlerin nesnesi olacak türden özerk bir içeriği bir hedef olarak önümüze koyar. Fakat, belli bir somut bilimsel önermenin (mesela  $f=ma$ ) bizden bağımsız bir gerçekliğe tekabül edip etmediği sorusu spekülative açıdan (yani mutlak bir pozisyondan) cevaplanabilir değildir; çünkü her tür bilimsel iddia, nesnesinin olumsal olması bakımından geçerliliğini yitirebilir ve yanlışlanabilir. Buradaki asıl realist kazanım, düşünceden bağımsız bir gerçeği, mesela bilimin nesnesi olacak türden bağımsız bir gerçeği, korelasyoncu çelişkiye rağmen, varsayabilmiş olmamızdır. Bunun ötesinde, herhangi bir mutlak olgusal hakikat; olumsallığın yasası bakımından sabit ve değişmeyecek bir içerik vaat edemez. Meillassoux'nun önerdiği spekülative materyalizm, çağdaş bilimin fiili bir söylencesinden yola çıkmaz, hiçbir maddi gerçeği mutlak kılmaz. Aksine, gerçeğe içkin mutlak bir olumsallığı savunur.

<sup>54</sup> Meillassoux, *Spekülative Materyalizm*, 163.

<sup>55</sup> Meillassoux, *Spekülative Materyalizm*, 62; *Sonluluğun Sonrası*, 108-110.

Bilime o kadar çok inanıyoruz ki teorilerinden birini putlaştırmaktan uzak duruyoruz, çünkü onun durak noktalarından sadece biridir böyle bir teori.<sup>56</sup>

Bu bilimsel değişkenlik ve olumsallık çerçevesinde hiçbir sebep-sonuç ilişkisi de daimî bir sabitlik olarak tanınamaz ve bunun beraberinde getirdiği mutlaklık da ancak ve ancak yeter neden ilkesinin “mutlak yanlışlığı”dır.<sup>57</sup> Bu durumda, mutlaklık iddiası taşıyacak bir spekülative felsefenin pozitif araştırma nesnesi de halihazırda mevcut olanlar olmayacaktır. Spekülative felsefenin asıl nesnesi “gerçekten mevcut olabilirler”dir.<sup>58</sup> Bu ise Meillassoux'nun daha geniş kuramı içerisinde, gerçekliğin –şu ya da bu fiili gerçeğin değil olası her tür gerçeğin– matematiksel bir çözümlemesine tekabül edecektir.

Hiperkaosun edimselleştirdiği dünya hangisi olursa olsun, bu dünyanın kendine özgü belirlenimlerinin, uygun bir matematiksel ifadeleştirme kümesiyle, asılları gibi betimlenebilir olması gerekir. Olgulu-luk ilkesinden türetmemiz gereken şey, mevcut edimsel dünyamızın matematikleştirilebilir olduğu değil, olanaklı herhangi bir dünyanın ve böyle bir dünyanın herhangi bir kısmının matematikleştirilebileceğidir.<sup>59</sup>

Meillassoux'ya göre, saf bir yapı olarak matematik, düşünce ve duyudan bağımsız bir gerçeği olumsallığı içinde ifade etmeye muktedirdir. Bu iddiaya yönelik kapsamlı bir gösterim, bu çalışmanın boyutlarını fazlasıyla aşacaktır. O yüzden ben burada şu ana dek yürütmüş olduğumuz tartışmayla doğrudan bağlantılı olan ve okuyucuda da soru işareti yaratması muhtemel bir eleştiriye değinmekle yetineceğim: Her şeyin olumsal ve değişebilir olması ve evrenin yapısında hiçbir sabite veya yasanın zorunlu olarak bulunmaması, varoluşu tümüyle kaotik bir yapıya teslim etmez mi? Fiziksel zorunluğun yerini her tür matematiksel imkâna (olanaklı dünyalara) bıraktığı noktada dünyamızın içinde bulunduğu kararlı durumu ne açıklayabilir? Şayet fiziksel bir zorunluluğa tabi değillerse, doğanın dinamikleri veya evrenin yasaları neden her an kaprisli bir biçimde değişmez? Matematik yapılar (çelişkili olanı dışarıda bırakmak koşuluyla) kaotik bir evrene engel değildir.<sup>60</sup> Öyleyse, nasıl olur da olumsal bir

<sup>56</sup> Meillassoux, *Spekülative Materyalizm*, 172.

<sup>57</sup> Meillassoux, *Spekülative Materyalizm*, 174.

<sup>58</sup> Meillassoux, *Spekülative Materyalizm*, 171.

<sup>59</sup> Meillassoux, *Spekülative Materyalizm*, 166.

<sup>60</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 165-70.

evren her an zorunluymuş izlenimi verir ve yasalar görünüşte ezeli ve ebedi bir sabitlik içinde sürüp giderler? Bu, ilk bakışta, Meillassoux felsefesini absürt ve gerçeklerden uzak bir konuma yerleştirecek denli büyük bir problemdir.

Buna cevaben Meillassoux’nun, düşünce hattını sistematik bir biçimde ileri taşıdığını görürüz: Bu eleştiriyi reddeder çünkü olumsal olmak sürekli değişmek zorunda olmak demek değildir. Olumsal olanın sıklıkla değişmesi gerektiği fikri, tıpkı yasa ve ilkelere atfettiğimiz zorunluluk gibi temelsizdir. Elbette ki deneyimde bir karşılığı vardır; belli durumlar içerisinde olumsal olanın sıklıkla değiştiğine şahit oluruz ve bu olguyu açıklayacak şöyle bir tanıma varırız: “düşünülebilirliği eşit olanın olanaklılığı da eşittir.”<sup>61</sup> Fakat buradan evrensel bir kesinlikten ziyade Humecu bir alışkanlık şeması çıkarmanın ötesine geçemeyiz. Başka bir deyişle, nedensel kalıplar içerisinde düşünüp hareket etmeye alışık olan bizler, olumsal evren modelinden de benzer bir zorunluluk/rastlantı dengesi bekleriz. Bu beklenti, tıpkı art arda atıldığında sürekli farklı kombinasyonlar oluşturan bir zar gibi, evrenin de her an ayrı bir hale bürünmesidir. Fakat Meillassoux’nun iddiasıyla bu olumsallığı düşünmenin yalnızca bir yoludur — üstelik yeter neden ilkesine dayalı bir yol:

[Nedensel bakış açısında] iki olaydan birinin ortaya çıkmak için diğerinden *daha fazla* (tümüyle matematiksel bir “daha fazla”dır burada kastedilen) ortaya çıkma nedeni olmadığından, bunların fiilen meydana gelme şanslarının tamamen aynı olduğunu varsaymam gerekir.<sup>62</sup>

Başka bir deyişle, nedensellik dahilinde kaldığımız sürece, geçerli bir neden olmaksızın sürekli aynı sonuca varmak (mesela zarlar hileli değilse sürekli 6-6 atmak) bize istatistiki olarak imkânsız görünür. Meillassoux burada bir kez daha bizi eski kalıplardan özgürleşerek başka bir sistemi düşünmeye davet eder: Alışık olduğumuz bu olasılıkçı akıl yürütmeyi evrensel bir oluşa genişletmek anlamlı olmayacaktır, çünkü bu, tüm olası evrenlerin toplamına (Toplam-Evren) kıyasla yapılacak bir olasılık hesabını varsayar, halbuki evrenin kapanmayan sonsuzluğunda böylesi bir hesaplanabilir toplamdan söz edilemez.<sup>63</sup> Öte yandan, olasılıkçı akıl yürütmeyi askıya aldığımız vakit

<sup>61</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 130.

<sup>62</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 130-1.

<sup>63</sup> Mutlağı olumsallık olarak tesis etmenin matematiksel arka plan tartışmasına Zizek’ten alıntıyla şöyle bir giriş yapılabilir: Meillassoux’nun ontolojisinin temel öncülü “her şeyi kuşatan Bir içinde bütünselleştirilemeyen Cantorcu sonsuzluklar çoğulluğudur

olumsallığın düzensizliğe çökmesi için hiçbir gerekçe yoktur. Üstelik *büyük bir şans eseri* çökmüyor da değildir, çünkü şans bile hala zorunluluk üzerine temellenir; yani zorunluluktan sapma halidir. Kısacası, burada gene devrimci bir yenilik hareketine gereksinim duyarız: Geçmiş kalıplardan özgürleşerek olgulu-luk ilkesinden türetilecek yeni kural ve koşulların belirlenmesi gerekir. Bu ise kendini olumsallık fikrinin saf temeli olarak dayatan zorunluluk düşüncesi ve onun da beslendiği yeter neden ilkesinden uzaklaşmayı gerektirir.

### Sonuç

Bu çalışma boyunca, Meillassoux düşüncesi temelinde, Kant ve eleştiri sonrası felsefede insan-dışı bir anlatıyı sunmaya muktedir bağımsız ve devrimci bir Yeninin ortaya çıkmasının ontolojik koşullarını; buradaki içsel güçlüğü ve bunun mutlak düşüncesinin içine düştüğü kriz ile olan ilişkisini ortaya koymaya çalıştım. Meillassoux'nun *ex nihilo* zuhur çerçevesinde şekillenen yeni mutlağı bu krizle hesaplaşarak oradan sağ çıkma iddiası taşır. Oumsallığın zorunluluğu ilkesi altında öne sürülen bu yeni mutlağın, araştırmanın ilk kısmında ele almış olduğumuz *creatio ex nihilo* anlayışını da tersyüz ettiğini gördük. Bu zorunluluk tüm entiteleri var etmeye olduğu kadar yok etmeye de muktedir olan hiperkaotik zaman ve ondan zuhur etmiş ve edecek olanların temelidir: Gücünü ise nedensellik ilkesinden değil olgulu-luk ilkesinden alır. O halde artık tümüyle olumsal bir evrende, belli bir nedenin aynı koşullar altında sabit (ya da olasılıksal) bir etki yarattığı türden mutlak bir süreklilikten söz edilemez; daha ziyade söz konusu olan hiperkaotik olandan fışkıran –yaratımdan ziyade istila/baskın (*irruption*) türünden– *ex nihilo* oluş ve sebepsiz yok oluşlardır. Yeni bir felsefeye düşen görev ise bu olgulu-luk ilkesinin beraberinde getirdiği asli koşulları incelemektir. Başka bir deyişle, olgusalığın zorunluluğu anlamına gelen bu ilkeye has koşulları belirlemek spekülâtif felsefenin uzun vadeli hedeflerinden biridir.<sup>64</sup>

---

... Cantor'dan önce, Sonsuz, Bir'le, Tanrının din ve metafizikteki kavramsal biçimiyle bağlantılıydı; Cantor'dan sonra, Sonsuz, Çoklu'nun alanına girer – bu hem sonsuz çoklulukların fiili mevcudiyetini hem de sonsuz sayıdaki farklı sonsuzlukları ima eder.” Zizek, *Hiçten Az*, 227.

<sup>64</sup> Burada koşullara bir örnek olması adına çelişmezlik ilkesini ele alalım: Olgulu-luk ilkesi çelişkiye imkân tanımır mı? Mutlak olumsallık, son kertede, tutarsız veya çelişkili olana neden yol açmasın ki? Meillassoux'nun buna cevabı şöyledir: “...inancım o ki böyle çelişik bir entitenin mutlaken olanaksız olduğunu, çünkü olmadığını hep zaten olacağını, ve varolmazken bile varolacağını ispatlayabiliriz.” Bunun anlamı, böyle bir entitenin olması



Başlangıç sorumuz ise hala açık bir soru olarak durmaktadır: Meillassoux'nun bu girişimi 21. yy. felsefesinin etik ve ontolojik bir ihtiyaç olarak talep ettiği *yeni* paradigma hakkında ne söyler? Bu ihtiyacın temel birleşenlerinden birinin insan merkezli düşünceden bağımsız bir söylem üretmek ve bununla bağlantılı olarak da insanın ötesinde bir faillik anlayışı geliştirebilmek olduğunu belirtmiştik. Fakat, eleştiri sonrası dönemden günümüze uzanan düşünsel miras bakımından, böylesi bir realist hamle yapmak, yani doğrudan dışsal olana dönmek basit bir felsefi tercih olmaktan çıkmıştır. Meillassoux'nun önerisi ise insanın kendi bilişsel sınırlarının önündeki engeli son noktasına taşıyarak onu ontolojik bir gerçek (olgulu-luk ilkesi) yönünde aşmaktır. Başka bir deyişle, Meillassoux, düşüncenin sınırlılığını da bizzat bir düşünce olmak bakımından aynı olgusallığa tabi tutar (korelasyonun kendisi zorunlu değildir; arkhe-olgudur) ve buradan da varlığın kendi saf gerçeği olan olumsallığa doğru bir sıçrayışı hedefler. Bu uğurda düşünceyi başat bir ilke olan yeter neden ilkesinden ve onun dayattığı tüm yasal zorunluluklardan özgürleştirmek gerekecektir. Bu, eski düşünce kalıplarından tümüyle vazgeçmek anlamına gelir. Meillassoux'nun olumsallığın zorunluluğu diye tabir ettiği, spontane oluş ve bozuluş yasası ve (*creatio ex nihilo*'nun dolu içerimlerine kıyasla) “gerçek” bir hiçliği imleyen *ex nihilo* zuhur öğretisi böylesi bir projeye karşılık gelir: Salt felsefi bir yenilik barındırmakla kalmaz, fakat yeninin oluşum yasasını bir içerik olarak da ele alır. Başka bir deyişle, bağımsız bir yeninin ortaya çıkışına imkân veren bir ontoloji kurma denemesidir. Meillassoux'ya göre, ilişkisel ve bağlamsal olanı aşabilen realist bir projeyi diriltmek için gerekli olan şey, mutlağın gücünü geri kazanmaktır. Ne var ki bu klasik anlamda yasa koyucu regülatif bir mutlak olarak kaldığı müddetçe böylesi bir devrimci yeniliği –hiçten geleni– koyutlayamaz. Bu bakımdan yeni paradigmanın felsefi ilgiyi (ki burada kimin/neyin ilgisi diye sormaktansa ilgiye değer olan ne diye sormak gerekecektir) insandan doğaya, organikten inorganığa, duyum ve düşünüşten saf varoluşa doğru genişletmesi basit bir ölçeklendirme meselesi olmayıp sistemsel bir yeninin çağrısıdır.

---

durumunda, onun aynı anda kendi ve zıttı olacağı için değişmez, zorunlu ve mutlak olmak durumunda kalacağıdır – bu da her şeyin zorunsuzluğuna yönelik temel ilkeyi ihlal eder. Dolayısıyla, Meillassoux'nun vardığı sonuç: “Tutarsızlık olanaksızdır; absürt olduğu için değil, taşıyıcısının mutlaken zorunlu olmasına izin vereceği için.” Meillassoux, *Spekülatif Materyalizm*, 164. Ayrıca bkz. Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 92-7.

Oysa, ölü olana, yaşamdan tamamen yoksun olana kendine has değerini geri vermek gerekir; bu değer, canlının kategorilerinden başka bir şey olmayan değer yargılarımıza indirgenemez. (147)

Fakat tüm bunların sonunda, şeyleri, kendi varoluşları içinde kuşatacak bir felsefe yapmanın ve varolanlara dair realist çıkarımlarda bulunmanın önü açılmış mıdır gerçekten? Olanaklı olana dair bir araştırma olarak, evet. Bu bağlamda olanak, herhangi bir içsel yönelim ve ilişkisellik barındırmamak bakımından virtüel anlayışının da ötesine geçer ve bir kez daha *ex nihilo* çerçevesinde düşünmeyi gerektirir. Çözüm iki farklı açıdan olanaklılık düzeyine işaret eder: (1) Düşünceden bağımsız bir gerçeğin, olumsal varlığı yegâne zorunluluk olarak temellendirilmiştir ve böylece dışsallıktan bahsetmek anlamlı ve *olanaklı* olmuştur. (2) Öte yandan, her ne kadar dışsal varlığı bakımından bir temele kavuşmuş da olsa, böylesi bir içeriğe fiili bir anlam kümesi muamelesi yapmak; onun mutlak anlamda bir öznitelik envanterinin çıkarılabilir olduğunu iddia etmek (bu ne denli geniş olursa olsun) imkânsız hale gelir, çünkü halihazırda tüm vurgu değişebilirlik üstünedir. Dolayısıyla, fiili zeminde herhangi bir mutlaklık iddiası taşıyamayacağının bilinciyle ilerlenmelidir. Bu da aranan mutlak kesinliğin ancak ve ancak *olanaklılığın* ilkeleri ("olumsal kalmak için" gereken "herhangi-türden-olmayan koşullar"<sup>65</sup>) üzerinden belirlenebileceği anlamına gelir. Üstelik bu, kendinde şeye bizim erişimimiz olmadığı için değil, onun özneliliğinin değişime açık oluşundan (bizzat olumsal olmasından) kaynaklıdır.

O halde varolanların edimsel/yapılanmış nitelikleri üzerine pozitif bir içerikten hiç mi bahsedilemez? Aksine, böylesi bir içerik pratik anlamda benimsenmelidir. İşlevselselliği ve açıklama gücü oranında bilimsel anlamda doğru kabul edilebilir. Hatta belli bir gerçeğe isabet de edebilir (mesela evrenin yaşı *doğru* tespit edilmiş olabilir) ama tek bir koşulla: Olgusal olanın ve onu örgütleyen yasaların olumsal ve değişebilir olduğu sonucuna riayet edilerek. Yani değişimin imkânı, tek yasa olarak, her daim açık bırakılarak...

Önereceğimiz çözüm, bizleri bir ilk nedenin yüceliğine yükseltmemeli; yalnızca onun ebedi yokluğunun hatırlatıcısı olmalıdır. Sorudan özgürleşmek gerekir; fakat özgürleşmek, onu sadece çözmüş olmayı

<sup>65</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 91.

değil, düş kırıcı bir cevaba razı etmeyi gerektirir; öyle ki bize verdiği en kıymetli ders bu düş kırıklığının ta kendisi olsun.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 99.

## KAYNAKÇA

- Anderson, Gary A. "Creatio ex nihilo and the Bible." İçinde *Creation ex nihilo: Origins, Development, Contemporary Challenges*. Editörler Gary A. Anderson ve Markus Bockmuehl, 15-35. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2018.
- Augustinus. *İtiraflar*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı, 2010.
- Barad, Karen. "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter." *Signs* 28, no. 3, Gender and Science: New Issues (Spring 2003): 801-831.
- Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press, 2010.
- Brassier, Ray. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.
- Combes, Muriel. *Simondon ve Bireyötesi Felsefesi*. Çev. Nehir Evin. İzmir: Livera, 2024.
- DeLanda, Manuel. "Assemblages and Human History." İçinde *Assemblage Theory*, 9-50. Edinburgh University Press, 2016.
- Gazzâli. *Filozofların Tutarsızlığı*. Çeviren Bekir Sadaki. İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002.
- Gorgias. "On Nonbeing or On Nature (D26)". İçinde *Early Greek Philosophy VIII, Sophists I*. Editörler & Çevirmenler Andre Laks & Glenn W. Most. Cambridge: Harvard University Press, 2016.
- Haraway, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press. 2016.
- Harman, Graham. "Autonomous Objects." *New Formations* 71 (2011): 125-30.
- \_\_\_\_\_. "Meillassoux's Virtual Future." *Continent* 1, no. 2 (2011): 13-33.
- \_\_\_\_\_. *Nesne Yönelimli Ontoloji: Her Şeyin Bir Teorisi*. Çeviren Oğuz Karayemiş. İstanbul: Tellekt, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çeviren Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa, 2021.
- Kant, I. *Arı Usun Eleştirisi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1993.
- Keeble, Brian. *Her İnsan bir Sanatçıdır: Geleneksel Sanat Felsefesi Okumaları*. Çeviren Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Kierkegaard, Soren. "Tanrı'ya Karşı Daima Kabahatli Olduğumuz Düşüncesinde Yatan Ahlaken Yükseltici Unsur." İçinde *Ya/Ya da*. Çeviren Nur Beier, 957-973. İstanbul: Alfa, 2020.
- Laks, André. *The Concept of Presocratic Philosophy: Its Origin, Development, and Significance*. Çeviren Glenn W. Most. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- \_\_\_\_\_. Boşluk ve Nefret: Eskiçağda Olumsuzluğun Tarihçesi İçin Saptamalar. Çeviren Hakan Yücefer. İstanbul: Akademim, 2024.
- Latour, Bruno. "What's the Story?' Organizing as a Mode of Existence." İçinde *Organization and Organizing: Materiality, Agency and Discourse*. Editörler Robichaud D. ve Cooren F., 37-51. New York: Routledge, 2013.
- Meillassoux, Quentin. *Sonluluğun Sonrası: Olumsuzluğun Zorunluluğu Üzerine Deneme*. Çeviren Kağan Kahveci. İstanbul: İş Kültür Yayınları, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Spekülatif Materyalizm: Varlık, Zaman, Adalet, Din, Bilim*. Derleyen ve çeviren Kağan Kahveci. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022.
- Nasr, Seyyed Hossei. "Traditional Art as Fountain of Knowledge and Grace." İçinde *Knowledge and the Sacred*, 221-42. NY: State University of New York Press, 1989.
- Platon. *Timaios*. Çeviren Özgüç Orhan. İstanbul: Fol, 2022.
- Sünter, Emre. "Mikroyosunların Yaşam Dünyası: Problemlerin İcadı ve Sanatsal Keşifler." *Moment Dergi* 11, no. 2 (2024): 241-263. <https://doi.org/10.17572/mj2024.2.241-263>
- Wilsche, Harald A. "Science, Realism and Correlationism. A Phenomenological Critique of Meillassoux' Argument from Ancestrality." *European Journal of Philosophy* 25, no. 3 (2016): 808-32. <https://doi.org/10.1111/ejop.12159>.
- Zizek, Slavoj. *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesinde*. Çeviren Erkan Ünal. İstanbul: Encore Yayınları, 2015.

YENİ BİR ONTOLOJİNİN İMKÂNI: MEILLASSOUX'NUN SIRADIŞI MUTLAĞI  
THE POSSIBILITY OF A NEW ONTOLOGY: MEILLASSOUX'S UNUSUAL ABSOLUTE  
Maya MANDALINCI

### İnternet Kaynakları

Barad, Karen. "Madde Hisseder, Konuşur, Acı Çeker, Arzular, Özler ve Anımsar: Karen Barad ile Röportaj." *Terrabayt*, 28 Temmuz 2020. Erişim Tarihi: 20.05.2025. <https://terrabayt.com/dusunce/madde-hisseder-konusur-aci-ceker-arzular-ozler-ve-animsar-karen-barad-ile-roportaj-1/>

Meillassoux, Quentin. Robin Mackay ve Florian Hecker. "Spekülatif Nağmeler: Quentin Meillassoux ve Florian Hecker Hiperkaos Söyleşiyor." *Terrabayt*. 20 Ağustos 2022. Erişim Tarihi: 26.05.2025. <https://terrabayt.com/dusunce/spekulatif-nagmeler-quentin-meillassoux-ve-florian-hecker-hiperkaos-soylesiyor/>

## MEILLASSOUX'NUN EVVELİYAT PROBLEMİNE YÖNELİK KANTÇI BİR İTİRAZ

Umut ELDEM\*

### ÖZ

Quentin Meillassoux'nun *Sonluluğun Sonrası* eserinde öne sürdüğü evveliyat problemi (diğer adıyla *arkhe-fosil argümanı*) son yıllarda cereyan eden yeni ontoloji tartışmalarının seyrini belirlemiş başat argümanlardan birisidir. Bu argümana göre modern felsefe yalnızca varlık ve düşünce arasındaki korelasyona odaklanmak suretiyle bu terimlerin ikisini de kendi başlarına ele alma imkanından yoksun kalmıştır. Bu ve benzeri argümanların ve genel olarak "korelasyoncu" olarak nitelenen modern felsefeye yönelik esaslı eleştirilerin, nesne-yönelimli-ontoloji, spekülatif materyalizm, posthümanizm, eko-eleştirel düşünce gibi pek çok yeni tartışma ufuklarında ele alındığına şahit oluyoruz. Bu yeni ufuklar bizi insan, doğa, kültür ve teknoloji arasındaki bağlantı ve etkileşimleri modern felsefeden farklı bir biçimde yeniden ele almaya sevk etmektedir. Ancak bu yeni düşünceler yer yer modern felsefeyi yanlış bir biçimde tarif etmektedir. Bu makalede Meillassoux'nun *arkhe-fosil argümanı*na yönelik Kantçı bir itiraz geliştirilecektir. Bu itirazın merkezinde de Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* metninde öne sürdüğü deneyimin analogilerin ve doğanın birliği hususları yer alacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Korelasyonculuk, Meillassoux, Kant, Deneyim, Nedensellik, Arkhe-Fosil

## A KANTIAN COUNTER-ARGUMENT AGAINST MEILLASSOUX'S PROBLEM OF ANCESTRALITY

### ABSTRACT

The problem of ancestrality (also known as the arche-fossil argument) that Quentin Meillassoux puts forward in his work titled *After Finitude* is one of the most significant arguments that has paved the way for contemporary ontological discussions. According to this argument modern philosophy has focused solely on the correlation between thought and being and is therefore unable to think of these terms independently from each other. These and similar arguments, together with a fundamental criticism of so-called "correlationist" modern philosophy is being disseminated among new horizons of discussion including object-oriented-ontology, speculative materialism, posthumanism and eco-critical thought. These new horizons urge us to rethink the relations between humanity, nature, culture and technology in a way that is entirely different from modern thought. However, these new thoughts are also prone to mischaracterize modern philosophy. In this work I will develop a Kantian counter-argument against Meillassoux's arche-fossil argument. At the center of this counter argument will be the analogies of experience and the unity of nature that Kant put forward in his *Critique of Pure Reason*.

**Keywords:** Correlationism, Meillassoux, Kant, Experience, Causality, Arche-fossil

\* Doktor Öğretim Üyesi, Doğu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.  
E-mail: ueldem@dogus.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2507-149X

Makalenin geliş tarihi: 29.06.2025  
Makalenin kabul tarihi: 30.07.2025

Submission Date: 29 June 2025  
Approval Date: 30 July 2025

## Giriş

Doğa ve insan arasındaki ilişkiyi nasıl düşünmemiz gerekiyor? Son yıllarda ortaya çıkan yeni ontoloji tartışmalarında bu ilişkinin Kant'tan beri nasıl düşünüldüğüne dair yorumlar ve ondan farklı olarak nasıl düşünülmesi gerektiğine ilişkin bir takım alternatif görüşler popüler hale geldi. Özellikle eko-eleştirel ve spekülative materyalist literatüre baktığımızda Kant felsefesinin ve onun devamını teşkil eden modern düşünce geleneğinin bir tür insan-merkezcilik olarak adlandırıldığına ve bundan kaçınmaya yönelik kavramsal ve ilkesel stratejiler geliştirildiğine sıklıkla tanık oluyoruz.

Bu yeni yaklaşımlara göre modern felsefe “sorgulayan insan” ile “sorgulanan doğa” olmak üzere birbirinden ayrı iki kutup yaratmış ve bu ikilik doğa hakkındaki güncel düşüncemizi belirleyen temel fay hattını oluşturmuştur. Bu minvalde doğayı içerisinde insan bulunmayan bir alan, ve toplumu da doğadan ayrı kültürel bir alan olarak düşünme alışkanlığı yaygınlaşmıştır.<sup>1</sup> Ancak karşı karşıya olduğumuz teknolojik ve toplumsal dönüşümlerin yanı sıra yaklaşmakta olan ekolojik felaketler “doğa” ve “toplum” kategorilerinin hiç de birbirinden ayrı olmadığını göstermektedir. Ozon tabakasının delinmesi, sera gazlarının yayılımı, deniz seviyesinin yükselişi, yeni teknolojiler sebebiyle enerji sarfiyatının görülmemiş derecelere yükselmesi “kültürel” olanla “doğal” olanın birbirine karıştığı ve karşılıklı birbirini etkilediği örnekler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Graham Harman, karşı karşıya olduğumuz bu yeni tür sorunları modern doğa ve kültür karşıtlığı üzerinden çözümleyemeyeceğimizi öne sürmektedir. Ona göre Kant, düşünceyi dünyadan ayırmaya çalışmıştır, ancak bu tür yeni olgular doğa ve kültürü birbirine katmak suretiyle Kantçı paradigmayı derinden sarsar.<sup>2</sup> Bu bakış açısına göre modern felsefenin öngörmediği türde problemler için yeni bir felsefi çerçevenin geliştirilmesi elzemdir.

Eko-eleştirel düşüncenin önde gelen fikir insanlarından Bruno Latour da “toplum” ve “doğa” ayrımının müsebbibi, hatta “kötü adamı” olarak Kant'ı göstermektedir.<sup>3</sup> Sahiden de Kant'ın transandantal idealizminin imalarını incelediğimizde bütünüyle determinist bir doğa anlayışı ve bunun karşısında

<sup>1</sup> Bu hususa dikkat çeken önemli bir makale için bkz. Beck. Ulrich. Climate for Change, or How to Create a Green Modernity. *Theory, Culture and Society* 27, no 2-3 (2010): 254-266.

<sup>2</sup> Harman, Graham. The Only Exit from Modern Philosophy. *Open Philosophy*, no 3 (2020): 133.

<sup>3</sup> Latour, Bruno & Fuller, Steve. A strong distinction between humans and non-humans is no longer required for research purposes: a debate between Bruno Latour and Steve Fuller. *History of the Human Sciences* 16, no 2 (2003):81.



özgürlüğe dayalı bir birey ve toplum kavrayışına sahipmiş gibi görünmektedir. Bu anlayışa göre nesneler cansız ve edilgen, öznelere ise faal ve etkindir. Latour'a göre bu ayrım, nesnelerin insanlar üzerindeki etkilerini ve ayrıca nesneler arası etkileşimleri ıskalar. Onun ifadesiyle "sosyal bilimlerin bize gösterdiği en güçlü içgörü, üzerinde kontrolümüzün olmadığı farklı öznelliklerin bize bir şeyler yaptırmakta olduğudur".<sup>4</sup> John Heggund, bu yeni yaklaşımı şöyle betimliyor: "[...] doğa artık normatif Özne'nin karşısında yer alan saf ve idealize bir Öteki değil, daha ziyade bireysel ve kolektif olarak insan olan ve olmayan arasında sonsuz derece karmaşık maddî etkileşimlerden müteşekkildir".<sup>5</sup> Oysa bu perspektiften Kantçı paradigma faaliyeti tamamen insan tarafına, edilgenliği ise doğa tarafına hapsetmiştir.

Bu paradigmanın epistemolojiye ilişkin varsayımlarına dair kimi yorumlar onu fazlasıyla mütevazı bulur. Buna göre deneyimi kuran bir takım öznel yapılar aracılığıyla doğaya erişiriz ve bu yapılardan azade olarak doğa hakkında herhangi bir şey bilmek mümkün değildir. Ian Bogost'un deyimiyle erişim-olarak-felsefe "Königsberg'den pek uzaklaşmamış olan birine benzer bir biçimde fare gibi, içe kapanık ve suskun kalmıştır".<sup>6</sup> Bu ve benzeri eleştirilerde modern felsefenin "içsel bir dünyadan dışsal bir dünyaya doğru bir erişim" olarak düşünülmesinin onun en temel unsuru olduğu öne sürülmektedir. Yeni ontolojik yaklaşımların temsilcisi olan pek çok düşünür tam da bu felsefi anlayışın geride bırakılması gerektiğini savunmaktadır.

Bu paradigmaya yönelik kimi eleştiriler ise onu fazla cüretkâr bulmaktadır. Maurizio Ferraris *Hoşçakal Kant* başlıklı kitabında Kantçı anlamda Kopernik devriminin, dünyayı "ben'in" bir yaratımı olarak düşünmek suretiyle kendini adeta bir Tanrı'nın yerine koyduğunu öne sürer. Ona göre bu düşünceye yönelik ilk itirazlar da Katolik düşünürler Bolzano ve Prihonsky ile başlamıştır. Ferraris bu düşünürlerin "onu düşünecek bir ben olup olmamasından bağımsız bir dünyayı yeniden inşa etmeye uğraştıklarını" iddia etmektedir.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Latour, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford University Press: Oxford, 2005, 50. Aksi belirtilmediği sürece bütün çeviriler yazara aittir.

<sup>5</sup> Heggund, John. "Unnatural Narratology and Weird Realism in Jeff VanderMeer's *Annihilation*." *Environment and Narrative: New Directions in Econarratology*. Erin James & Eric Morel (der.) içinde. Columbus: The Ohio State University Press: Columbus, 2020, 20.

<sup>6</sup> Bogost, Ian. *Alien Phenomenology or What It's Like to be a Thing*. University of Minnesota Press: Minneapolis, 2012, 151.

<sup>7</sup> Ferraris, Maurizio. *Goodbye, Kant! What Still Stands of the Critique of Pure Reason*. Çev: Richard Davies. SUNY Press: New York, 2013, 104.

Bu eleştirilerdeki ortak nokta şudur: doğayı yalnızca öznellik ile bağlantılı olarak düşünmek yanlıştır, öznellikten bağımsız bir biçimde varlığa dair hakikat yeniden ele alınmalıdır. Bir başka deyişle özneliliğin doğaya erişimine odaklanmak, varlığa ilişkin anlayışımızı ya kısıtlamak suretiyle daraltmakta ya da onu fazla ileri götürerek abartmakta ve aşırı bir idealizme kapı aralamaktadır. Dolayısıyla modern felsefenin epistemoloji ve ontolojiye ilişkin varsayımlarını köklü bir değişime uğratmak elzemdir.

Quentin Meillassoux'nun felsefi projesi de bu çaba ile yakından ilişkilidir. Onun Kant felsefesine ve genel olarak "korelasyoncu" olarak adlandırdığı modern düşünceye yönelik eleştirilerini serimlediği en önemli eserlerinden birisi, 2006 yılında yayımlanan *Sonluluğun Sonrası*'dır. Meillassoux bu eserinde varlığa ilişkin bilginin bir tür "korelasyoncu" paradigmaya saplanıp kaldığını ve bu paradigmanın ötesine geçmemiz gerektiğini öne sürmektedir. Meillassoux düşüncesinin, Kant felsefesini bilgi bakımından fazla mütevazı, başka bir deyişle bilme iddiası bakımından akla koyduğu sınırı fazla katı bulan eleştiriler arasında yer aldığını söylemek mümkündür.

## 68

Kitap boyunca korelasyoncu olarak addedilen düşüncenin başat örneği Kant felsefesi olsa bile, 20. yüzyılın en önemli düşünce akımları arasında yer alan fenomenolojinin (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty) ve dil felsefesi üzerinden ontolojik yaklaşımlar geliştiren analitik filozofların (Wittgenstein, Kripke) da bu kapsama girdiğini görüyoruz. Bu yaklaşıma göre Kant sonrası hemen her felsefi düşünce korelasyonculuğun bir versiyonu olarak düşünülebilir.

Sonluluğun Sonrası'nın başlıca tezine göre korelasyoncu paradigmanın temel problemi günümüzün bilimsel verilerini anlamlandırma çabası ile ilişkilidir. Meillassoux'nun arkhe-fosil argümanı uyarınca günümüz doğa bilimleri sayesinde edindiğimiz bazı bilgiler korelasyonculuk tarafından meşru ve anlamlı kılınmaz. Burada arkhe-fosil, herhangi bir öznenin bulunmadığı bir önsel zamanda gerçekleşen olaylar veya var oldukları düşünülen nesnelere işaret eder. Meillassoux arkhe-fosil'e örnek olarak "radyoaktif bozunma hızını bildiğimiz bir izotop veya bir yıldızın ait olup onun oluşum tarihiyle ilgili bilgi vermeye elverişli bir ışık emisyonu" verir.<sup>8</sup> Özneliliğin ortaya çıkışından önceki evveliyata işaret eden arkhe-fosillerden hareketle edindiğimiz bilgileri reddetmek de makul bir seçenek olmayacağına göre tek seçeneğimiz korelasyonculuğu geride bırakmaktır. Meillassoux, hedefini net bir biçimde

<sup>8</sup> Meillassoux, Quentin. *Sonluluğun Sonrası*. Çeviren Kağan Kahveci. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul, 2006, 14. Bu eserden yapılan alıntılarda bu çeviri esas alınmıştır

ortaya koyar: felsefe korelasyonculuktan kurtulabilirse yeniden “mutlak olanla” bağ kurabilecektir.<sup>9</sup>

Meillassoux’ya göre bu paradigmanın bir diğer problemi ise şudur: korelasyonculuk öznelliğin biyolojik/fizyolojik düzeyde ortaya çıkış koşullarını açıklayamamaktadır. Bunun sebebi doğaya ve öznelliğe ilişkin bütün bilgilerimizin bu iki unsur arasındaki etkileşime sıkıştırılmış olmasıdır. Dolayısıyla korelasyoncu paradigma herhangi bir öznelliğin bulunmadığı bir evveliyat durumundan, bir özneye verili olması sayesinde bilinebilen bir doğa mefhumuna geçişin nasıl vuku bulduğuna ilişkin bir malumat geliştiremez.

Bu çalışmada arkhe-fosil argümanına (diğer adıyla evveliyat problemine) yönelik Kantçı bir itiraz geliştireceğim. Sıradaki kısımda arkhe-fosil argümanını serimleyeceğim. Daha sonra Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi* metninde özellikle deneyimin analogileri ve doğanın birliği hususlarına odaklanarak evveliyata ilişkin önermelerin esasen Kantçı bir epistemoloji çerçevesinde anlamlı kılınabileceğini öne süreceğim. Son kısımda ise öznelliğin ortaya çıkış koşullarına ilişkin problemi ele alacağım.

### 1.Arkhe-fosil Argümanı

Meillassoux’ya göre “korelasyoncu” düşüncenin temel varsayımı şudur: “sadece düşünce ve varlık arasındaki korelasyona erişimimiz vardır; bu terimlerden birine diğerinden yalıtık bir erişimimiz asla yoktur”.<sup>10</sup> Doğa veya genel olarak varlık hakkında herhangi bir şey söyleyebilmemizin koşulu, doğanın bize nasıl verili olduğunu kavrayabilmektir. Düşünme, anlama ve bilme süreçlerimizden bağımsız bir biçimde doğanın kendinde nasıl olduğunu bilmemiz mümkün değildir. Bir başka deyişle nesnelerin “kendiliğinde” ne olduğuna asla erişemeyiz, onlar yalnızca “bizim için bir şey” olurlarsa bilinebilir olurlar. Göreceğimiz üzere Meillassoux, arkhe-fosil argümanı yoluyla varlığa ilişkin bilgimizin öznelliğin dolayımından geçmek zorunda olmadığını ortaya koymaya çalışacaktır.

Meillassoux tartışmasına erken modern epistemolojide sıklıkla kullanılan bir ayrım ile başlar: birincil ve ikincil nitelikler ayrımı. Birincil nitelikler, nesnelerin herkesçe aynı şekilde kavranabilecek olan nitelikleri iken ikincil nitelikler özneye doğrudan ilintili olan ve paylaşılmayabilecek unsurlara

<sup>9</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*. 39.

<sup>10</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 7.

gönderme yapar. Örneğin “bu masa kare şeklindedir” gibi bir önerme birincil niteliklerle ilgiliyken, “bu oda bana sıcak geldi” gibi bir önerme ikincil niteliklerle ilgilidir.

O halde birincil niteliklere gönderme yapan ve nesnel olması beklenen önermelerin mahiyeti nedir? Meillassoux bu önermelerin erken modern dönemin epistemolojik yaklaşımları uyarınca farklı türde temsiller olarak kavramsallaştırıldığını öne sürmektedir. Ona göre birincil niteliklere dair (nesnel) temsiller ile ikincil niteliklere dair (öznel) temsiller arasındaki fark, korelasyoncu düşüncede aslında iki farklı öznel temsil arasındaki farka dönüşür: evrenselleştirilebilen ve evrenselleştirilemeyen öznel temsiller.<sup>11</sup> Bu sebepten ötürü de birincil nitelikleri konu edinmesi beklenen bilimsel nesnellik, korelasyoncu düşünce itibarıyla evrenselleştirilebilen öznel temsillere dayanmak zorunda kalır ve öznelerarası bir uzlaşma dönüşür.

Ancak Meillassoux'ya göre öznelerarası uzlaşma dayalı bir nesnellik, evveliyat problemi söz konusu olduğu zaman işlevselliğini yitirir. Korelasyoncu yaklaşıma göre varlık hakkındaki bilgimiz, varlığın bize nasıl verili olduğundan bağımsız bir biçimde kurulamıyordu. Oysa Meillassoux'ya göre güncel bilim, insanın ve hatta canlı hayatın ortaya çıkışından daha evvelki zamanlara ilişkin bilgiler veya teoriler geliştirebilmektedir ve bu bilimsel söylemlerin rasyonel olmadığını öne sürmek oldukça zordur.

Bu noktada Meillassoux'nun arkhe-fosil argümanını şöyle ifade edebiliriz: günümüzdeki en iyi bilimsel kuramlar yoluyla herhangi bir öznenin bilinçli deneyimine doğrudan “verili” olamayacak nesneler veya olgular hakkında önermelerde bulunabiliyoruz. O halde korelasyoncu felsefe bu bilgi iddialarını nasıl açıklayabilir? Verili bir dünya ve onun alıcısı bir özne olmasının mümkün olmadığı bu “evveliyat” hakkındaki bilgilerimiz birer safsata mıdır? Yoksa bu bilgilerin geçerliliğini ortaya koymak adına korelasyoncu yaklaşımı bir kenara mı bırakmak gerekir? Meillassoux'nun ifadesiyle: “modern bilimin evveliyatla ilgili beyanlarını hangi koşulda meşru kılabiliriz?”<sup>12</sup>

Giriş kısmında da belirttiğim gibi, bu problemin bir boyutu daha mevcuttur: korelasyoncu yaklaşımlar, güncel bilimsel bulguları dikkate alacak olurlarsa özneliliğin ortaya çıkış koşullarını evveliyata dayandırmak zorundadırlar. Bugün en iyi bilimsel teorilerimiz evrenin 13.5 milyar yıl önce bir büyük patlama ile ortaya çıktığını, gezegenimizin 4.5 milyar yıl önce oluştuğunu,

<sup>11</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 6.

<sup>12</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 37.

canlılığın 3.5 ila 4 milyar yıl önce başladığını, insanın ise yaklaşık 2 milyon yıl önce evrildiğini belirtiyor. Meillassoux'ya göre korelasyonculuk, bilgiyi yalnızca verili olan üzerinden kurduğu için, verililiğin olmadığı bir doğadan verililiğin olduğu bir doğaya nasıl geçildiğine ilişkin bir izahat geliştirememektedir.<sup>13</sup>

Arkhe-fosil argümanına göre bu noktada evveliyat problemiyle karşılaşan korelasyoncu düşüncenin iki seçeneği vardır. Ya bu tür önermelerin anlamına ilişkin bir şerh düşülmeli, ya da bu tür bilgilerin şimdiki zamandan geriye doğru bir çeşit yansıtma olduğunu savunulmalıdır. Ancak bu argümana göre her iki seçenek de korelasyoncu düşüncenin temel bir zafiyetini ifşa etmekte ve bilimsel bilgiye hak ettiği meşruiyeti ve nesnelliği kazan" dıramamaktadır.

Birinci seçenek anlama ilişkin şerh düşmektir. Burada izlenen strateji, evveliyata ilişkin bilimsel önermelere zımnî veya alenî olarak "bize görüldüğü kadarıyla" kabilinden bir ifade eklemek şeklinde betimlenebilir. Örneğin "evren 13.5 milyar yıl önce oluşmuştur" önermesinin "bize görüldüğü kadarıyla evren 13.5 milyar yıl önce oluşmuştur" önermesine çevrilmesi bu türden bir şerhtir. Meillassoux buna "modern düşüncenin şerhi" adını veriyor.<sup>14</sup>

Meillassoux'ya göre bu şerhi düştüğümüz takdirde bilimsel önermelerin önemi ve nesnelliği bakımından önemli bir problem ortaya çıkar. Doğa bilimleri ile uğraşan bilim insanları doğaya ilişkin önermelerde bulunurken "bize görüldüğü kadarıyla" gibi bir şerh düşmeye genellikle yanaşmazlar, zira bu durumda dışımızda duran bir dünya hakkında değil, dünyanın bir temsili hakkında bir bilgi iddiasında bulunmuş olurlar. Oysa doğa bilimlerinin genel amacının doğa hakkında nesnel bilgiler üretmek olduğu varsayılır. Dolayısıyla Meillassoux'nun endişesi şudur: modern düşüncenin şerhi, bilimsel faaliyeti derinleştiren değil onu adeta ortadan kaldıran bir yoruma bizi götürebilir.<sup>15</sup>

Evveliyat problemi karşısında korelasyoncu düşüncenin yönelebileceği ikinci seçenek ise geriye yansıtma yaklaşımıdır. Meillassoux bu seçeneği şöyle ifade eder: "Korelasyoncuya göre bir evveliyat beyanı, verili bir fosil-malzeme üzerine yapılan, şimdide geçen bir deneye dayalı olduğundan ve evrenselleştirilebilir olduğu için doğrudur".<sup>16</sup> Bir kez daha evveliyat hakkındaki malumatımız onun şimdi ve burada yer alan bir temsili hakkındaki malumata dönüştürülmüştür. Korelasyoncu sınırlama kendini yeniden hissettirmiştir.

<sup>13</sup> Problemin bu boyutuna makalenin son kısmında değineceğim

<sup>14</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 19.

<sup>15</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 24.

<sup>16</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 22.

Her iki durumda da elimizde doğa bilimleri nâmına pek bir şey kalmamıştır, bu yüzden de Meillassoux'nun ifadesiyle korelasyonculuğun “bilimin bahsettiği insansız, maddeye dair olayların, bilimin betimlediği gibi fiilen meydana geldiğini teslim etmekten aciz olduğu ortaya çıkar”.<sup>17</sup> O halde bu çerçeve geride bırakılmalı ve felsefenin mutlak ile (yani öznelliğimizden bağımsız olarak dışımızda duran varlıkla) ilişkisi yeniden tesis edilmelidir. Meillassoux'ya göre başka bir seçeneğimiz de yoktur, zira “korelasyon ile fosil-madde arasında bir uzlaşım mümkün değildir”.<sup>18</sup>

Meillassoux, korelasyoncu düşünce yerine “spekülatif” bir realizm önermektedir. Ancak bu ontolojik yaklaşım, Kant-öncesi dogmatik felsefeye de geri gitmemelidir. Dolayısıyla Meillassoux'nun önereceği mutlak, bir zorunlu varlığın mutlaklığı değil, daha ziyade “olumsalın mutlaklığıdır”. Bu ontolojik yaklaşıma göre, doğa yasaları dahil her şey olumsaldır; evrendeki tek şaşmaz gerçek, mevcut olan şeylerin herhangi bir sebep olmaksızın kendinden farklı bir şeye dönüşebilme ihtimalidir.

Meillassoux bu mutlak olumsallığı doğanın matematiksel ifadesi ile ilişkilendiriyor:

Evveliyat örtüsünün altında burada söz konusu olan, bilimin söylemi ve daha özelde bu söyleme karakterini veren şey, yani onun matematiksel formudur. Bu durumda sorumuz şöyle bir hal alır: Matematiksel bir söylemin, insandan soyunmuş bir dünyayı-bir belirişin bağlılıkları olmayan şeyler ve olaylarla dolu bir dünyayı, dünyayla bir ilişkinin bağlılıığı olmayan dünyayı-betimleyebilmesini sağlayan şey nedir? Yüzleşmemiz gereken gizem işte bu: Matematiğin Büyük Dışarı hakkında, hem insandan hem yaşamdan soyunmuş bir geçmiş hakkında söylem üretme kapasitesi.<sup>19</sup>

İnsandan soyunmuş bir dünyayı matematiksel olarak temsil edebiliyorsak, varlığı bilmek için onu deneyimleyen bir özneye ihtiyacımız var mıdır? Meillassoux'nun realist yaklaşımını bu soru üzerinden formüle etmek mümkündür. Burada matematiğe ilişkin önemli bir varsayım söz konusudur: “matematiksel olarak düşünülebilir olan mutlaken olanaklıdır”.<sup>20</sup> Fakat

<sup>17</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 24.

<sup>18</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 24.

<sup>19</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 36. “Büyük Dışarı” ifadesi Meillassoux'nun mutlak olana verdiği adlardan birisidir ve ona göre korelasyoncu düşünce Büyük Dışarı'ya erişmekten mahrum kalmıştır.

<sup>20</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 160.

Meillassoux'nun düşüncesi burada Tanrı gibi mutlak bir varlığa ilişkin bir düşünülebilirlikten ziyade herşeyin mutlak olarak olumsal olmasının düşünülebilirliği istikametine yöneliyor. Bu sayede de Kant öncesi dogmatik metafizik anlayışından uzak duruyor.

Matematiksel form, Meillassoux'nun evveliyata ilişkin verdiği örneklerle de yakından ilişkilidir. Evrenin ve dünyanın yaşı, canlılığın ortaya çıkışı ve insanın evrildiği zamanları hesaplarken kullandığımız yöntemler elbette matematiksel yöntemlerdir. Ancak bu bilgileri edinmemizi sağlayan yöntemlerin önemli bir varsayımı daha mevcuttur, o da doğanın kurallı bir düzenliliğe sahip olduğu varsayımdır. Radyoaktif izotopların bozunumu, yıldız ışığının emisyonu ve dünyaya ulaşma hızı gibi olguların hiç değişmeyen bir düzenliliğe sahip olduğu varsayılır. Şayet bu bozunum düzensiz bir biçimde gerçekleşseydi (veya ışığın hızı sabit olmasaydı), dünyanın yaşını veya yıldızların bize olan uzaklığını bildiğimizi iddia etmek olanaksız olurdu.

Yukarıdaki örneklerden hareketle şunu ileri sürebiliriz: doğa yasaları ve doğada gerçekleşen olaylar mutlak ve zorunlu bir neden-sonuç ilişkisine sahip gibi görünmektedir. Doğanın herhangi bir yerinde bu yasalara ilişkin bir istisnanın bulunduğu varsaymak zordur. Dahası, doğanın zorunlu düzenliliğini varsaymadan Meillassoux'nun sözünü ettiği evveliyata ilişkin bilgileri edinmemiz veya bunların doğruluğundan emin olmamız mümkün olamaz.

Gerçekten de bilimsel girişimlerimizin pek çoğu, özellikle de Meillassoux'nun argümanında kullandığı örnekler, doğanın düzenliliğini varsayar. Dünyanın yaşının nasıl hesaplandığını ele alalım; bilim insanları radyometrik ölçümler aracılığıyla, yani radyoaktif izotopların bozunma miktarlarını hesaplayarak dünya üzerindeki en eski minerallerin yaşını yaklaşık 4.5 milyar yıl öncesine dayandırır. Bu yöntemdeki varsayım, radyoaktif izotopların bozunma hızının düzenli olduğu, bu hızın aniden ve sebepsiz yere değişmediği yönündedir.

Ancak burada Meillassoux'nun düşüncesinde bir problem ortaya çıkıyor. Doğanın düzenliliği ile mutlak olumsallık düşüncesini bağdaştırmak nasıl mümkün olacaktır? Meillassoux bu problemin farkındadır ve buna cevaben bir düşünce deneyi geliştirir. Buna “zar örneği” adını verebiliriz.<sup>21</sup> Bir zar oyunu oynadığımızı düşünelim. Milyonlarca sefer zar atmamıza rağmen hep aynı sayı geliyor olsun. Hemen herkes zarların hileli olduğunu düşünecektir, zira başka

<sup>21</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 130.

olasılıkların da bu kadar tekrardan sonra zuhur etmesinin kaçınılmaz olduğu düşünülür. Ancak olağanüstü düşük bir ihtimal de olsa zarlar hileli olmayabilir. Sahiden de milyonlarca sefer aynı sayının gelmesi, her ne kadar düşük de olsa matematiksel olarak düşünülebilir bir ihtimaldir. Buradan hareketle Meillassoux şöyle bir sonuca varıyor: bizim zorunluluk ve düzenlilik olarak deneyimlediğimiz olgular esasen hala olumsal olabilir.

Paul O'Mahoney'e göre zar örneği Kant'ın doğadaki yasalılığı ve düzenliliği hangi gerekçeyle kurduğunu ıskalamaktadır.<sup>22</sup> Bir sonraki kısımda göreceğimiz üzere Kant, doğanın genel kurallı yapısını doğadaki görüngülerin düzenliliğinden çıkarsamak gerektiğini düşünmemektedir, daha ziyade bu düzenlilik anlama yetisinin sistematik ve bilimsel kullanımı için gerekli olan düzenleyici bir ilkedir. Bir başka deyişle Kant'a göre doğa bu şekilde düzenli olmasaydı bilim yapabilmemiz mümkün olamazdı.

Ancak bu çok düşük olumsallık ihtimalini kabul etmek bize bilimsel açıdan ne sağlıyor? Doğa yasalarının düzenliliğinden şüphe etmemizi gerektiren herhangi bir bulgu var mıdır? Bu sorulara değinmeden önce sıradaki kısımda Kantçı epistemolojinin evveliyat problemine ilişkin olası bir cevabını kurmaya çalışacağım. Daha sonra da bizi evveliyata ilişkin malumata sevk eden bilimsel önermelerin hangi kavramsal çerçeve ile daha doyurucu bir biçimde açıklanabileceğini tartışacağım.

## 2. Kantçı Epistemoloji ve Evveliyat Problemi

Şimdi Kantçı epistemolojinin evveliyat problemine nasıl yaklaşabileceğini ele alalım. Bilindiği üzere Kant, doğa hakkındaki bilgimizin uzayda ve zamanda yer alan nesneler veya olgular hakkında olabileceğini ve bunun ötesini bilmemizin mümkün olmadığını öne sürer. Uzay ve zaman ise Kant'a göre görünün saf formlarıdır, kendilerinde birer nesne değildir.<sup>23</sup> Bu bakımdan Kant, özneye verili olmayan bir nesne veya olguya ilişkin bilgi sahibi olabileceğimizi reddediyor gibi görünmektedir.

<sup>22</sup> O'Mahoney, Paul. Hume's Correlationism. *Journal of French and Francophone Philosophy* 21, no 1 (2013): 132-160.

<sup>23</sup> Kant'ın ifadesiyle: "Uzay zorunlu ve a priori bir temsildir ve diğer bütün dışsal görülerin zemini" (A 24 / B 38) ve "Zaman bütün görülerin zemini oluşturan zorunlu temsildir" (A31 / B 46). Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çev. Paul Guyer & Allen Wood. Cambridge University Press: Cambridge, 1999. Bu metinden yapılan bütün çeviriler yazara aittir ve eserin bu basımı kullanılmıştır. Kant'a yapılan atıflar literatürde yaygın bir biçimde kullanılan *Akademie Ausgabe* sayfa numaralarını esas alacaktır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin iki basımına A ve B olarak referans verilecektir.



Bu noktada Kant’ın bilginin sınırlarını nasıl çizdiğini doğru anlamak gerekiyor. Kant’a göre deneyimlerimizin bizim için anlamlı olabilmesinin koşullarından birisi, gerçekleşen her şeyin belirli bir kurala göre gerçekleşiyor olduğunun varsayılmasıdır.<sup>24</sup> Nedensellik ilkesi, bir değişim içeren bütün dışsal deneyimlerimizin kurucu ilkesidir. Dolayısıyla herhangi bir değişimi deneyimlediğimizde onun bir neden-sonuç ilişkisinin ürünü olduğunu zımnen varsayalım. Aksi takdirde deneyimlerimin anlamlı, anlaşılabilir, paylaşılabılır ve bilinebilir olması mümkün olmazdı.

Bu ilkeyi genellediğimiz takdirde ise doğada bir düzenlilik olduğu sonucuna varırız. Eğer her değişim zorunlu bir neden ve sonuç bağlantısına göre gerçekleşiyorsa, doğanın genelinde de gerçekleşen ve gerçekleşecek olan her değişim belirli bir nedensel yasa uyarınca gerçekleşmelidir. Ancak Kant, doğanın bu genel düzenliliğinin deneyimimiz için kurucu bir ilke olmadığını, daha ziyade bilimsel araştırmalarımız için düzenleyici bir ilke olması gerektiğini öne sürüyor.<sup>25</sup>

Bunun başlıca sebebi ise doğanın bütününün bizim için bir deneyim nesnesi haline gelmesinin imkansız olmasıdır. Doğanın bütünü tek bir anda deneyimlenemeyeceğine göre, onun neden tam da olduğu halde olduğuna ilişkin genel bir bilgi sahibi olmamız da mümkün değildir. Dolayısıyla doğada mutlak zorunluluk mu yoksa mutlak olumsuzluk mı bulunduğunu bilmek Kantçı epistemoloji açısından mümkün değildir. Ancak Kant’a göre bilimsel faaliyetlerin salahiyeti bakımından doğada belirli bir düzenlilik olduğunu varsaymak elzemdir.

Bu noktada bir diğer önemli farkı da hatırlamak gerekir: Kantçı epistemoloji uyarınca nedensellik ilkesi anlama yetisinin deneyimi düzenleyici faaliyetinden neşet ederken, doğanın düzenliliği aklın anlama yetisinin bütünleştirici bir biçimde kullanımını salık vermesi ile ilişkilidir. Bir başka deyişle anlama yetisi sayesinde tekil olgular hakkında bilgi sahibi olurken, akıl sayesinde de anlama yetisinin sistematik olarak kullanılmasına ilişkin bir anlayış geliştiriyoruz. Bunu yapmanın yolu ise koşullu olandan yola çıkarak koşulsuza ulaşmaya çabalamaktır.

Kant bunu şöyle ifade ediyor:

<sup>24</sup> Kant’ın ifadesiyle “Deneyimlediğimiz bütün değişiklikler neden ve sonuç bağlantısına dair yasa uyarınca gerçekleşir” (B232).

<sup>25</sup> A 668 / B 696

Aklın transandantal kavramı verili bir koşullu şeyin toplam koşulları ile olan ilişkisinden başka bir şey değildir. Yalnızca koşulsuz olan bütün diğer koşulların toplamını mümkün kıldığı için ve karşılığında koşulların bütünlüğünün kendisi her daim koşulsuz olduğu için, akla ilişkin saf bir kavram, koşullu olanın sentezine ilişkin bir zemin içerdiği sürece, koşulsuz olan kavramı üzerinden açıklanabilir.<sup>26</sup>

O halde şimdi ve burada deneyimlediğimiz her bir değişime sebep olan zorunlu bir nedenin bulunması gerekir. Ancak bu zorunlu nedensellik deneyimlerimizi soyutlamak yoluyla elde ettiğimiz bir bağıntı değil, aksine bütün deneyimlerimizin anlamlı ve anlaşılabilir olmasını sağlayan a priori bir ilkedir. Örneğin katı nesnelerin hiçbir sebep olmadan aniden ortadan kaybolup bir süre sonra tekrar belirdiği bir evren düşünelim. Kant açısından böylesi bir evrende anlamlı bir deneyim yaşamamız ve dolayısıyla da herhangi bir şeyi bilebilmemiz mümkün olmazdı. Hatta böylesi bir evrende bilinç sahibi varlıklar bile olmamız mümkün olmazdı. Zira Kantçı epistemolojide benlik algımız bizim dışımızda bir sürekliliğin mevcut olmasına bağlıdır.

## 76

*Saf Aklın Eleştirisi*'nin "İdealizmin Reddiyesi" kısmında Kant bunu şöyle açıklıyor: "Kendi varlığımın zaman içerisinde belirlenmiş olduğunun bilincine sahibim. Bütün zaman belirlenimleri, algıda sürekliliğe sahip bir şeyi varsayar. Ancak bu sürekliliğe sahip olan şey ben olamam, zira benim zamandaki belirlenmişliğim ancak bu sürekli olan şey sayesinde mümkündür."<sup>27</sup> O halde benim kendi bilincimin farkında olmamı sağlayan şey, benim dışımda duran bir süreklilik olmalıdır, zira bütün zaman belirlenimleri ancak bu süreklilik dolayısıyla açıklanabilir.

Öyleyse sürekliliğin kökeni nedir? *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Deneyimin Analogileri" başlıklı kısmında Kant, zamanın üç kipinden bahseder: süreklilik, ardılık ve eşzamanlılık.<sup>28</sup> Zamanın, zaman içerisinde yer alan nesneler ve gerçekleşen olaylarla olan bu ilişkisi zamanın kökeninden bağımsız olarak verili durumdadır ve zamanı başka türlü düşünmemiz veya tecrübe etmemiz de olanaksızdır. İşte nedensellik ilkesi de bu mahiyette bir ilkedir, doğayı nedensellik ilkesinden azade bir biçimde deneyimlememiz olanaksızdır. Zaman, benlik ve doğa arasındaki bu ilişkiler olmadan anlamlı bir deneyime sahip olmak ve dolayısıyla da doğa bilimi yapabilmek mümkün değildir.

<sup>26</sup> B 379.

<sup>27</sup> B 276.

<sup>28</sup> A 177 / B 219.

Ancak Kant, bu ilişkilerin bedenli bir öznde nasıl vuku bulduğunu açıklamaya girişmez, onun yaklaşımı daha ziyade işlevselci bir yaklaşımdır. Bir sonraki kısımda göreceğimiz üzere bu yaklaşım öznelliğe ilişkin farklı ontolojik açıklamalar bakımından nötr bir pozisyonudur. Ancak bunun Kant felsefesi için bir avantaj mı yoksa dezavantaj mı olduğu tartışmalı bir husustur.<sup>29</sup>

Koşullu olandan hareketle koşulsuz olana doğru gitme çabası aynı zamanda deneyime ve bilime ilişkin bir sınıra da işaret etmektedir: mutlak olan ile hiçbir deneyimde karşılaşmamız mümkün değildir, dolayısıyla da mutlak olana ilişkin bilgi sahibi olmamız imkânsızdır.<sup>30</sup> Doğa bilimleri sayesinde elde ettiğimiz bütün bilgileri sıralayacak olsaydık da benzer şekilde mutlak olana ilişkin bir bilgiye rastlayamazdık, daha ziyade hep koşullu olan veya nedensellik ilkesine tâbi olan olgular ile karşılaşırız. Bu minvalde Kant'ın çizmiş olduğu sınır aynı zamanda doğa bilimlerine ilişkin genel bir sınır olarak düşünülebilir. Bu husustan hareketle de Meillassoux'nun evveliyat probleminden hareketle mutlak olana dair bir düşünce geliştirme çabasının Kantçı epistemoloji ve doğa bilimlerinin ekseriyeti açısından problemli olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.

Yukarıda da belirttiğim üzere tekil olguların zorunlu nedenleri olduğunu varsaymak ile doğada genel bir düzenlilik olduğunu varsaymak arasında önemli bir ayrım vardır, ilki anlamlı deneyimlere sahip olabilmemiz için zorunlu ve kurucu bir ilke iken ikincisi bilme çabalarımızı yönlendiren düzenleyici bir ilkedir. Bir başka deyişle doğadaki düzenlilik bir tür tümevarım yoluyla vardığımız ampirik bir sonuç değil, daha ziyade bilgilerimizi sistemli bir bütün haline getirmemizi ve bu sayede de doğanın nesnel bir biçimde bilinebilir olmasını sağlayan a priori bir ilkedir. Bu ilkenin zemininde de zaman ve uzaya ilişkin algımız ve nedensellik ilkesi yatmaktadır.

Ancak bir ilkenin kurucu olmayıp da düzenleyici olması o ilkeyi önemsiz kılmaz:

Aklın birlik aramaya ilişkin yasası zorunludur, zira o olmadan aklımız olamazdı, ve akıl olmadan da anlama yetimizi tutarlı bir biçimde kullanamazdık, ve bu olmadığı durumda da ampirik doğruluğa ilişkin yeterli bir kavrayışımız bulunamazdı; bu sebepten ötürü doğanın

<sup>29</sup> Yukarıda da sözünü ettiğim üzere ontolojik açıdan nötr olan pozisyon Meillassoux açısından korelasyoncu yaklaşımların temel eksikliklerinden birisidir, zira öznelliğin evveliyat içerisinden nasıl çıkabildiğine ilişkin tatminkar bir açıklama sunamamaktadır.

<sup>30</sup> A 518 / B 546

sistematik birliğini nesnel olarak geçerli ve zorunlu varsaymak zorundayız.<sup>31</sup>

O halde doğanın sistematik birliği ampirik bir çalışma sonucu elde edilen bir varsayım değil, daha ziyade herhangi bir doğa bilimini mümkün kılan bir varsayımdır. Bunu da doğa bilimleri arasındaki bağlantılara bakarak anlamak mümkündür. Biyolojinin temelinde kimya, kimyanın temelinde ise fizik bulunmaktadır ve bir doğa biliminde yapılan çalışmalar, diğer doğa bilimlerinde genel olarak doğru kabul edilen öncüllerle mümkün merteye uyumlu olma gayreti gösterirler. Dolayısıyla doğa bilimlerine ilişkin bütün girişimler tek bir doğayı sistematik olarak açıklama girişimleridir.

Kant bu durumu aklın nev-i şahsına münhasır yapısına atıfla açıklar. Onun ifadesiyle: “İnsan aklı doğası gereği arkhe-tektoniktir, yani bütün bilişleri olası bir sisteme aitmiş gibi düşünmeye meyillidir, o yüzden de şu veya bu sistemde bir arada bulunamayacak nitelikte olan bilişler haricindeki bilişlere izin verir”.<sup>32</sup> Bu pasajdan da şunu anlıyoruz: doğanın bütününe ilişkin bir kavrayış geliştirmeden doğadaki tekil olgulara ilişkin bir bilgi geliştirmemiz mümkün değildir. Ancak yukarıda da bahsettiğim üzere doğaya ilişkin bu genel kavrayışın kendisi tekil olgulara ilişkin bilgilerimizin kesinliğine sahip olamaz. Doğanın bütünü ise elbette Meillassoux'nun evveliyat dediği dönemi de kapsamak durumundadır.

O halde evveliyatı düşünmek tam da doğanın sistematik birliğine ilişkin bu düzenleyici ilke sayesinde mümkündür.<sup>33</sup> Zira Kantçı epistemolojiye göre doğanın buradaki ve şimdiki durumunu açıklayacak olan bir geçmişin kurulması gerekliliği aklın temel düsturlarından birisidir. Bunu da ancak günümüzün koşullu olgularından hareketle geriye doğru giderek yapabiliriz. Burada bir önceki kısımda bahsetmiş olduğum geriye yansıtma stratejisi yoluyla evveliyatın bilinebilir olduğunu savunuyorum ve bu noktada şunu vurgulamak elzemdir:

---

<sup>31</sup> A 651 / B 680

<sup>32</sup> B 502

<sup>33</sup> Bu ilkenin mahiyetine dair Kant'ın şu açıklaması da önemlidir: “Düzenleyici ilke sistematik birliğin yalnızca ampirik olarak değil a priori olarak da doğanın birliği biçiminde mutlak olarak varsayılması gerektiğini buyurur, ancak bu yine de belirlenmemiştir ve bu sayede şeylerin özlerinden kaynaklanır. Ancak en yüksek düzenleyici varlığı bir temel olarak önceden varsayarsam o halde doğanın birliğinden esasen vazgeçmiş olurum. Zira bu durumda bu birlik şeylerin doğasına bütünüyle yabancı ve olumsal hale gelir, ona ilişkin evrensel bir yasa tarafından bilinemez. Bu durumda ispatımızda bir kısır döngü ortaya çıkar, kanıtlamamız gereken şeyi varsaymış oluruz.” (A 693/B 722)

geriye yansıtma stratejisi hali hazırda günümüz doğa bilimlerinin de başat yöntemidir.

Dünyanın yaşının hesaplanması örneğine dönecek olursak bunu açık bir biçimde görebiliriz. Radyometrik yöntemde radyoaktif izotopların bugünkü durumundan hareketle ve düzenli bir bozunma hızı varsayılarak geçmişe doğru bir çıkarsama yapılır. Burada doğanın düzenliliği ilkesinden ziyade nedensellik ilkesi işlev görmektedir, zira izotopun bugünkü hali ancak ve ancak daha erken dönemdeki bozunmamış halinin (ya da zaman içerisinde bozunagelecek olan halinin) doğrudan bir sonucu olarak anlaşılabilir. Böylesi bir nedensellik ilkesini kullanmadan, veya doğada genel bir düzenlilik olduğunu varsaymadan dünyanın yaşını hesaplamak veya genel olarak bilim yapmak ise mümkün görünmemektedir. Buna bağlı olarak da evveliyatı doğa bilimlerinin yardımı ile düşünmek için bu epistemolojik varsayımlara yaslanmamızın zorunlu olduğu söylenebilir.

Bir önceki kısımda sorduğumuz soruyu Kantçı yaklaşımın ışığında tekrar soralım: Doğa bilimlerinin düzenleyici bir ilke olarak doğanın düzenliliğini varsayması yerine çok düşük ihtimale sahip olan mutlak olumsuzluğu varsayması bize nasıl bir avantaj sağlayabilir? Yukarıda da sözünü ettiğimiz üzere bilimsel araştırmalarımızın büyük çoğunluğunda doğa yasalarının değişebilir olduğunu varsaymamızı gerektirecek bir bulgu yoktur. Bu sebepten ötürü Meillassoux'nun evveliyat probleminden hareketle önerdiği spekülatif yaklaşım, evveliyata ilişkin bilgilerimize dair korelasyonculuktan daha avantajlı bir strateji sunuyor gibi görünmemektedir.<sup>34</sup> Kant'ın yaklaşımı ise doğa hakkında genel bir iddiada bulunmaktan kaçınması hasebiyle epistemolojik olarak daha az risk barındırmakta, ancak doğanın sistematik birliğini gözeterek koşullu olandan koşulsuza yönelmeyi nedensellik ilkesi çerçevesinde salık verdiği ölçüde de evveliyat hakkında malumat sahibi olmamıza imkân tanımaktadır.

### 3. Öznellik Problemi

Yukarıda sözünü ettiğim üzere, evveliyat probleminin bir boyutu da öznenin nasıl ortaya çıktığının izah edilememesi ile ilişkiliydi. Burada Kantçı felsefenin daha büyük bir zorlukla karşılaştığı söylenebilir. Ancak şunu akılda

<sup>34</sup> Benzer bir sonuca fenomenoloji perspektifinden erişen bir çalışma için bkz. Wiltsche, Harold A. Science, Realism and Correlationism. A Phenomenological Critique of Meillassoux' Argument from Ancestrality. *European Journal of Philosophy* 25, no 3 (2016): 808-832.

tutmakta fayda var, Kant, aklın işlevlerini, anlamlı bir deneyime nasıl sahip olduğumuz sorusunu cevaplayarak açıklamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla transendental felsefede öznelliğe ilişkin açıklamalar örneğin Descartes'ta olduğu gibi belirli bir töz varsayımı üzerinden geliştirilmez.

Bu sebepten ötürü modern biyoloji teorilerinin canlılığa, primatların ve insanların ortaya çıkışına ve bilişsel yetilerimizin evrimine ilişkin getirdiği açıklamalar karşısında Kantçı felsefenin “nötr” olduğunu söylemekte bir sakınca bulunmuyor. Ancak bu durum Kant felsefesinin öznelliğin tam da insanda bulunduğu şekliyle ortaya çıkışını tatminkâr bir biçimde açıklayabildiği anlamına gelmez.

Zira kurallı bir düzenliliğe sahip doğa varsayımının bir bedeli vardır, o da Kant felsefesi açısından vazgeçilmez olan insanın özgür iradesi mefhumunu böylesi zorunlu neden-sonuç ilişkileriyle örülmüş bir doğa içerisinde konumlandırmanın zorluğudur. Meillassoux'nun mutlak olumsuzluğu doğadaki zorunlu bir düzenliliği reddetmesi itibarıyla determinizm ve özgürlük meselesini çok zorlanmadan çözebilecek bir çerçeve sunarken, Kant felsefesinde özgür irade ve determinist doğayı bağdaştırmak oldukça güçtür.

Bu problemin bir diğer ifadesi amaçlılığın ya da teleolojinin doğadaki yerini belirleme problemidir. Yukarıda da sözünü ettiğimiz üzere deneyimlediğimiz her türlü değişim zorunlu neden-sonuç yasaları tarafından belirleniyorsa insanların ve diğer canlıların kendi sahip oldukları amaçlar uyarınca davranıyor olmalarını (veya vazgeçtikleri takdirde de davranıştan kaçınıyor olmalarını) anlamlandırmak mümkün değildir. Amaçlı davranış, mekanik bir doğa anlayışı bakımından radikal bir yeniliktir, zira zorunlu bir nedene değil, failin serbest tercihine dayanan bir değişime işaret eder.

E.J. Robin'e göre Meillassoux'nun yaklaşımı evrendeki radikal yenilikleri açıklamaya daha müsaittir. Hayatın ortaya çıkışı tam da böylesi bir yeniliktir.<sup>35</sup> Maddeye ilişkin bildiğimiz hiçbir şey hayatın ortaya çıkışının “zorunlu” olduğunu göstermemektedir. Hatta gözlemlenebilir evrende henüz başka bir canlılık formuyla karşılaşmış değiliz, dolayısıyla evren büyük oranda cansız varlıklardan oluşmuş gibi görünüyor. O halde hayatın ortaya çıkışı radikal bir olumsuzluğa işaret etmektedir. Canlı varlıkların amaçları doğrultusunda mekanik yasalarla açıklanamayacak faaliyetlerde bulunması da aynı olumsuzluğun devamı olarak düşünülebilir.

<sup>35</sup> Robin, E. J. Kant Walks Meillassoux: Finitude and Correlationism. *Journal of Indian Council of Philosophical Research* 38, no 2, (2021): 206.

Saf Aklın Eleştirisi'ndeki İdealizmin Reddiyesi kısmına geri dönelim. Kant orada kendi benlik algımızın oluşabilmesi için öznelliğimizden bağımsız olarak sürekliliğe sahip bir şeyin zorunlu olduğunu öne sürüyordu. Ancak bu "sürekliliğe sahip olan şeyin" mahiyeti nedir? Bu sürekliliğin tesis edilmesinden insanın bilişsel yetileri sorumlu ise, idealizmi tam manasıyla reddetmiş olmayız. Ancak eğer süreklilik gerçekten de öznenen bağımsız olarak mevcutsa, bu sefer de uzay ve zamanın görünümün saf formlarından ibaret olduğuna ilişkin transendental ilkeyi reddetmiş ve "kendinde" olana dair belirleyici bir söylem geliştirmiş oluruz.

Kenneth Westphal, transendental idealizmin sınırları içerisinde kalarak bu problemin çözülemeyeceğini, ancak Kant felsefesinin içerisinde bir tür realizme gitmenin olanaklı olduğunu öne sürüyor.<sup>36</sup> Buna göre Kant'ın geliştirdiği epistemolojik çerçeve transendental idealizm olmadan realist bir ontoloji geliştirmeye imkân sunuyor. Bu yaklaşım Meillassoux'nun problemine de bir cevap verme olanağını sağlayabilir, ancak bu yaklaşımı benimsediğimiz takdirde halen Kant felsefesinin sınırları içerisinde olup olmadığımız tartışmalı olacaktır.

Öyleyse Kantçı bir perspektiften öznelliğin ortaya çıkışını açıklamak olanaksız mıdır? Robert Hanna'ya göre Kant'ın canlılığı nasıl kavradığına odaklandığımız takdirde cansız varlıkların tabi olduğu mekanizmalar ile canlı varlıkların sahip olduğu doğal amaçlar arasında bir ayrım yapabiliriz. Buna müteakip kendi canlı varlığımız üzerinden doğal amaçların doğanın sahiden de bir parçası olduğunu iddia etmek mümkündür.<sup>37</sup> *Yargı Gücünün Eleştirisi* metninde Kant bu ayrımın da tıpkı doğanın sistematik düzenliliği gibi düzenleyici bir ilke olduğunu savunuyor.<sup>38</sup> Dolayısıyla canlılığı açıklamak adına mekanik ilkelere başvurmamızın yanlış olacağını belirtiyor. Ancak bu ilke düzenleyici bir ilke olduğu için doğal amaçlara ilişkin kesin ve sistematik bir bilgi imkanı da reddedilmiş oluyor. Bu yaklaşımın Meillassoux'nun problemini tam olarak çözdüğünü söylemek zor görünmektedir.

O halde başlangıçtaki sorumuza geri dönelim: doğayı nasıl düşünmeliyiz? İster evveliyat problemini ortaya koymak için, ister verili doğanın yasalarını açıklamak için olsun, doğayı kurallı bir düzenlilik içerisinde düşünmek

<sup>36</sup> Bkz. Westphal, Kenneth. *Kant's Transcendental Proof of Realism*. Cambridge University Press: Cambridge, (2004).

<sup>37</sup> Hanna, Robert. Kant, Scientific Pietism and Scientific Naturalism. *Revista de Filosofia Aurora* 28, no 44 (2016), 593.

<sup>38</sup> Kant, Immanuel. *Critique of the Power of Judgment*. Çeviren Paul Guyer & Eric Matthews. Cambridge University Press: Cambridge (2000), 5:396.

MEILLASSOUX'NUN EVVELİYAT PROBLEMİNE YÖNELİK KANTÇI BİR İTİRAZ  
*A KANTIAN COUNTER-ARGUMENT AGAINST MEILLASSOUX'S PROBLEM OF  
ANCESTRALITY*

Umut ELDEM

zorundayız. Evveliyata ilişkin malumatımız söz konusu olduğunda Meillassoux'nun ortaya koyduğu “mutlak olumsuzluk” anlayışının Kantçı felsefeden daha avantajlı olduğunu söylemek güç. Ancak eko-eleştirel ve spekülatif materyalist yaklaşımların sıklıkla vurguladığı öznellik problemi modern felsefe bakımından kökensel bir problem olmayı sürdürecektir gibi görünüyor. Yerleşik ve gelenekselleşmiş felsefi alışkanlıklarımızı sarsmaları bakımından da bu yeni düşünce ufuklarının detaylı ve sistematik olarak tartışılmalarının faydalı olacağı aşîkardır.



#### KAYNAKÇA

- Beck, Ulrich. Climate for Change, or How to Create a Green Modernity. *Theory, Culture and Society* 27, no 2-3 (2010): 254-266
- Bogost, Ian. *Alien Phenomenology or What It's Like to be a Thing*. University of Minnesota Press: Minneapolis, 2012.
- Ferraris, Maurizio. *Goodbye, Kant! What Still Stands of the Critique of Pure Reason*. Çev: Richard Davies. SUNY Press: New York, 2013.
- Hanna, Robert. Kant, Scientific Pietism and Scientific Naturalism. *Revista de Filosofia Aurora* 28, no 44 (2016): 583-604.
- Harman, Graham. The Only Exit from Modern Philosophy. *Open Philosophy*, no 3 (2020): 132-146.
- Hegglund, John. "Unnatural Narratology and Weird Realism in Jeff VanderMeer's Annihilation." *Environment and Narrative: New Directions in Econarratology*. Erin James & Eric Morel (der.) içinde. Columbus: The Ohio State University Press: Columbus, 2020,
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çev. Paul Guyer & Allen Wood. Cambridge University Press: Cambridge, 1999.
- Kant, Immanuel. Critique of the Power of Judgment. Çeviren Paul Guyer & Eric Matthews. Cambridge University Press: Cambridge 2000.
- Latour, Bruno & Fuller, Steve. A strong distinction between humans and non-humans is no longer required for research purposes: a debate between Bruno Latour and Steve Fuller. *History of the Human Sciences* 16, no 2 (2003): 77-99.
- Latour, Bruno. Agency at the Time of the Anthropocene. *New Literary History* 45, (2014): 1-18.
- Latour, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford University Press: Oxford, 2005.
- Meillassoux, Quentin. *Sonluluğun Sonrası*. Çeviren Kağan Kahveci. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul, 2006.
- O'Mahoney, Paul. Hume's Correlationism. *Journal of French and Francophone Philosophy* 21, no 1 (2013): 132-160.
- Robin, E. J. Kant Walks Meillassoux: Finitude and Correlationism. *Journal of Indian Council of Philosophical Research* 38, no 2 (2021): 197-211.

MEILLASSOUX'NUN EVVELİYAT PROBLEMİNE YÖNELİK KANTÇI BİR İTİRAZ  
A KANTIAN COUNTER-ARGUMENT AGAINST MEILLASSOUX'S PROBLEM OF  
ANCESTRALITY

Umut ELDEM

Westphal, Kenneth. *Kant's Transcendental Proof of Realism*. Cambridge  
University Press: Cambridge, (2004).

Wiltsche, Harold A. Science, Realism and Correlationism. A Phenomenological  
Critique of Meillassoux' Argument from Ancestrality. *European Journal  
of Philosophy* 25, no 3 (2016): 808-832.

## KENDİNDE'Yİ DÜŞÜNMEK: QUENTİN MEİLLASSOUX ÖRNEĞİ

Kevser KARACA ÇALIK\*

### ÖZ

Quentin Meillassoux Kant sonrası felsefenin en büyük problemi olarak korelasyonculuğu görür ve onu aşarak düşünceden ayırık olanı, yani kendinde'yi savunmayı mümkün kılacak bir ontoloji kurmaya çalışır. Meillassoux hamlesini korelasyonculuğun temel ilkelerine dayanarak, onların içinden gerçekleştirmeye çalışır. Her şeyin tamamen başka olması imkânı olarak olguluğu tek zorunlu şey olarak ortaya koyar ve kendinde-şeye dair Kant'ın vermediği var olma ve çelişik olmama ispatlarını vermeye çalışır. Ne var ki Meillassoux'nun çelişmezlik ispatı geçerli görünmemektedir. Olguluğu mutlaklaştıran Meillassoux Hume'un nedensellik problemini ontolojik bir sonuç olarak kabul eder ve doğa yasalarının zorunlu olarak düşünülmesinin arkasında yatan varsayımları çürütmeyi dener. Ancak bu çabası doğanın aşikâr istikrarını açıklamak noktasında hiçbir olumlu katkı sunmaz. Bu haliyle Meillassoux'nun düşüncesi korelasyonculuğun neden olduğu tahribatı bertaraf etmekten çok onun radikal bir sonucu olarak görünmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Quentin Meillassoux, korelasyonculuk, kendinde, olguluk, doğa yasaları

### THINKING ABOUT THE IN-ITSELF: THE CASE OF QUENTIN MEİLLASSOUX

#### ABSTRACT

Quentin Meillassoux sees correlationism as the biggest problem of post-Kantian philosophy and tries to establish an ontology that will make it possible to overcome it and defend the in-itself, that which is distinct from thought. Meillassoux tries to accomplish this based on the basic principles of correlationism, from within them. He puts forth facticity, the possibility of everything being completely other, as the only necessary being and tries to give proofs of existence and non-contradiction for the thing-in-itself that Kant did not give. However, Meillassoux's proof of non-contradiction does not seem valid. By absolutizing facticity, Meillassoux accepts Hume's problem of causality as an ontological consequence and tries to refute the assumptions behind the idea of the necessity of the laws of nature. However, this effort makes no positive contribution to explaining the apparent stability of the nature. In this way, Meillassoux's thought seems to be a radical consequence of correlationism rather than its undoing.

**Keywords:** Quentin Meillassoux, correlationism, the in-itself, facticity, laws of nature

\* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Doktora adayı, e-posta: kevserkaraca@gmail.com, Orcid: 0000-0002-8789-0477. İstanbul/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 23.05.2025  
Makalenin kabul tarihi: 19.08.2025

Submission Date: 23 May 2025  
Approval Date: 19 August 2025

Son yıllarda felsefede realist eğilimlerin güçlendiği, hatta felsefede bir “realist dönüş” yaşandığı sıklıkla söylenmektedir. Graham Harman, Iain Hamilton Grant, Ray Brassier ve Quentin Meillassoux gibi felsefecilerle anılan spekülative realizm de kıta felsefesindeki realist dönüş içerisinde ele alınabilecek bir akım. İlk olarak 2007’de Londra’da düzenlenen bir konferansta<sup>1</sup> bir araya gelen yukarıda adı anılan felsefeciler, Kant sonrası felsefeyi gerçekliği değil, gerçeklik hakkında bildiklerimizi düşünmekle eleştirirler ve bu tavrın dışına çıkacak bir şekilde felsefe yapmaya çalışırlar.<sup>2</sup> Spekülative realizmle ilişkili felsefeciler pek çok konuda farklı düşünseler de Kant sonrası felsefenin belirleyici tavrının korelasyonculuk olduğu ve korelasyonculuğun çağdaş felsefenin belki de en ciddi problemi olduğu konusunda hem fikirdirler. Korelasyonculuk teriminin isim babası ise Fransız felsefeci Quentin Meillassoux’dur. Meillassoux korelasyon fikrini “sadece düşünce ve varlık arasındaki korelasyona erişimimiz vardır; bu terimlerden birine diğerinden yalıtık bir erişimimiz asla yoktur” şeklinde betimler.<sup>3</sup> Korelasyonun aşılabilir bir karakterde olduğunu kabul eden her düşünce ise korelasyonculuk adını alır.<sup>4</sup> Korelasyonculuk şeylerin bizimle girdiği ilişkiden bağımsız olarak “kendinde”<sup>5</sup> ele alınmasını imkânsız görmek anlamına gelir. Bir korelasyoncu onun aşılabilir karakterini “korelasyonel döngü” argümanı ile, yani kendinde’yi düşünmenin bir kısır döngüye düşmeden mümkün olmadığı argümanı ile savunur.<sup>6</sup>

Meillassoux Kant’tan bu tarafa felsefeye korelasyonculuğun hâkim olduğunu ifade eder. Onun amacı ise “büyük dışarı”yı<sup>7</sup> akla kapatan bu tavrı aşarak kendinde’yi yeniden düşünülebilir ve bilinebilir kılmaktır. Bununla birlikte Meillassoux “dogmatik metafizik” olarak adlandırdığı Kant öncesi döneme dönmek gibi bir niyette de değildir. Meillassoux için büyük dışarıya erişimi Kant öncesi metafizik değil, Kopernikçi-Gelileocu bilimsel devrim

<sup>1</sup> Ray Brassier vd., “Speculative Realism”, *Collapse* 3 (Kasım 2007): 307-450.

<sup>2</sup> Peter Gratton, *Speculative Realism: Problems and Prospects* (Bloomsbury, Bloomsbury Academic, an imprint of Bloomsbury Publishing Plc, 2014), 6.

<sup>3</sup> Quentin Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası: Olumsuzluğun Zorunluluğu Üzerine Deneme*, çev. Kağan Kahveci (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 7.

<sup>4</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 7.

<sup>5</sup> Meillassoux şeyleri bizden, düşünceden bağımsız ele almak ihtimalini konuşurken eser boyunca Fransızca “en soi” yani “kendinde” ifadesini kullanıyor. Ancak Kant ile bağlantısı içinde kendinde-şey ifadesini kullanıyor. Eserin Türkçe çevirisinde de bu ifade “kendinde” ile karşılanmış olup ek alması durumunda tırnak işareti ile ayrılmıştır. Makale boyunca biz de bu kullanıma sadık kalmaya çalıştık. bkz. Quentin Meillassoux, *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*, L’ordre philosophique (Éd. du Seuil, 2005), 14. bkz. Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 2.

<sup>6</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 7.

<sup>7</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 10.

sağlamıştır. Galileo'nun doğayı matematikselleştirmesi ile doğa öznenen bağımsız olarak gerçek bir bilgi nesnesi haline gelebilmiş, Descartes ile de öznellikten arındırılmış olan doğanın matematik aracılığıyla düşünülebileceği fikri kuvvetlenmiştir.<sup>8</sup> Ancak bunu takip eden evrede Hume'un nedensellik eleştirisi üzerinden getirdiği şüphecilik meydan okuma ve Kant'ın ona verdiği cevap ile düşünce yeniden kendi üzerine kapanmıştır. Düşüncenin ancak korelasyoncu döngü içinde işlev görebildiği anlayışı her türlü metafiziğin elenmesi ve metafizik soruların anlamsızlığının ilanı öznenen bağımsız her türlü mutlaklardan vazgeçmekle neticelenmiştir.<sup>9</sup>

Meillassoux'nun projesi ise Descartes'cı düşüncenin bir tür ihyası olarak düşünülebilir. Meillassoux Descartes'ın dış dünyaya ilişkin ispatında iki mutlak tespit eder; bunlar birincil mutlak olarak Tanrı ve türetilmiş mutlak olarak matematiğin mutlak kapsamıdır.<sup>10</sup> Meillassoux birincil mutlak olarak Tanrı yerine yeni bir mutlak arayışına girer ve bu mutlağa bağlı olarak da matematiğin türetilmiş mutlak olarak tesisini hedefler. Descartes'ta izlerini bulduğu birincil nitelikler anlayışı üzerinden nesnenin matematikselleştirilebilen özelliklerinin onun kendinde özellikleri olduğunu söylemeyi mümkün kılacak bir ontoloji kurmaya çalışır. Meillassoux ontolojisinin temelini *Sonluluğun Sonrası* adlı eserinde geliştirir. Eser temel birkaç ilkeye bağlı olarak geliştirilen sıkıca kurulmuş argümantatif bir yapıdadır. Bu eserde Meillassoux önce korelasyonculuk dediği tavrı eleştirir ve bu eleştirinin içinden onu aşmasına olanak verecek bir imkân çıkararak kendi ontolojisinin temel ilkesini elde eder. Sonrasında ise bu ilkeye bağlı olarak kendinde'ye dair bazı önermeleri ispatlamaya çalışır; böylece kendinde'ye ilişkin pozitif bir bilgi iddiası ortaya koyar. Kant'ın kendinde'ye dair sınırlamasının ötesine geçip Kartezyen bir kendinde'ye erişmeyi hedefler.<sup>11</sup> Düşüncesinin diğer katmanlarının da üzerine bina edildiği temeli oluşturduğundan Meillassoux'nun felsefi projesinin başarısı burada sunduğu düşüncenin sağlamlığına bağlı olacaktır. Bu sebeple bu makalede Meillassoux'nun düşüncesi *Sonluluğun Sonrası* merkeze alınarak çözümlenecek ve burada sunduğu düşünce örgüsünün geçerliliği sorgulanacaktır. Bunun için öncelikle Meillassoux'nun yeni bir mutlak arayışının hangi kaygılarla nasıl bir sahnede ortaya çıktığı ele alınacak, ardından Meillassoux'nun korelasyonculuğa karşı sunduğu teorik gerekçeye

<sup>8</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 170.

<sup>9</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 171-72.

<sup>10</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 41.

<sup>11</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 110.

değinilecektir. Sonrasında Meïlassoux'nun birincil mutlak olarak olgulu-luk ilkesini türetmesi ve buradan hareketle kendinde için geliştirdiği ispatlar incelenecek ve bunların geçerliliği sorgulanacaktır. Son olarak ise projesinin bilim felsefesi bakımından sonuçlarının beyan ettiği hedefleri ile ne kadar uyumlu olduğu sorgulanacaktır.

## 1. Sahne

Meïlassoux her ne kadar felsefi arenadaki mevcut durumu “Kantçı felaket” olarak adlandırırsa da<sup>12</sup> aşağıda da görüleceği gibi Kantçı çerçeveye bir yönüyle oldukça sadıktır. Meïlassoux'nun projesi Kant'ın metafizik eleştirisini temel alıp onaylar ve bu eleştiriden kendi düşüncesinin de ilkelerini oluşturacak bazı sonuçlar çıkarır. Bununla birlikte Kant'ın kendinde-şey için kapattığı ve daha sonrakiler tarafından üzerine birkaç kilit daha vurulan kapıyı açacak bir gedik bulmak istemektedir.

Kant öncesi metafiziğinin temel ilkeleri Meïlassoux'a göre yeter sebep ilkesi ve onunla el ele giden zorunlu varlık düşüncesidir. Bu ilke, her şeyin başka türlü değil de olduğu gibi olmasının bir sebebi olduğunu söyler. Meïlassoux'a göre her şeyin sebebi üzerinden bir açıklamasının mümkün olduğu anlayışı, bu sebepler zincirinin sonsuz geri gidişinin durdurulabilmesi için her şeyin sebebi olan bir zorunlu varlıkta son bulur. Descartes'ın varlığını kavramının belirlenmişliğinden alan Tanrı ispatı dogmatik metafiziğin<sup>13</sup> en yetkin temsilcisidir. Descartes'ın var olmayan bir Tanrı kavramının çelişkili olacağı fikrinden hareket eden ve Tanrı kavramından onun var olması gerektiğine uzanan ontolojik argümanının Kant tarafından çürütülmesi ile Meïlassoux'ya göre yeter sebep ilkesi sarsıntıya uğratılmış, zorunlu varlık fikri ise iptal edilmiştir. Kant Tanrı'nın var olmayışını düşünmenin çelişkili olmadığını göstermiş, hiçbir belirlenmiş varlığın kavramından zorunlu varlığını ispat edemeyeceğimizi savunmuştur.<sup>14</sup> Meïlassoux ise Kant'ın bu epistemolojik sonucunu ontolojik sahaya çekerek zorunlu varlık yoktur sonucuna varır. Nitekim argümanın sonraki aşamalarında kullanacağı ilkelerden biri “Belirlenmiş bir zorunlu varlık yoktur” olacaktır.

<sup>12</sup> Meïlassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 170.

<sup>13</sup> Meïlassoux için dogmatik metafizik en az bir zorunlu varlık vaz' eden düşüncedir. bkz. Meïlassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 46.

<sup>14</sup> Meïlassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 44-45.

Kant’ın düşüncesinde kendinde-şey bilinemez olsa da düşünülebilir, bu bakımdan çelişmezlik ilkesine uyar. Kant’ın aldığı bu tavrı Meillassoux “gevşek korelasyonculuk” olarak adlandırır.<sup>15</sup> Kant kendinde-şey ile ilgili iki iddiada bulunmuştur: bunlardan biri onun olduğu, diğeri ise çelişik olmadığıdır. Kant’tan sonra gelen ve Meillassoux’nun “sıkı korelasyoncu” olarak adlandırdığı gelenek ise kendinde-şey ile ilgili söyleyebileceğimiz bu çelişmezlik iddiasını da yerinden ederek onu bilinemez olduğu gibi düşünülemez de kılmıştır.<sup>16</sup> Sıkı korelasyonculuğun kendinde’nin çelikiye düşmeden düşünülebilirliğine karşı kullandığı silahı korelasyoncu döngü olacaktır. Onlara göre Kantçı düşüncenin kendinde’nin çelişik olmadığını iddia etmesi için bir gerekçe yoktur; çünkü düşünce, kendi dışına çıkarak bizim için düşünülemez olanın yani çelişik olanın kendi içinde imkânsız olduğunu doğrulayamaz.<sup>17</sup> Bu şekilde sıkı korelasyonculuk düşünce olmadığında ne olduğunu düşünmeyi, yani kendinde’yi düşünmeyi tümüyle yasaklar.<sup>18</sup> Meillassoux’un hesaplaşmak istediği de bu sıkı korelasyonculuktur.

Peki neden bu görüşle hesaplaşmak ve onu aşmak zorundayız? Çünkü Meillassoux’ya göre kendinde’nin düşünülmesinin yasaklanması her tür modern fideizmin önünün açılması ile neticelenmiştir. Mutlağı “düşünceden ayrı olan” anlamında kullanan Meillassoux<sup>19</sup> sıkı korelasyonculuğun mutlağı düşünme iddiasını ortadan kaldırdığını, ama bununla mutlakları ortadan kaldırmadığını, hatta ona erişim iddiasındaki tüm diğer söylemleri meşrulaştırdığını ifade etmektedir.<sup>20</sup> Biraz daha açacak olursak; sıkı korelasyonculuk çelişmezlik ilkesini “bizim için” kılarak onu mümkün olanın değil düşünülebilir olanın normu haline getirmiş, Parmenides’ten bu tarafa felsefeyi belirleyen varlığın düşünülebilen olduğu ilkesini yıkmıştır.<sup>21</sup> Bu ise mutlağa ilişkin ifadelerin doğruluğunu ya da yanlışlığını aklın kendi kaynakları ile belirleyemeyeceğinin bir ifadesi demektir. Korelasyoncu düşünce metafiziğin elenmesini mutlaksızlaştırma yani düşüncenin mutlaktan arındırılması olarak anladığı ölçüde mutlağa yönelik her türlü inancın meşrulaştırılmasına sebep olmuştur. Çelişmezlik ilkesinin varolanın ilkesi olduğu söylenemediğinde fanatizm olarak adlandırılacak hareketlerin içerik bakımından yanlışlığı konusunda bir şey

<sup>15</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 48.

<sup>16</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 48.

<sup>17</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 49.

<sup>18</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 50.

<sup>19</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 39.

<sup>20</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 62.

<sup>21</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 61.

söyleme hakkı felsefeye yasaklanmış olmaktadır.<sup>22</sup> Meïllassoux'ya göre dogmatizmin felsefedeki etkisini etkili bir şekilde yok eden Kant'ın gevşek korelasyonculuğu olmuş iken, onun ardıllarının sıkı korelasyonculuğu ile felsefe "kendisini fanatizmden özsel biçimde ayırmaktan aciz" kalmıştır.<sup>23</sup> Meïllassoux için kabul edilemez olan budur. Bu durumun çözümü ise her tür metafizik mutlağı -zorunlu varlık vaz' eden her düşünceyi- reddederken, metafizik olmayan bir mutlağa ulaşmakla gerçekleşebilir.

## 2. Teorik gerekçe

Meïllassoux için korelasyonculuğu aşıp mutlağı ya da büyük dışarıyı yeniden düşünülebilir -ve bilinebilir- kılmanın pratik gerekçesi yukarıda da ifade edildiği gibi çeşitli fanatizmlerin şiddetine karşı koyabilmek arzusudur. Bununla birlikte kitabının başında bize korelasyoncu düşüncede bir problem olduğunu kabul etmemizi sağlayacak bir teorik gerekçe de sunmaktadır. Meïllassoux'un evveliyat (Fra. *l'ancestralité*) argümanı olarak adlandırdığı bu teorik gerekçe üzerinde de kısaca durmak istiyoruz.

Meïllassoux korelasyoncu düşüncenin bilimsel pratik içinde kurulan özel birtakım ifadelerin anlamlandırılmasında sorun yaşadığını, bu anlam sorunun korelasyonculukta içkin olan ciddi bir probleme işaret ettiğini savunur. Ona göre bu ifadeler evveliyat ifadeleridir. Evveliyat "dünyada insan türünün hatta bilinen bütün hayat formlarının ortaya çıkışını önceleyen her gerçekliğe" işaret eder.<sup>24</sup> Evveliyat ifadeleri "Dünya 4,45 milyar yıl önce oluşmuştur" "İnsan türü -homo habilis- 2 milyon yıl önce ortaya çıkmıştır" gibi hiçbir akıl sahibi canlının var olmadığı bir zamana işaret eden ifadeleridir. Arkhe-fosil ya da fosil-madde ise "evvelki bir gerçekliği ya da olayı işaret eden malzemeyi, dünyada hayatı önceleyen bir olayı ya da gerçekliği işaret eden malzemeyi" işaret etmek için kullanılır.<sup>25</sup> Buna göre mesela bir yıldızın oluşumuna ait bir emisyon arkhe-fosil örneği olabilir.

Peki evveliyat ifadeleri neden korelasyonculuk için sorun teşkil etmektedir? Meïllassoux evveliyat ifadelerinin realist yorum altında, gönderimleri ampirik bilim tarafından doğrulandığı sürece gerçek olarak vaz'

<sup>22</sup> Meïllassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 65.

<sup>23</sup> Meïllassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 68.

<sup>24</sup> Meïllassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 14.

<sup>25</sup> Meïllassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 14.



edilebilen ifadeler olarak anlaşıldığını söyler.<sup>26</sup> Realist yoruma göre arkhe-fosil “bir varolanın belirişe önceliğini belirtir.”<sup>27</sup> Ancak Meillassoux’ya göre bir korelasyoncu varlığın beliriş ile eş-kaplamalı olduğunu düşünür aksi iddiayı saçma bulur.<sup>28</sup> Bu nedenle korelasyoncu için verililik öncesi bir varlığın verililiği çelişkilidir, dünya ancak düşünen bir varlığa verilmiş olarak anlamlıdır.<sup>29</sup> Bu durumda korelasyoncu, evveliyata ilişkin bilimsel ifadelerin lafzi/realist yorumundan daha derin bir anlamı olduğunu savunur, bunu da bu türden her bir ifadenin sonuna zımnen ekli bir “insan için, ... bilim insanı için” ifadesi ile sağlar.<sup>30</sup>

Meillassoux için korelasyoncu görüş savunulamazdır çünkü korelasyoncu, evveliyat ifadelerine daha kökensel bir anlam atayarak bunların gönderimlerinin ifadelerin tarif ettiği şekilde olmadığını söylemiş olmaktadır.<sup>31</sup> Meillassoux için ise ifadelerin lafzî anlamından derin bir anlamı olduğunu savunmak onun anlamını tümüyle iptal etmek demektir, o korelasyonculuk ile evveliyata ilişkin bilimsel ifadeleri doğru kabul etmenin birbirini dışlayan iki durum olduğunu iddia eder.<sup>32</sup> Ona göre evveliyat ifadeleri iflah olmaz bir şekilde realisttir, onları başka türlü anlamının yolu yoktur.<sup>33</sup>

Şimdi, Meillassoux’nun evveliyat argümanı hakkında ne söyleyebiliriz? Öncelikle; Meillassoux’nun bu eleştirisini mümkün kılan, bu aşamada takındığı katı bilimsel realizmdir. Peter Gratton’un ifadesi ile Meillassoux bilimi “gerçekliğin hakikatinin hakemi”<sup>34</sup> olarak alıp ona tümüyle yaslanmakta, ancak şaşırtıcı bir şekilde bilim felsefesindeki realizm tartışmaları ile hiç ilgilenmemektedir. İkinci husus ise Meillassoux’nun korelasyonculukla itham ettiği Kant sonrası düşünürlerin tümünü Berkeley’vari bir idealizmle itham ediyor olmasıdır. Ona göre “arkhe-fosil karşısında... tüm korelasyonculukların aşırı idealizmler olduğu” ortaya çıkmaktadır.<sup>35</sup> Meillassoux’nun bu iddiası haksız bir itham gibi görünmektedir. Birkaç örnek vermek gerekirse onun sıkça hedef aldığı Heidegger Varlık ve Zaman’da “varolanlar (Alm. *Seiendes*), açığa çıkarıldıkları, keşfedildikleri ve belirlendikleri deneyim, idrak ve kavrayıştan

<sup>26</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 18.

<sup>27</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 20.

<sup>28</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 20.

<sup>29</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 21.

<sup>30</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 19.

<sup>31</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 23.

<sup>32</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 37.

<sup>33</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 24.

<sup>34</sup> Gratton, *Speculative Realism*, 44.

<sup>35</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 24.

bağımsızdır” demektedir.<sup>36</sup> Merleau-Ponty’nin şu ifadeleri de yine dikkat çekicidir: “Bir varlık olmadan dünya olmaz derken ne demek istiyoruz? Aslında dünyanın bilinç tarafından oluşturulduğunu değil, tam tersine bilincin kendisini her zaman dünyada zaten iş başında bulduğunu.”<sup>37</sup>

Meïllassoux evveliyat argümanını bir teorik gerekçe olarak sunsa da aşağıda göreceğimiz gibi asıl çıkarımı evveliyat argümanının sonuçlarına yaslanmaz. Bununla birlikte evveliyat ifadelerinin anlamlandırılmasını acilen çözüme kavuşturulması gereken bir problem olarak sunan Meïllassoux’nun katı bilimsel realizminin, düşüncesinin çıktıları ile uyumu sorgulanmak durumundadır. Meïllassoux’nun düşüncesinin ana unsurlarını belirledikten sonra bu meseleye aşağıda tekrar döneceğiz.

### 3. Olguluğun mutlaklaştırılması

Meïllassoux sıkı korelasyonculuğun bizi sıkıştırdığı alandan çıkmak için onun iddialarını göz ardı etmek değil onunla hesaplaşarak bir yol açmak arayışındadır. Bunun için de büyük dışarıya doğru yapacağı hamleyi korelasyonculuğun içinden gerçekleştirir. Bunu izleyebilmek için Meïllassoux’un sıkı korelasyonculuğa dair çözümlemesini takip etmek gerekir.

Meïllassoux sıkı korelasyonculuğun kendisini tanımlayan iki kararından - ilkesinden- bahseder. Bunlardan ilki korelasyonun -ya da ayrılmazın- önceliği olarak adlandırılabilir.<sup>38</sup> İkinci ilkesi ise korelasyonun kendisini mutlaklaştırmaktan kaçınmak, yani korelasyonu olgu olarak almaktır. Meïllassoux’nun düşüncesinde olguluk (Fra. *facticité*) dünyayı yönettiği varsayılan temsilin asgari organizasyonunu sağlayan yapısal değişmezlerin- nedensellik ilkesi, algı formları, mantıksal yasalar, vb.- neden öyle olduğunun temellendirilememesini, bu nedenle de mutlak olmaktan ziyade bir olgu oluşuşunu ifade eder.<sup>39</sup> Olguluk bu değişmezlerin zorunluluğunu ya da olumsuzluğunu tesis edemeyişimizin bir ifadesidir.<sup>40</sup> Buna göre doğa yasaları ya da mantık yasaları bize zorunlu görünebilir ancak onların kendinde öyle olup olmadığını bilemeyiz. Sıkı korelasyonculuğun olguluk anlayışı ile dünyanın

<sup>36</sup> Heidegger’den aktaran Robert S. Gall, “Knowing, Counting, Being: Meïllassoux, Heidegger, and the Possibility of Science”, *The Journal of Speculative Philosophy* 28, sy 3 (2014): 339, <https://doi.org/10.5325/jspecphil.28.3.0335>.

<sup>37</sup> Merleau-Ponty’den aktaran Gratton, *Speculative Realism*, 47.

<sup>38</sup> Meïllassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 51.

<sup>39</sup> Meïllassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 54-55.

<sup>40</sup> Meïllassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 55.

“hepten-başka” olma imkânı kabul edilir.<sup>41</sup> Kısaca olguluk “hem bilgiyi hem de dünyayı öylesine bir temelsizlikle çevreler ki... hiçbir şeyin hatta düşünülemez olanın dahi mutlak biçimde imkânsız olduğu söylenemez.”<sup>42</sup> Bu fikir, kendinde’yle ilgili her hipotezi eşit derecede mümkün görmenin ve mutlağa dair irrasyonel söylemlerin meşrulaştırılmasının gerekçesidir.

Sıkı korelasyonculuğun felsefeyi mutlakattan arındırma hamlesindeki bu iki karar Meillassoux’nun yeniden bir mutlağa ulaşmak için kullanacağı binek taşı olacaktır. Meillassoux korelasyoncu döngüyü aşarak bir mutlağa ulaşmak isteyen bu iki karardan birini mutlaklaştırması gerektiğini düşünür. Korelasyonun önceliği kararı üzerinden gidecek olursak korelasyonun kendisini mutlaklaştırmamız gerekir. Bu Meillassoux’a göre öznelci idealistlerin yolu olmuştur. Onlar korelasyonculuğun ancak biz-için-şey’e erişimimiz olduğu iddiasını kabul edip, buradan kendinde’nin bilinemezliğini değil, “korelasyonun tek hakiki ‘kendinde’ olduğu” sonucunu çıkarmışlardır.<sup>43</sup> Ancak bu hamle korelasyonculuğun ikinci ilkesine yani olguluk ilkesine takılır ve Meillassoux’ya göre korelasyonist çemberin tahribatına dayanacak bir mutlak ortaya koyamaz. Bu durumda izlenecek yol ikinci ilkenin, yani olguluğun mutlaklaştırılması olmalıdır.

Olguluğun mutlaklaştırılması yolunda Meillassoux, korelasyonun olguluğunu düşünmenin, olumsuzluğun ya da öteki olma kapasitesinin mutlaklığını örtük olarak kabul ettiğimiz takdirde mümkün olduğunu iddia eder. Bu, her şeyi mutlaksızlaştıran korelasyoncu kabulün aslında bir mutlak barındırdığını söylemek demektir. Korelasyonun ortadan kalkabileceği bir durumu, mesela insanlığın yok oluşu ile korelasyonun ortadan kalkışının imkânını düşünebileceğimizi savunur.<sup>44</sup> Bu durumda korelasyondan bağımsız bir olasılığı düşünebildiğimiz ortaya çıkmaktadır. Bunu düşünebilmek ise ancak olguluğun mutlaklığı ön kabulü ile mümkündür. Olguluğu mutlak olarak değerlendirmekle Meillassoux olumsuzluğun zorunlu olarak düşünülebilecek bir kavram -hatta tek kavram- olduğunu iddia etmekte<sup>45</sup> her şeyin olguluğunun tek zorunluluk olduğu iddiasını “olgulu-luk ilkesi” (Fra. *principe de factuelité*) adıyla takdim etmektedir.<sup>46</sup> Bu noktaya kadar Meillassoux mutlağı düşünceden

<sup>41</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 56.

<sup>42</sup> Çeviri bize aittir. bkz. Meillassoux, *Après la finitude*, 55. Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 56.

<sup>43</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 71.

<sup>44</sup> Brassier vd., “Speculative Realism”, 430.

<sup>45</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 89.

<sup>46</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 108.

bağımsız olarak düşünülen şey anlamında kullanırken, olgulu-luk ilkesi ile ilgili olarak mutlağı “mutlak olarak zorunlu ekilde düşünülmesi gereken şey” anlamında kullanmaktadır.<sup>47</sup>

Korelasyonun olguluğu ilkesi düşüncenin nihai bir sebep bulmadaki aczinin ifadesi iken onun mutlaklaştırılması varlığın nihai özelliğinin sebep yokluğu olduğunu ifade eder.<sup>48</sup> Bu bakımdan olguluğun mutlaklaştırılması yeter sebep ilkesinin ontolojik düzeyde reddedilmesi anlamına gelir. Böylece Meillassoux dogmatik metafiziğin ikinci ilkesi olarak belirlediği yeter sebep ilkesini de reddetmiş bunun yerine sebepsizlik ilkesini (Fra. *principe d'irraison*), yani olgulu-luk ilkesini benimsemiştir.<sup>49</sup>

Buraya kadarki düşüncesini takip ettiğimizde Meillassoux sıkı korelasyonculuğun temel ilkelerini benimsemiş ve vardığı sonuç itibariyle de onun yaptığı -Meillassoux'ya göre- en temel tahribat olan kendinde'nin çelişik olan da dahil her ihtimale açık olduğu fikrini daha da keskinleştirmiştir. Meillassoux'nun “modern felsefenin radikal şüpheciliğinin altında yatan ontolojik hakikat”<sup>50</sup> olarak bahsettiği olgulu-luk ilkesi ile bize sunduğu gerçeklik sadece doğa yasalarının değil, evrenin kendisinin her an ve sebepsiz değişebileceği, yok olabileceği ya da vücuda gelebileceği zamansal bir mutlak, yani “hiper-kaos”tur.<sup>51</sup> Realizmin standart iki kriteri olan bizden bağımsız bir varlığa sahip olma ve ona dair bilgimiz olması koşulunu karşılamakla beraber,<sup>52</sup> Meillassoux'nun hiper-kaosu bu haliyle tam da eleştirdiği korelasyonculuğun en radikal şekline evrilmiş gibi görünmektedir. Eğer kendinde olan hiçbir kayda bağlı değilse, irrasyonel inançların bertaraf edilmesi şöyle dursun, gündelik hayatın nasıl devam ettiği ve bilimsel faaliyetin nasıl gerçekleştiği dahi açıklanamaz hale gelmektedir. Varlığın en temel ilkesini, birincil mutlağı olgulu-luk olarak belirleyen Meillassoux bu aşamada kaldığında ne iddia ettiği gibi evveliyat ifadelerinin anlaşılabilirliğini açıklığa kavuşturmakta, ne de fideizmin

<sup>47</sup> Bart Zantvoort, “Absolute”, içinde *The Meillassoux Dictionary*, ed. Peter Gratton ve Paul J. Ennis (Edinburgh Univ. Press, 2015), 20.

<sup>48</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 73.

<sup>49</sup> Meillassoux'nun bu iki ilkeyi eş gördüğünü şu ifadelerinden anlıyoruz: “...-sadece negatif olmak gibi bir kusuru bulunan- ‘nedensizlik ilkesi’ ifadesi yerine olgulu-luk ifadesini kullanacağız.” bkz. Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 108. “Nous substituons alors à l'expression «principe d'irraison» -qui a le défaut d'être seulement négative - celle de principe de factualité” Meillassoux, *Après la finitude*, 107

<sup>50</sup> Quentin Meillassoux, “Time Without Becoming”, içinde *Time Without Becoming*, ed. Anna Longo, Philosophy, n. 6 (Mimesis International, 2014), 24.

<sup>51</sup> Meillassoux, “Time Without Becoming”, 25.

<sup>52</sup> Gratton, *Speculative Realism*, 59.

önüne geçebilecek bir çerçeve sunmaktadır. Meillassoux da bunun farkındadır ve bir sonraki aşamada hiper-kaosa dair bazı ispatlar yapmaya ve bilimsel ve gündelik deneyimimiz ile mutlak olgulu-luk fikri arasındaki görünür uyumsuzluğu gidermeye çalışmaktadır.

#### 4. Hiper-kaosu gemlemek

Hatırlayacak olursak Kant kendinde-şeyin var olduğunu ve çelişmez olduğunu ifade etmiş ancak bunun bir çıkarımını yapmamıştı. Meillassoux bu aşamada Kant'tan daha öteye giderek kendinde'nin, yani hiper-kaosun, çelişik olamayacağına ve var olduğuna dair iki ispat vererek kendinde'ye dair düşüncüyü sıkı korelasyoncu imalarından kurtarmaya çalışır. Bu bölümde önce Meillassoux'nun kendinde'nin varlığına dair ispatına kısaca değinip ardından çelişmezliğe dair ispatını inceleyeceğiz ve başarılı olup olmadığını değerlendireceğiz.

Meillassoux kendinde'nin varlığına dair ispatını verebilmek için ilk önce olgulu-luk ilkesinin yani olumsuzluğun zorunluluğunun mümkün iki yorumu arasında ayrım yapar. İlkenin gevşek yorumuna göre eğer bir şey varsa o olumsal olmalıdır, sıkı yoruma göre ise var olanlar olumsal olmalıdır ve olumsal varlıklar zorunlu olarak vardır.<sup>53</sup> Gevşek yorum olgulu-luk ilkesinden kolayca çıkarılabilir, çünkü olgulu-luk olguluğun olgu olmadığını, zorunlu olduğunu söylemektedir. Ancak Meillassoux güçlü yorumu savunmak istemektedir. Buradaki argümanı sadece gevşek yorumu kabul etmenin olgulu-luk ilkesini iptal etmek olacağı üzerinedir. Gevşek yorumu kabul ettiğimizde onların mevcudiyeti olumsal bir olgu olarak ele alınmaktadır.<sup>54</sup> Bu durumda ise hiçbir şey olmayabilirdi. Ancak "hiçbir şey mevcut olmasaydı, hiçbir şey olgusal da olmazdı, sonuç olarak hiçbir olguluk mevcut olmazdı."<sup>55</sup> Ancak olguluğun zorunluluğundan şüphe etmek kendi kendini çürütür çünkü – olgulu-luk ilkesinin elde edilmesini hatırlayacak olursak- olguluğu reddedici bir düşünce onun mutlaklığını var saymak durumundadır.<sup>56</sup> Dolayısıyla Meillassoux'ya göre olanın

<sup>53</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 99.

<sup>54</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 100.

<sup>55</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 100-101.

<sup>56</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 101.

olumsallığının zorunluluğu “olumsal olanın var olmasının zorunluluğunu beraberinde getirmektedir.”<sup>57</sup>

Kendinde'nin çelişik olmadığı ispatına gelecek olursak, Meillassoux'nun düşüncesinin öncülleri yukarıda da ifade edildiği gibi belirlenmiş bir zorunlu varlığın reddi ve olgulu-luk ilkesi, yani her varlığın olumsallığının zorunluluğudur. Bu ilkelerden hareket ederek kendinde olanın çelişik olmadığını ispatlamak için Meillassoux'nun öne sürdüğü tez şudur: “Çelişik bir varlık mutlak olarak imkânsızdır, çünkü eğer bir varlık çelişik olsaydı zorunlu olurdu”.<sup>58</sup> Bu tezi ispatlayabilirse sonrasında kolaylıkla şu sonuca ulaşacaktır: “Zorunlu varlık imkânsızdır öyle ise çelişik bir varlık da imkânsızdır”. Şu hâlde ilk olarak çelişik bir varlığın neden zorunlu olması gerektiğine dair akıl yürütmesini inceleyelim.

Meillassoux'nun tezini savunusu çelişik bir varlığın herhangi bir değişime uğrayamayacağı üzerine kuruludur. Akıl yürütmesi şu şekilde ilerler<sup>59</sup>: Çeliik bir varlığın var olduğunu farz edelim. Buna ne olabilir, mesela yok olabilir mi? Ancak o çeliiktir yokluğunda bile paradoksal “özü” uyarınca var olacaktır. O nedenle eğer böyle bir varlık var ise o varlığı sonlanabilecek bir şey olmayacaktır. Bu varlık herhangi bir oluşa tabi de olamaz çünkü ötekisi ne ise halihazırda odur. Hegel'le birlikte Meillassoux da tam anlamıyla zorunlu varlığın hiçbir başkalıkla sınırlandırılmayacak, dışında bir şey bırakmayan varlık olduğunu düşünür.<sup>60</sup> Çelişik varlık tam da böyle bir zorunlu varlık olmak durumundadır, ancak zorunlu varlık olmadığına göre çelişik varlık da yoktur; “kendinde” çelişmezdir.

Şimdi, Meillassoux'nun çelişik varlığı tüm çelişik yüklemeleri bir arada taşıyan bir varlık olarak düşündüğü görülmektedir. Bu noktada aslında Meillassoux daha sonra kendisinin de itiraf ettiği gibi tutarsızlık ile çelişikliği karıştırmaktadır.<sup>61</sup> Bu itirafın ardından Meillassoux'nun önerdiği izlek kendisinin aslında tutarsız bir varlık olmadığının ispatına ulaşmış olduğu, bu tutarsız varlıktan çelişik varlığa doğru ispatın düzeltilmesi gerektiği yönündedir. Bilindiği gibi tutarlılık, bir dizgede bir önermenin hem kendisinin hem tersinin ispatlanamaması olarak tanımlanır. Tutarsızlık bir dizgenin özelliğidir ve bu anlamda dil düzeyinde bir terimdir. Tutarlı bir dizgede ancak doğru önermeler

<sup>57</sup> Abdussamet Şimşek, “Quentin Meillassoux'da Mutlak Olumsallık” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2021), 60.

<sup>58</sup> Çeviri bize aittir. bkz. Meillassoux, *Après la finitude*, 91. Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 92.

<sup>59</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 94-95.

<sup>60</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 95.

<sup>61</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 105.

ispatlanabilirken tutarsız bir dizgede ise her önerme ispatlanabilir. Tutarsız bir dizgede her önerme türetilebilir ancak bu noktada Meillassoux bu türetmenin sonuçlarını -çelişik özelliklere dair yargıları- şeyin kendisine hamletmektedir. Meillassoux'nun dil düzeyinden -de dicto özelliklerden- şeyler düzeyine -de re özelliklere- geçişin hesabını vermeden gerçekleştirdiği bu hamle sağlam bir temele dayanmamaktadır.

Meillassoux çelişik varlığa her yüklemi -çelişik yüklem çiftlerini- taşıyan bir varlık muamelesi yapıyor. Bu anlamda onun hakkında her önermenin kendisi ve hem de tersi doğru oluyor. Buradan yola çıkarak da yukarıdaki akıl yürütmesinde çelişik varlığın başka olma imkânı içermediği için zorunlu olduğu sonucuna varıyor. Meillassoux'nun ontolojisi daha sonraki bölümde görüleceği gibi bir toplamın (Fra. *totalité*) olmadığı, bunun reddedildiği bir ontolojidir. Her ne kadar problemlili bir ifade olsa da onun terminolojisi ile tutarsız bir varlık ise tüm yüklemli taşıyan bir varlık olmak durumunda. Böylesi bir varlık ancak toplamın zımnen kabul edildiği bir ontolojik çerçevede düşünülebilir. Bu bakımdan Meillassoux'nun vermeye çalıştığı ispat kendi ontolojik çerçevesi ile de uyumlu görünmemektedir.

Meillassoux'nun ilk ispatını revize ederek bunun ancak tutarsız bir varlığın -her yüklemi açısından çelişik varlığın- mümkün olmadığını gösterdiğini ve buradan çelişik bir varlığın imkânsızlığına doğru bir yol alınması gerektiğini ifade ettiğini söyledik. Meillassoux'nun da farkında olduğu gibi bu aşamada devre dışı bırakması gereken çelişik varlık ancak bazı yüklemli açısından çelişik olan bir varlıktır. Bu şekilde lokal olarak çelişik 20. yüzyılın ikinci yarısında tutarlı-ötesi mantıklar (İng. *paraconsistent logics*) tarafından inceleme konusu edilmiştir. Tutarlı-ötesi mantıklar patlama ilkesi diye de anılan *ex contradictione quodlibet* -çelişkiden her şey [çıkar]- ilkesini reddederler.<sup>62</sup> Bu mantıklarda standart mantıklardan farklı olarak çelişki içeren bir dizgede her önerme ispatlanamaz, tutarsızlık belli bir sınır içerisinde kalır. Meillassoux tutarlı-ötesi mantıkları kabul etmekle birlikte, bunların gerçek çelişik olguları değil, olgulara dair verilere ilişkin çelişkileri açıklamak için geliştirildiğini ifade eder.<sup>63</sup> Ona göre eğer tutarlı-ötesi mantıkların "sadece *ifadelerdeki* çelişkilerden

<sup>62</sup> Graham Priest vd., "Paraconsistent Logic", içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2022, ed. Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/logic-paraconsistent/>.

<sup>63</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 107.

bahsettikleri..., fakat gerçek çelişkiler hakkında konuşmadıkları” gösterilirse kendinde’nin çelişmezliğine dair ispat tamamlanmış olacaktır.<sup>64</sup>

Meillassoux tutarlı-ötesi mantıkların gerçek çelişkilere ilişkin olmadığına dair ispatı *Sonluluğun Sonrası*’nda vermez ama kolayca verilebileceğinden emin görünüyor olmalıdır ki kendinde olanın çelişkisiz olduğunu olgulu-luk ilkesinden türetmiş olduğunu iddia etmektedir.<sup>65</sup> Meillassoux bu tavrı ile tutarlı-ötesi mantıklar içinde önemli bir grup mantığı kolayca göz ardı etmektedir. Dialetik mantık olarak adlandırılan bu mantıklara göre hem kendisi hem tersi doğru olan önermeler vardır, bu anlamda gerçek çelişkiler vardır.<sup>66</sup> Dialetizm her önermenin doğru olduğu, bu bakımdan her çelişkinin olduğu görüşünden farklı olarak, bazı çelişkilerin var olduğu görüşüdür. Meillassoux ispatının tamamlanması için tam da dialetizm karşıtı argümanlar sunmalı iken o bütün tutarlı-ötesi mantıkları sadece ifadelerle ilişkin çelişki ile ilgilenir göstermekle bu konuyu göz ardı etmektedir. Sonuç olarak bu haliyle kendinde’nin çelişik olmadığına ilişkin ispatın tamamlanmış olduğunu kabul etmek mümkün değildir.

## 98

### 5. Peki ya bilim?

Meillassoux olgulu-luk ilkesinden hareket ederek birincil mutlak olarak belirlediği hiper-kaosun varlığını ve çelişik olmadığını ispatladığını iddia eder. Üst bölümde gösterdiğimiz üzere bu kanıtlaması sorunludur. Bununla birlikte projesinin devamını da takip etmek, kendi amaçlarını gerçekleştirebilen bir düşünce ortaya koyup koymadığını tartışabilmek için önemlidir. Bu nedenle bu bölümde var olan, çelişik olmayan ve zorunlu olarak olumsal bir kendinde fikrini kabul ettiğimizde bunun ne gibi sonuçlar doğurduğu üzerinde duracağız. Yukarıda da ifade edildiği gibi Meillassoux bilimsel ifadelerin anlamlandırılması için düşüncenin korelasyon dışına çıkıp kendinde’yi düşünebilmesini acilen çözüme kavuşturulması gereken bir problem olarak sunmuştu. Bu durumda cevaplanması gereken ilk soru kendinde olarak hiper-kaosu kabul ettiğimizde bilimin nasıl mümkün olabildiğidir.

<sup>64</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 107.

<sup>65</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 110.

<sup>66</sup> Graham Priest vd., “Dialetheism”, içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2023, ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/dialetheism/>.



Meillassoux'nun vardığı sonuca göre kendinde'nin tek özelliği onun mutlak olgusalılığıdır. Bu doğa yasalarının hatta tüm evrenin her an sebepsiz olarak değişebileceğini söylemek demektir.<sup>67</sup> Meillassoux bu teze gelecek ilk itirazı “dünyanın aşikâr istikrarının” bir zorunluluk fikrini dayattığı şeklinde belirler ve buna karşı fiziksel yasaların olumsallığını nesnelerle olan gündelik ilişkimizi değiştirmek zorunda kalmadan savunabileceğimizi iddia eder.<sup>68</sup> O bu savununun ancak Hume'un problemine bir cevap verilerek gerçekleşebileceğini düşünür.

Hume'un problemi aynı nedenlerin aynı sonuçları doğuracağını garanti etmenin mümkün olmayışı, yani tümevarımın geçerliliğini tespit edemeyişimizdir. Bu durum nedensellik ilkesinin a priori akıl yürütme ile tesis edilemeyeşi üzerinden şüpheli argümanlara güç veren bir problem olarak felsefenin önemli meselelerinden biri olmuştur. Meillassoux Hume'un problemini doğanın kendisinin gelecekteki istikrarı ilgili bir sorun olarak değerlendirir.<sup>69</sup> Meillassoux'ya göre Hume'un probleminin asıl sorguladığı şey aslında yeter sebep ilkesidir; ne var ki Hume düşüncesini sorunun ontolojik sonuçlarına kadar ilerletmemiştir. Kant ise probleme verdiği cevapta nedenselliği mutlak olarak zorunlu görmemiş ancak bilincin kalıcılığı ve tecrübenin ortaya çıkabilmesi için fenomenleri yöneten bir nedenselliği şart koşturmuştur.<sup>70</sup> Meillassoux ise Hume'un atmadığı adımı atarak nedenselliğin tesis edilemeyeşini kendi olgulu-luk ilkesi ile uyumlu olarak zaten bir zorunlu nedenselliğin olmayışına bağlamaktadır.<sup>71</sup>

Hume'un problemini “epistemolojik bir sorundan ontolojik bir çözüme çevirerek”<sup>72</sup> doğa yasalarını yöneten bir nedensellik ilkesinin olmadığını ileri sürmenin karşılaşılabileceği ilk güçlük, Meillassoux'nun da kabul ettiği gibi doğanın aşikâr istikrarını açıklamak olacaktır. Bu durumda soru “Eğer doğa yasaları zorunlu değil de olumsal ise nasıl oluyor da olumsallıkları ani ve sürekli dönüşümlerle kendini göstermiyor?” olacaktır.<sup>73</sup> Meillassoux'nun bu noktadaki stratejisi doğa yasalarının a priori olarak ispatlanamasa da zorunlu olması

<sup>67</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 112.

<sup>68</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 114.

<sup>69</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 116.

<sup>70</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 121.

<sup>71</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 124.

<sup>72</sup> Adrian Johnston, “Hume's Revenge: À Dieu, Meillassoux?”, içinde *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, ed. Levi Bryant vd., Anamnesis (Re.Press, 2011), 97.

<sup>73</sup> Çeviri bize aittir. bkz. Meillassoux, *Après la finitude*, 125. Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 124.

gerektiği şeklindeki görüşün meşruiyetini ortadan kaldırmak üzerine kuruludur. Meillassoux'nun "zorunlulukçu çıkarım" diye adlandırdığı bu görüş doğanın gözlemlenen istikrarından nedenselliğin ontolojik zorunluluğuna geçen bir akıl yürütmeye dayanır.<sup>74</sup> Bu akıl yürütme şu şekilde ifade edilebilir:

1. Eğer yasalar sebepsiz yere değişebilselerdi yani zorunlu olmasalardı sık sık değişirlerdi.
2. Ancak yasalar sık sık sebepsiz yere değişmezler.
3. Öyleyse yasalar sebepsiz yere değişemezler; başka bir deyişle zorunludurlar.

Meillassoux bu çıkarımın birincil öncülünü "sıklık çıkarımı" olarak adlandırır ve onu reddederek çıkarımı çürütmeyi hedefler.<sup>75</sup> Bu çıkarım, yasaların değişim olasılığından -yani olumsuzluğundan- değişim sıklığına doğru ilerleyen bir çıkarımdır ve özünde evren içre olguları düşünürken kullandığımız olasılık hesabını olanaklı evrenler bütününe (Fra. *Tout des Univers possibles*) uygulamakla ilişkilidir.<sup>76</sup> Buna göre yasaların istikrarından zorunluluğuna doğru ilerleyen bu çıkarımda olasılıkçı bir akıl yürütme söz konusudur. Doğanın aşikâr istikrarını gözleyen birinin durumu her zar attığında istisnasız aynı yüzle karşılaşan bir kumarbazın durumuna benzemektedir. Her atışta sürekli aynı yüzle karşılaşan bir kumarbaz zarın hileli olduğunu ve tüm olasılıkların aynı ağırlıkta olmadığını düşünür. Bunun gibi, her an doğada aynı yasaların işlerliğini gören bir felsefeci de a priori olarak ispatlanamasa da bu istikrarı doğuran ontolojik bir zorunluluğun var olduğu sonucuna varmaktadır. Meillassoux'ya göre Kant ve hatta Hume<sup>77</sup> örtük olarak böylesi bir olasılıkçı akıl yürütme yaptıkları için zorunluluğun ancak ispatını mesele etmişler ama kendisini kabul etmişlerdir.<sup>78</sup> Bu akıl yürütmeyi yapan biri kendi fiziksel evrenimizi düşünölebilen tüm evrenlerden biri olarak yorumlar ve böylece zihinsel bir zar-evren inşa eder. Gözlemim beni her zaman aynı evrenle -benim evrenimle- karşı karşıya getirdiğine göre her atıldığında bu zar-evren aynı fiziksel evrenle sonuçlanmaktadır. Bu sonuç yani her atışta aynı yüzle karşı karşıya gelmek

<sup>74</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 127.

<sup>75</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 128.

<sup>76</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 133.

<sup>77</sup> Hume'un nedensellik açıklamasının böylesi olasılıkçı bir akıl yürütmeye dayanmadığına dair bkz. Johnston, "Hume's Revenge: À Dieu, Meillassoux?", 105.

<sup>78</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 129.

olasılığı öylesine düşüktür ki bunun karşısında mantık dışı da olsa bir zorunluluğun varlığı çıkarsanır.<sup>79</sup>

Meillassoux olasılıkçı akıl yürütmeyi onun meşruiyetini ortadan kaldırarak çürütmeye çalışır. Buna göre olasılıkçı akıl yürütme yapan filozoflar evren içre bir yöntemi olanaklı evrenler bütününe uygulamakla hata etmektedirler. Bunu göstermek için öncelikle olasılık hesaplamasında her zaman bir toplamın (Fra. *totalité*) varsayıldığına dikkat çeker.<sup>80</sup> Bu mümkünler toplamı sonlu olmak zorunda değildir; ancak olasılıktan bahsetmek için her koşulda sayal bir toplamdan bahsetmek gerekir. Fiziksel evrenimiz söz konusu olduğunda ise bu mümkünler toplamı yukarıdaki benzetmedeki zar-evrene denk gelmektedir. Meillassoux ise Cantor'un geliştirdiği küme kuramından hareketle böyle bir toplamın olamayacağını iddia eder.

19. yüzyılın sonunda küme kuramının geliştirilmesinde en etkili kişi diyebileceğimiz Georg Cantor kümeler ve kümelerin büyüklükleri-sayallıkları ile ilgili çalışmaları ile bilinir. Cantor kümelerle ilgili çalışmalarında sonsuz kümeleri de matematiğin konusu haline getirmiş, sonlu-ötesi (Fra. *transfini*) sayıları tanımlayıp onlara yönelik bir aritmetik geliştirmiştir. Meillassoux'nun tezi açısından Cantor'un sonuçlarından bizim için en önemlisi, Cantor teoremi diye de bilinen, kümelerin sonsuz hiyerarşisi olduğunu gösteren sonuçtur. Kısaca bahsedecek olursak; bir kümenin tüm alt kümelerini içeren kümeye güç kümesi denir. Cantor teoremi bu şekilde oluşturulan her güç kümesinin sayalının kümenin sayalından daha büyük olduğunu söyler. Sonsuz elemanlı kümeler de tanımlanabildiğinden Cantor teoremi onlara uygulandığında her sonsuz küme için ondan sayal olarak daha büyük bir küme olduğu, sonsuz kümelerin sonsuz bir hiyerarşi oluşturduğu söylenebilir.

Meillassoux sonsuz kümelerin sonsuz sayal hiyerarşisinden yola çıkarak bu serinin kendisinin bir toplam oluşturmadığına, bütün kümelerin kümesinin çelişik olduğuna ve dolayısıyla olmadığına işaret eder. Meillassoux bu sonsuz sayallar serisini düşünülebilir olanla eşleştirir ve böylece standart küme kuramı aksiyomatiğinde- Zermelo-Freankel ve Seçim Aksiyomu (ZFC)- düşünülebilir olanın bir toplam oluşturmadığını söyler.<sup>81</sup> Düşünülebilir olanı toplam oluşturmayan olarak sunan Meillassoux mümkün dünyaları da bu şekilde anlaşılan düşünülebilir olanla eşleştirmektedir. Bu durumda ise yukarıda

<sup>79</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 133.

<sup>80</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 138.

<sup>81</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 142.

bahsettiğimiz zar-evrenin kendisi düşünülemez hale gelecektir çünkü mümkün dünyaların bir toplamı söz konusu olamaz.

Meïlassoux'nun toplamlılaştırma karşıtı argümanı sonsuz kümelerin sonsuz hiyerarşisinin nicelenebilir bir toplam oluşturmadığına dayanır. Bu “bütün kümelerin kümesi”nin olmadığını söylemek demektir. Gerçekten de ZFC aksiyomatığında bu kümenin kurulmasına izin verilmemektedir. Bununla beraber Meïlassoux'nun da ifade ettiği gibi böyle bir toplama izin veren aksiyomatikler de vardır. Dolayısıyla Meïlassoux bu akıl yürütmesi ile ZFC'nin içinde doğru olan “En büyük sayal sayı yoktur” önermesinden yola çıkarak mümkün dünyaların toplam oluşturmadığının “gerçekliğini” ispat etmiş değildir. Kendisi de bu akıl yürütme ile ancak olasılıkçı akıl yürütme karşıtı bir düşüncenin de mümkün olduğunu, başka alternatiflerin de var olduğunu gösterdiğini söylemektedir.<sup>82</sup> Bununla birlikte toplamlılaştırma karşıtı alternatifi tercih etmenin “akıl işaret ettiği yolu” izlememizi sağladığını söylemektedir; çünkü ona göre bu yolu seçmek bizi ilk seçeneği izlemekle karşı karşıya kalacağımız gizemlerle -nedenselliğe ilişkin gizemlerle- uğraşmaktan kurtarmaktadır.<sup>83</sup> Ancak kendisinin de kabul ettiği gibi toplamsızlık iddiasının ontolojisinin sağlam bir parçası olması için bu sonucun ontolojisinin temel ilkesi olan olgulu-luk ilkesinden türetilmesi gerekecektir. Bu ise belirli bir matematiksel kuramın kendinde varlığın mutlak koşullarından olduğunu göstermek demektir.<sup>84</sup> Ancak Meïlassoux bu türetimi daha sonraki çalışmalarına ertelemiştir.

Meïlassoux eğer çıkarımını tamamlamış olsaydı sonuç ne olurdu? Meïlassoux olgulu-luk ilkesi bağlamında Hume problemindeki güçlüğü ve kendimize sormamız gereken soruyu şu şekilde belirlemişti: “Fiziksel yasaların aşikar istikrarını, bunları olumsal kabul ettiğimizi göz önünde bulundurarak nasıl açıklayacağız?”<sup>85</sup> Bu soruyu dikkate alarak değerlendirme yapacak olursak; olasılıkçı akıl yürütmenin hatalı olduğunun gösterilmesi bize doğadaki istikrarın gözleminden -ampirik veriden- zorunlu nedenselliği çıkaramayacağımızı söyleyebilir, ama bunun doğa yasalarının mutlak olumsallık fikri ile nasıl bağdaşacağını göstermek noktasında bir yardımcı olmaz. Salt olasılıkçı akıl yürütmenin çürütülmeye çalışılması doğa yasalarının aşikâr istikrarının

<sup>82</sup> Meïlassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 143.

<sup>83</sup> Meïlassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 147.

<sup>84</sup> Meïlassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 152.

<sup>85</sup> Çeviri bize aittir. bkz. Meïlassoux, *Après la finitude*, 125. Meïlassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 124.

açıklanması noktasında olumlu bir katkı sunmamaktadır. Meillassoux buraya kadar yaptığı açıklama ile sadece doğanın istikrarının sebepsiz bir olgu olduğunu söylemiş olmaktadır. Şu hâlde, her an tamamen öteki olma imkânına sahip bir kendinde fikri ile doğanın aşikâr istikrarının nasıl uzlaştırılacağı da en az - Meillassoux'nun bizi kurtarmaya çalıştığı- nedensellik problemi kadar gizemli görünmektedir.

Meillassoux'nun sunduğu tablo ile bilimsel faaliyetin uzlaştırılması da son derece güç görünmektedir. Bilimsel faaliyet en çok doğadaki düzenliliği tespit ve açıklama çabası iken ontolojimizin nihai dayanağının "sebepsizlik" olduğunu söylemek bu çerçevede bilimsel faaliyetin nasıl mümkün olduğunu açıklamayı son derece güçleştirmektedir. Doğa bilimleri kuram oluşturup bu kuramların bir modelini kurarak doğayı bu model çerçevesinde ele alırlar. Bu bakımdan doğa bilimlerinin mümkün olması için doğanın istikrarı gerekli önkoşuldur. Her şeyin her an tamamen öteki olma olasılığı üzerine kurulu bir ontolojinin nasıl bir bilim anlayışına yol vereceği ya da en başta ifade edilen evveliyat ifadelerinin realist bir anlamının nasıl savunulacağı açık olmaktan çok uzaktır. Meillassoux'nun baştaki örneği arkhe-fosili ele alalım. Bir bilim adamı eline geçen arkhe-fosilin tarihlemesini yaparken deney aparatının bir anda değişerek farklı bir sonuç vermediğinden nasıl emin olabilir ya da bilimsel yanlgı nasıl tespit edilebilir; belki de evren o anda sebepsiz olarak değişivermiştir?<sup>86</sup> Meillassoux'nun her şeyin anlık ve sebepsiz değişme imkânı üzerindeki vurgusunun mutlaklığı bilimsel faaliyet de dahil olmak üzere değişim, düzeltme, iyileştirme gibi sürece yayılan durumların işleyişi hakkında çok az fikir vermektedir.

## 6. Sonuç

Buraya kadar takip ettiğimiz haliyle Meillassoux'nun düşüncesi hakkında neler söyleyebiliriz? İlk olarak şuna dikkat çekmek gerekir; Meillassoux'nun felsefi projesi Descartes'ın rasyonalist felsefesinden ilham alarak kendinde'yi metafiziğe kaymadan düşünülebilir ve bilinebilir kılmak amacıdadır. Bunun için o Descartes'ın düşüncesinden ilhamla birincil ve türetilmiş mutlak anlayışını yeniden ihya etme amacı gütmüştür. Descartes'ta Tanrı olan birincil mutlak Meillassoux'da olgulu-luk ilkesi olarak karşımıza çıkmıştır. Türetilmiş mutlak ise bu ilksel mutlağa dayanarak matematik yoluyla elde edilecek nesnelerin bizden bağımsız olarak sahip oldukları özellikleridir. Meillassoux bu birincil mutlağın

---

<sup>86</sup> Johnston, "Hume's Revenge: À Dieu, Meillassoux?", 101.

çıkarmasını yapmaya çalışmıştır ancak matematiğin kendinde olanının bilgisini bize verdiğine dair çıkarımı henüz vermiş değildir.

İkinci olarak Meillassoux felsefesini kendisinden önceki felsefi geleneğin iyi bilinen epistemolojik tezlerini ontolojik bir düzeye çekerek geliştirmektedir. Korelasyonculuğa getirdiği eleştiride bu şekilde ilerlediği gibi, kendi düşüncesinin temel ilkelerini aldığı Kant'ın ontolojik argüman eleştirisi ve Hume'un nedensellik eleştirisi için de aynı hamleyi yapmıştır. Bu -meşruluğu tartışmalı- ontolojik genişletme sayesinde elde ettiği olgulu-luk ilkesi ile Meillassoux olandan ziyade mümkünün ontolojisini geliştiriyor diyebiliriz. Ancak tam da bu nedenle Meillassoux'nun düşüncesi en çok da mevcut dünyayı ve bu dünyadaki eylemlerimizi açıklamakta zorlanmaktadır. Kitabın başlangıç noktası bilimsel ifadelerin korelasyoncu yorumundaki anlam problemini çözmek iken vardığı noktada bilimsel pratiğin tümünün imkân koşulu olan doğanın istikrarının açıklanması dahi son derece güç bir hal almıştır.

Son olarak, Meillassoux kendinde'yi düşünebilmek için eleştirdiği korelasyoncu öncülleri tamamen kabul edip bu öncüllerden hareketle korelasyonun dışına çıkmayı denemişse de tam anlamıyla başarılı olamamıştır. Meillassoux yeter neden ilkesini tamamen reddedip olguluğu mutlaklaştırmış, ancak yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi hiper-kaos olarak adlandırdığı kendinde'nin çelişmezliğini ispat etmekte tam olarak başarılı olmamıştır. Bunun neticesi ise onun kıyasıya eleştirdiği sıkı korelasyonculukla benzer bir noktada kalması, hatta korelasyonculuğun aşırı ucu olarak yorumlanabilir hale gelmesidir. Bu nedenle diyebiliriz ki bu haliyle Meillassoux irrasyonel olanın “şiddetine karşı koyacak” bir düşünce ortaya koyabilmiş değildir.

**KAYNAKÇA**

- Brassier, Ray, Iain Hamilton Grant, Graham Harman, ve Quentin Meillassoux. “Speculative Realism”. *Collapse* 3 (Kasım 2007): 307-450.
- Gall, Robert S. “Knowing, Counting, Being: Meillassoux, Heidegger, and the Possibility of Science”. *The Journal of Speculative Philosophy* 28, sy 3 (2014): 335-45.  
<https://doi.org/10.5325/jspecphil.28.3.0335>.
- Gratton, Peter. *Speculative Realism: Problems and Prospects*. Bloomsbury, Bloomsbury Academic, an imprint of Bloomsbury Publishing Plc, 2014.
- Johnston, Adrian. “Hume’s Revenge: À Dieu, Meillassoux?” İçinde *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, editör Levi Bryant, Nick Srnicek, ve Graham Harman. Anamnesis. Re.Press, 2011.
- Meillassoux, Quentin. *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. L’ordre philosophique. Éd. du Seuil, 2005.
- Meillassoux, Quentin. *Sonluluğun Sonrası: Olumsuzluğun Zorunluluğu Üzerine Deneme*. Çeviren Kağan Kahveci. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Meillassoux, Quentin. “Time Without Becoming”. İçinde *Time Without Becoming*, editör Anna Longo. Philosophy, n. 6. Mimesis International, 2014.
- Priest, Graham, Francesco Berto, ve Zach Weber. “Dialetheism”. İçinde *The Stanford*

KENDİNDE'Yİ DÜŞÜNMEK: QUENTİN MEİLLASSOUX ÖRNEĞİ  
THINKING ABOUT THE IN-ITSELF: THE CASE OF QUENTIN MEILLASSOUX  
Kevser KARACA ÇALIK

*Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2023, editör Edward N. Zalta ve Uri Nodelman.  
Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023.  
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/dialetheism/>.

Priest, Graham, Koji Tanaka, ve Zach Weber. “Paraconsistent Logic”. İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2022, editör Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022.  
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/logic-paraconsistent/>.

Şimşek, Abdussamet. “Quentin Meillassoux’da Mutlak Olumsuzluk”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2021.

Zantvoort, Bart. “Absolute”. İçinde *The Meillassoux Dictionary*, editör Peter Gratton ve Paul J. Ennis. Edinburgh Univ. Press, 2015.



## ONTOLOJİ, YENİDEN? NESNE YÖNELİMLİ ONTOLOJİ VE ELEŞTİRİLER\*

Öner GÜLER\*\*

öz

Bu makalede öncelikle günümüzün etkili felsefi hareketlerinden spekülative realizmin bir alt dalı olarak gelişen Nesne Yönelimli Ontoloji düşüncesinin genel hatları ve onun ortaya çıkışını hazırlayan düşünsel temeller ele alınacaktır. Bu amaçla bu düşünce hareketinin merkezinde yer alan isim olarak Graham Harman ve onun dört kutuplu nesne görüşü incelenecektir. Bütün felsefenin gerçekçilik karşıtı bir tavırdan mustarip olduğunu düşünen Harman bunu aşmanın tek yolunun nesnelerin merkezde olduğu bir ontolojinin kurulması olduğunu savunmaktadır. Harman bu amaçla nesnenin dörtlü yapısı kavramı aracılığıyla nesneleri tanımlamakta, ardından dolaylı nedensellik kavramı ile nesneler arası ilişkiler sorununa değinmekte ve son olarak metafor kavramından yararlanarak nesnelerin nasıl bilinebileceği sorununu ele almaktadır. İlk bölümde bu kavramlar aracılığıyla Nesne Yönelimli Ontoloji düşüncesi serimlenecektir.

Makalenin ikinci kısmındaysa Harman'ın görüşlerine yöneltile eleştiriler ele alınacaktır. Bu eleştiriler temelde Harman'ın temel amaçlarından biri olan insan merkezci düşüncüyü aşmakta başarısız olduğuna yöneliktir. Harman'ın üç temel kavramını -nesnelerin dörtlü yapısı, dolaylı nedensellik ve metafor- da hedef alan bu eleştiriler bu bölümde detaylı olarak ortaya konacaktır. Ayrıca yine bu problemle ilişkilendirilebilecek etik, politik eksiklik ve panpsişizm eleştirilerine de değinilecektir. Bu bölümde aynı zamanda eleştirilerin haklılığı ve Harman'ın bu eleştirilere doyurucu cevaplar verip vermediği de değerlendirilecektir. Nihayetinde de bu kavramlar aracılığıyla Harman'ın görüşlerinin felsefi olanakları değerlendirilecektir.

**Anahtar kelimeler:** Graham Harman, Nesne Yönelimli Ontoloji, Spekülative Realizm, ontoloji

### ONTOLOGY, AGAIN? OBJECT-ORIENTED ONTOLOGY AND CRITICISMS

#### ABSTRACT

This article will discuss the general outlines of Object-Oriented Ontology, which has developed as a sub-branch of Speculative Realism, one of the most influential philosophical movements of our time, and the intellectual foundations that prepared its emergence. For this purpose, Graham Harman, as the central figure of this movement of thought, and his quadripolar view of the object will be examined. Harman, who thinks that all philosophy suffers from an anti-realist attitude, argues that the only way to overcome this is to establish an ontology in which objects are at the center. To this end, Harman defines objects through the concept of the quadruple structure of the object, then addresses the problem of relations between objects through the concept of indirect causality, and finally addresses the issue of how objects can be known by utilizing the concept of metaphor. In the first section, the idea of Object-Oriented Ontology will be laid out through these concepts.

The criticisms against Harman's views will be discussed in the second part of the article. These criticisms are mainly directed at Harman's failure to overcome anthropocentrism, one of her main aims. These criticisms, which also target Harman's three fundamental concepts - the quadruple structure of objects, indirect causality, and metaphor - will be presented in detail in this section. In addition, criticisms of ethics, political incompleteness, and panpsychism that can be related to this problem will also be addressed. At the same time, this section will also evaluate whether the criticisms are justified and whether Harman has given satisfactory answers to these criticisms. Finally, through these concepts, the philosophical possibilities of Harman's views will be evaluated.

**Keywords:** Graham Harman, Object-Oriented Ontology, Speculative Realism, ontology

\* Bu makale, 2024 yılında Prof. Dr. Hamdi Bravo'nun danışmanlığında tamamladığım "Nesne Yönelimli Ontoloji: Olanaklar ve Sorunlar" başlıklı doktora tezimin bir kısmının yeniden düzenlenmesiyle üretilmiştir.

\*\* Dr., Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü. E-posta: oguler@bartin.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5848-1412. Bartın/Türkiye

Makalenin geliş tarihi: 20.06.2025  
30.07.2025

Submission Date: 20 June 2025  
Approval Date: 30 July 2025

## Giriş

Nesne yönelimli ontoloji (Object-Oriented Ontology/OOO ya da NYO)<sup>1</sup> düşüncesinin temel argümanı, nesnelerin ne bileşenlerine ne de çevrelerindeki diğer varlıklarla olan ilişkilerine indirgenebileceğidir. Gerçek nesneler hem insanlarla hem de insan olmayan varlıklarla ilişkilerinden “geri çekilirler” (withdraw) ve bu nedenle asla tamamen parçalarının toplamı ya da diğer nesneler üzerindeki etkilerinin bir bütünü olarak sunulamazlar. Nesne yönelimli ontoloji düşüncesini var olan tüm diğer felsefi hareketlerden ayıran şey temelinde ontolojik bir argümanın olmasıdır. Epistemolojik olarak çok dikkat çekmeyebilecek olan bu argüman, ontolojik bağlamda dile getirildiği anda tepkileri de beraberinde getirmektedir. Bu da argümanın kendisinden ziyade ontolojik herhangi bir iddianın günümüzde sınır aşımı olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Günümüz felsefesinin tamamının gerçekçilik karşıtı ya da idealist olarak tanımlanabileceği tespitinde bulunan Lee Braver’ın görüşleri bağlamında düşündüğümüzde bu daha da anlamlı bir hale gelmektedir. Braver, *A Things of This World: A History of Continental Anti-Realism* adlı eserinde Kantçı etkinin hem analitik felsefe hem de kıta felsefesi üzerinde hâkim olduğu ve iki geleneğin de tartışılmaz bir gerçekçilik karşıtlığıyla şekillenmesine yol açtığı düşüncesini dile getirmektedir.<sup>2</sup> Quine, Davidson, Putnam, Goodman ve Dummett gibi örnekler üzerinden analitik felsefe için bu etkinin gayet açık olduğunu öne süren Braver benzer bir etkinin Hegel, Nietzsche, Heidegger, Foucault ve Derrida gibi kıta felsefesinin başat aktörlerinin hepsinde de takip edilebileceğini göstermektedir. Harman ontolojik bir argüman ortaya koymakla kalmamış buna nesneleri bilebilmenin mümkün olduğunu iddia ettiği epistemolojik bir sav da eklemiş, genel eğilime kıyasla aykırı duran bu iki argüman pek çok eleştiriye de beraberinde getirmiştir. Bu makalede kısa bir şekilde Harman’ın felsefi görüşlerine genel hatlarıyla değinildikten sonra bu eleştirilere ve Harman’ın bu eleştirilere verdiği yanıtlara odaklanılacak, son olarak NYO düşüncesinin bu eleştiriler karşısındaki durumu değerlendirilecektir.

## Graham Harman ve Nesne Yönelimli Ontoloji

Harman felsefenin mustarip olduğu idealizmin sebebinin nesnelerin parçalarından ya da ilişkilerinden ibaret olduğunun öne sürülmesiyle oluşan “indirgeme” olduğunu savunmaktadır. Harman’a göre indirgemenin temelde “altını kazma” (undermining) ve “üstünü kazma” (overmining) olmak üzere iki türü bulunmaktadır. Nadir olsa da bu iki indirgeme türünün aynı anda

<sup>1</sup> Bundan sonra bu çalışmada bu makale kısaca “NYO” adıyla anılacaktır.

<sup>2</sup> Lee Braver, *A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism*, 1. Baskı, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2007, 5.

kullanıldığı ve "ikili kazma" (duomining) olarak adlandırılan bir indirgeme türü daha bulunmaktadır. Altını kazma, temelde nesnelerin altta yatan gerçekliğin dışı vurumlarından ibaret olduğu ve bu sebeple asıl önemli olanın da bireysel nesnelerin değil, altta yatan gerçekliğin bilinmesi olduğu düşüncesine verilen addır.<sup>3</sup> Tüm varlıkları ilkel fiziksel unsurlara dayandırmaya çalışan Sokrates öncesi felsefeler, gerçekliği atom altı parçacıklarla açıklayan bilimsel teoriler ve bireysel varlıkların sıradan gerçekliğin ardında gizlenen şekilsiz bir "varlık"ın geçici tezahürleri olduğunu savunan kıta felsefesi yaklaşımları bu kategoriye girer. Harman, Sokrates öncesi filozoflardan bu yana pek kullanılmayan bu indirgeme türünün kıta felsefesindeki örnekleri olarak Levinas'ın "il y a" ve Jean-Luc Nancy'nin "whatever" düşüncesini göstermektedir.

Harman bir nesnenin diğer nesnelerle olan ilişkilerine indirgenmesinense üstünü kazma adını vermektedir. Descartes'la birlikte modern felsefe nesneleri meydana getiren şeyle değil insan zihnine en doğru görünen gerçeklerle ilgilenmeye başlamıştır.<sup>4</sup> Nesnelerin bilinemez, tözsel yanının bir kenara bırakılması gerektiğini savunan idealizm<sup>5</sup> düşüncesinde, nesnelerin kendilerine değil insan-nesne ilişkisine odaklanılması gerektiğini savunan "korelasyonizm" düşüncesinde<sup>6</sup> ve Latourcu bağlantısal ontoloji düşüncesinde üstünü kazma adlı indirgeme yöntemi kullanılmaktadır. Bütün bu düşüncelerin ortak noktası başka bir şeyle ilişkisinden yalıtık olarak kendinde nesneyi bilmemizin mümkün olmadığı kabulüdür.

Bir de bu iki indirgemenin aynı anda kullanıldığı "ikili kazma" adlı indirgeme türü bulunmaktadır. İkili kazma sadece hem nesnelerin atomlardan oluştuğunu söyleyerek altını kazan hem de bu atomların sadece nitelikleri açısından bilinebileceğini savunarak üstlerini kazan materyalizm düşüncesinde görülmektedir.<sup>7</sup> Materyalizm her ne kadar nesne temelli bir düşünce pratiği olduğunu öne sürse de Harman'a göre bireysel nesneleri ele almada başarısızdır.

Harman bu iki indirgeme türünün de sorunlu olduğunu ve nesneyi bu şekilde ele almanın, daha doğrusu nesneyi ele almaktan bu şekilde kaçınmanın mümkün olmadığını düşünmektedir. Altını kazma yöntemi iki bakımdan sorunludur: İlk olarak yekpare bir halde olduğu öne sürülen varlık insanın karşısında nasıl olup da bireysel nesneler haline gelmektedir?<sup>8</sup> İkinci olarak bu

<sup>3</sup> Graham Harman, "On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy," içinde The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism, ed. Levi Bryant et al., Melbourne: Re.press, 2011, 25.

<sup>4</sup> Graham Harman, Nesne Yönelimli Ontoloji, 1. Baskı, İstanbul: Tellekt, 2020, 57.

<sup>5</sup> Harman, Nesne Yönelimli Ontoloji, 58.

<sup>6</sup> Graham Harman, "Realism without Materialism," SubStance #125 40, no 2 (2011): 64.

<sup>7</sup> Graham Harman, The Quadruple Object, Winchester: Zero Books, 2011, Bölüm 1, Kısım B: Overmining, Kindle edition.

<sup>8</sup> Harman, "Realism without Materialism", 61.

teoriler aslında çok katmanlı olan dünyanın kendinde dünya ve insan için dünya olmak üzere iki katmandan meydana geldiğini öne sürmektedir.<sup>9</sup> Üstünü kazma yönteminin de iki temel problemi bulunmaktadır: İlk olarak nesneleri ilişkilerinden ibaret olarak kabul edersek onlardaki değişimleri açıklamak mümkün olmaz.<sup>10</sup> İkinci olarak da bir nesne kaçınılmaz olarak pek çok nesneyle ilişki halinde olduğundan birden fazla algının kaynağı olmaktadır ve nesnenin bu algılardan herhangi biri ya da algıların toplamı olduğunu iddia etmek hatalıdır.<sup>11</sup>

Harman bu iki indirgeme türüne karşı nesneleri ilişkilerinden bağımsız ve bileşenlerinden daha derin şeyler olarak ele almayı önermektedir. Ona göre adeta özel vakumlu bir alana geri çekilmiş halde bulunan, parçalarına ve ilişkilerine indirgemenin mümkün olmadığı her şey nesne olarak adlandırılabilir.<sup>12</sup>

(...) [N]esneler sadece özerk gerçeklikleriyle tanımlanacaktır. İki ayrı yönde özerk olmalıdırlar: parçalarının üzerinde ve onlardan fazla olarak ortaya çıkmalı ve aynı zamanda kendilerini diğer nesnelerle ilişkilerinden kısmen ayrı tutmalılar. Gerçekliği parçacıklar, apeiron, zihindeki imajlar, nitelikler demeti ya da pragmatik etkiler gibi bazı temel kökenlere indirgeme girişimleri yerine nesnenin indirgenemez iki ayrı parçaya ayrıldığı ortaya çıktı.<sup>13</sup>

Harman'ın bu eleştirilerinden anlaşılacağı üzere ontolojiye ve özellikle de nesnenin bilinebileceği fikrine yönelik güvensizlik klasik ve günümüz felsefi yaklaşımlarının tamamının paylaştığı ortak niteliklidir. Sadece Aristoteles spesifik varlıkların saygınlığını ve statülerini teslim etmiş, töz kavramıyla doğrudan bireysel nesnelerin otonom gerçekliğini işaret etmiştir.<sup>14</sup> Bu yüzden Harman kendi ontolojik sistemini Leibniz, Husserl, Heidegger gibi isimlerden aldığı düşünceleri eklektik bir tarzda birleştirerek oluşturmayı denemiştir.

Harman öncelikle nesneleri, varoluşu insanın onu algılayıp algılamamasına bağlı olmayan “gerçek nesneler” (real objects) ve insana bağlı olan “duyusal nesneler” (sensual objects) olarak ikiye ayırmaktadır. Bu iki tür nesnenin de kendi içerisinde tekrar “gerçek nitelikler” (real qualities) ve

<sup>9</sup> Harman, “Realism without Materialism”, 62.

<sup>10</sup> Harman, “Realism without Materialism”, 64; Harman, *The Quadruple Object*, Bölüm 1, Kısım B: Overmining.

<sup>11</sup> Harman, *The Quadruple Object*, Kısım B: Overmining, Kindle; Harman, “Realism without Materialism”, 65.

<sup>12</sup> Harman, *The Quadruple Object*, Bölüm 3, Kısım D: Two Tensions.

<sup>13</sup> Harman, *The Quadruple Object*, Bölüm 1, Kısım D: Objects.

<sup>14</sup> Graham Harman, “The Third Table”, içinde *Documenta (13): 100 Notes - 100 Thoughts/100 Notizen - 100 Gedanken* (Book 85), ed. Katrin Sauerländer, Stuttgart: Hatje Cantz Verlag, 2012, 10-11.

"duyusal nitelikler" (sensual qualities) olarak ikiye ayrıldığını belirten Harman böylece NYO düşüncesinin temelini oluşturan "nesnenin dörtlü yapısı" (quadruple object) fikrine ulaşmaktadır. Ontolojinin temel problemleri olan "öz", "biçim", "uzam" ve "zaman" gibi kavramların da bu dört kutup arasındaki ilişkiler aracılığıyla açıklanabileceğini düşünmektedir.

Harman bu dörtlü yapıda yer alan ilk ikili ayrım yani duyusal nesne ve duyusal nitelik ayrımını Husserl'in fenomenoloji düşüncesinden almaktadır. Her ne kadar bir fenomenolog olarak Husserl'in düşüncelerinin nesnelerin ontolojik statüleri hakkındaki bir açıklamada kullanılması kulağa garip gelse de Harman onun "yönelimsel nesne" fikrinin salt bir fenomenden daha fazlası olduğunu düşünmektedir.<sup>15</sup> Bunun en önemli sebebi de yönelimsel nesnenin algılayandan bağımsız olarak ona ait olan ve ondan ayrılması mümkün olmayan "eidetik" özellikleriyle algılayana bağlı, nesneden ayrılması bir sorun yaratmayacak olan değişken profilleri arasında yaptığı ayrımdır. Husserl'in yönelimsel nesne kavramını neredeyse tamamen aynı şekilde alan ve ona fenomenolojik çağrışımlarından kurtulmak için duyusal nesne adını veren Harman, değişken profilleri de duyusal nitelikler olarak adlandırır. Bu duyusal niteliklerin yanında duyusal nesnelerin gerçek nitelikleri de vardır. Duyusal nesneden ayrılması mümkün olmayan bu gerçek nitelikler de tahmin edilebileceği üzere yine Husserl düşüncesinden gelmektedir ve yönelimsel nesnenin eidetik indirgeme yoluyla ulaşılan özelliklerine karşılık gelmektedir. Husserl'in düşüncesi oldukça etkili bir kaynak olsa da onda önemli bir şey, ontoloji için en önemli şey yani gerçek nesne eksiktir. Harman bunun için pek de uzak olmayan ama yine şaşırtıcı olabilecek bir yere, Heidegger'e gitmektedir.

İkinci temel ayrım yani gerçek nesne ve gerçek nitelik ayrımının kökeni Heidegger'in "alet-varlık" (tool-being) kavramında yatmaktadır. Heidegger'e göre nesnelerle ya "el-altında-olan şeyler" (Zuhandenes) ya da "mevcut-olan şeyler" (Vorhandenes) olarak karşılaşırız. Hocası Husserl'in aksine Heidegger nesnelerle önce teorik değil pratik bir ilişki kurduğumuzu düşünmektedir. Pratik amaçla ilişki kurduğumuz bu var olan hiçbir zaman kendi başına düşünülmez, bir aletler bütünü olarak diğerleriyle birlikte düşünülür.<sup>16</sup> Alışıldık örnekle bir çekiç asla ilişkilerinden bağımsız kendi başına teorik bir çekiç değildir; çivi, tahta, tuğla gibi diğer nesnelerle ilişkisinde düşünülmesi gereken bir şeydir. Heidegger bunu el-altında olmaklık, diğer şeylerle ilişkili olma halini de "ilintililik" (Bedeutsamkeit) olarak adlandırmaktadır.<sup>17</sup> Bu noktada Harman el-altındalık kavramının bir ilintililiğe işaret etmekle birlikte asıl olarak nesnenin işlevinden

<sup>15</sup> Graham Harman, "On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl", Collapse IV, (2008): 348.

<sup>16</sup> Martin Heidegger, Varlık ve Zaman, 93-103.

<sup>17</sup> Heidegger, 93-107.

daha fazlası olduğuna dair bir anlamı da içerdiğini savunmaktadır. “Öncelikle el-altında-olanın özgünlüğü, kendi el-altında-olmaklığı içinde kendini adeta geri çekiyor olmasıdır ki tam da böylelikle sahih olarak el altında olabilmektedir.”<sup>18</sup> Buradan hareketle Harman nesnelerin bir işleve sahip olmalarını sağlayan alet yanı ile bunu yüklenmesini ve onda daha fazlası olduğunu fark etmemizi sağlayan “geri çekilmiş” alet-varlığı arasında bir ayrım yapmaktadır.<sup>19</sup> Bu ayrım bize diğer nesnelerle ilişkilerinden geri çekilmiş gerçek nesne kavramını vermektedir. Böylece Harman gerçek nesne, gerçek nitelik, duyusal nesne ve duyusal nitelik olarak adlandırdığı nesnenin dörtlü yapısını elde etmektedir.

Yukarıda değinildiği gibi Harman bu dörtlü yapı arasındaki gerilimlerin metafizik düşüncenin ana unsurları olan zaman, uzam, öz ve biçim kavramlarını verdiğini düşünmektedir. Kısaca değinmek gerekirse gerçek nesne-gerçek nitelik gerilimi “öz” kavramının kaynağıdır.<sup>20</sup> Öz düşüncesi gerçek nesnelerin gerçek nitelikleri kendi içinde barındırdığını ifade eder ve temelde Leibniz kökenli bir düşüncedir. Gerçek nesne-duyusal nitelik gerilimi “uzam” kavramının kökenidir. Duyusal nitelikler bir yandan gerçek nesnelerden kaynaklanmaktadır ama diğer yandan onlardan tamamen bağımsız şeyler gibi görünmektedirler ve Harman bu gerilimi yakınlık ve uzaklık gerilimini mümkün kılan uzam kavramının kökeni olduğunu düşünmektedir. Harman bu haliyle uzam kavramının Heidegger’in alet-varlık düşüncesinde de içerildiğini düşünmektedir.<sup>21</sup> Duyusal nesne-duyusal nitelikler arasındaki gerilimse Husserl kökenlidir ve “zaman” kavramının temelidir. Duyusal nesneler her an değişim içerisinde olan ve algılayana farklı profiller sunan duyusal niteliklere yani görünümlere sahiptir ama bu sürekli değişen görünümlere rağmen duyusal nesne hiç değişmeden kalmaktadır. Harman bu şekilde kalıcılığın ve değişimin bir arada bulunmasının zaman kavramının kökeni olduğunu düşünmektedir. Duyusal nesne-gerçek nitelikler ayrımı değinildiği üzere Husserl temellidir ve “biçim” (eidos) kavramını vermektedir. Duyusal nesnelerin varlığı her ne kadar algılayan olarak insana bağlı olsa da duyusal niteliklerin aksine algılayana bağlı olmayan ve duyusal nesneden ayrılması mümkün olmayan niteliklere sahiptir.<sup>22</sup>

Böylece Harman’ın nesne tanımının iki ana unsuru ortaya çıkmaktadır: İlk olarak nesne parçalarına ya da ilişkilerine indirgenmeye direnen şeydir; ikinci olaraksa nesneler birbirleriyle asla doğrudan temas etmezler. Her ne kadar Harman nesneyi geri çekilmiş, bir vakumun içerisinde bulunan ve asla gerçek anlamda ilişki kurmayan şeyler olarak tanımlasa da gerçek hayatta nesnelerin

<sup>18</sup> Heidegger, 93-118.

<sup>19</sup> Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*, 59.

<sup>20</sup> Harman, *Nesne Yönelimli Ontoloji*, 141.

<sup>21</sup> Harman, 140.

<sup>22</sup> Harman, 141.

devamlı birbirleriyle ilişki halinde olduğunun farkındadır.<sup>23</sup> Bu nedenle nesnelerin nasıl temas etmeksizin temas edebildiklerini açıklamak için "dolaylı nedensellik" (vicarious causation) kavramını ortaya atmıştır. Harman'a göre nesneler arası ilişkilerin doğası yani nedensellik problemi, nesnenin nasıl tanımlanacağı sorusuyla birlikte, metafiziğin önündeki en önemli sorunlardan biridir.<sup>24</sup> Bu sorunun çözümü için Harman önemli bir adım atmış ve nesne-nesne ilişkisinin insan-nesne ilişkisiyle aynı olduğunun gösterilmesi gerektiğini öne sürmüştür.<sup>25</sup> Nedensellik hep iki nesneden birinin diğerini etkilemesi olarak düşünülmüştür ama Harman nedenselliğin yeni bir ilişki üretmek olarak düşünülmesi gerektiğini savunmakta ve bu ilişkinin de aslında yeni bir nesne olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir.<sup>26</sup> Bu anlamda nedensellik insan-nesne ilişkisi olarak yönelimselliğe benzemektedir. Yönelimsel nesne de kalem ve ben gibi iki ayrı nesnenin iletişim kurabileceği tek nesnenin ortaya çıktığı bir ilişki biçimidir.<sup>27</sup>

Örneğin, bir sandalyeye baktığımda, onun hakkında teoriler ürettiğimde, fabrikalarda sandalye imal ettiğimde ya da sadece onu kullandığımda, sandalyenin tüm gerçekliğini tam anlamıyla kavrayamam. Aynı şekilde, bir kertenkele sandalyenin üzerinde dolaştığında, bir şapka sandalyeye yerleştirildiğinde, yağmur damlaları üzerine düştüğünde veya bir ateş onu yakmaya başladığında da sandalyenin tüm gerçekliği tükenmez.<sup>28</sup>

Harman'a göre insanın nesnenin gerçekliğini tam anlamıyla tüketememesi, yalnızca insana özgü bir eksiklik değil, ontolojik bir gerçekliktir.<sup>29</sup> Aynı zamanda yönelimsellik de sadece insan-nesne ilişkisine özgü bir ilişki değil tüm nesne-nesne ilişkilerinin temelidir. Harman'ın insana özgü olduğunu düşündüğümüz bir ilişki tarzını diğer nesnelere genişletmesi ve onların da bir anlamda deneyim sahibi olduğunu söylemesi ileride değinileceği gibi fazlasıyla antropomorfik bulunmuştur. Bunun yanı sıra nesnelerin bilinmesinin yolu olarak "metafor" kavramını önermesi de bu argümanları güçlendirmiştir. Gerek NYO gerekse yakın ilişkilerinin olduğu spekülasyonist realizm ve yeni materyalizm gibi hareketler felsefenin idealist dolayısıyla da insan merkezci yapısına karşı yeni pratikler üretmeye çalışmaktadırlar. NYO düşüncesinin ontoloji gibi insanın mümkün olduğu kadar dışarıda bırakılması gereken bir alanda dolaylı

<sup>23</sup> Harman, "Guerrilla Metaphysics Phenomenology and the Carpentry of Things", 101.

<sup>24</sup> Harman, "Plastic Surgery for the Monadology Leibniz via Heidegger", 213.

<sup>25</sup> Harman, "Time, Space, Essence, and Eidos: A New Theory of Causation", 2.

<sup>26</sup> Harman, 13.

<sup>27</sup> Harman, 10.

<sup>28</sup> Harman, "Strange Realism: On Behalf of Objects", 12.

<sup>29</sup> Kleinherenbrink, "The Two Times of Objects: A Solution to the Problem of Time in Object-Oriented Ontology", 542.

nedensellik ve metafor gibi insan merkezci iki kavramı kullanması temel argümanlarıyla çeliştiği izlenimi yaratmaktadır. Bu eleştirilere geçmeden metafor kavramına da kısaca değinmek gerekmektedir.

Harman genel olarak bilimsel ifadeleri tanımlamak için kullandığı ve nesnelerin nitelikleri hakkında bilgi verdiğini belirttiği “düzanamlı ifadeler”in karşısına felsefenin yöntemi olarak kullanılabileceğini savunduğu “metafor”u koymaktadır. Genellikle sanatsal ifadenin aracı olması gerektiğini savunduğu metaforun felsefe alanında kullanılması elbette yeni değildir ama Harman metafor kavramını yeniden tanımlayarak onu nesnelere, o ünlü kendinde-şeye dair bilgi veren felsefi bir yöntem olarak yeniden inşa eder. Ona göre metafor altını ve üstünü kazma indirgeme türlerinden farklı olarak yukarı yönlü inşa etme işidir ve kesin olmayan bilme biçimi olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>30</sup> Harman, geliştirdiği bu metafor kavramının kökenlerini ve ilhamını Ortega y Gasset’in bir şiir kitabının önsözü için yazdığı kısa bir makaleden almıştır.<sup>31</sup> Varoluşçuluk üzerine yazılarıyla bilinen ve sanat felsefesiyle pek de ilgilenmeyen Ortega buradaki kısa görüşlerini daha sonra geliştirmemiştir ama onun bu yazısında özellikle metaforun kendinde-şey hakkında bilgi verebileceğine dair iması Harman için başlangıç noktası olmuştur.

## 114

Ortega metaforun iki ayrı nesnenin ilk bakışta göze önemsiz gibi gelen benzerlikleri kullanılarak birleştirilmesiyle işlediğini düşünmektedir.<sup>32</sup> Kant’ın numen ve fenomen arasında yaptığı ayrıma benzer biçimde nesnelerin “icracı” (execution) ve “imaj” (image) karşıtlığına sahip olduğunu düşünen Ortega bunun bilinen ve bilen arasında ikilik, ayrılık yarattığını belirtmektedir.<sup>33</sup> Ortega’ya göre sanat da tam olarak bu ikilik sayesinde varolmaktadır ve “estetik haz” nesnelerin icracı yanını açarmış gibi görünerek işlemektedir.<sup>34</sup> “Servi, ölü bir alevin hayaleti gibidir” dizesini örnek gösteren Ortega bu metaforda servi ve alev nesnelerinin görünüşsel benzerlikleri üzerinden birleştirildiğini ve yeni “servi alev” nesnesinin yaratıldığını düşünmektedir.

Harman metaforun nesnenin kendiliğine dair bilgi verebileceği düşüncesini Ortega’dan almakla birlikte ona yönelttiği iki temel eleştiri araçlığıyla onun metafor fikrini revize etmektedir. Harman bu eleştirileri “metaforun asimetrisi” ve “metaforun teatrallığı” adını verdiği iki kavram aracılığıyla ortaya koymaktadır. Metaforun iki farklı nesneyi birleştirerek yeni bir nesne yaratma işi olduğunu düşünen Ortega’ya göre bundan dolayı metaforun

<sup>30</sup> Harman, *The Quadruple Object*, Bölüm 4, Kısım D: The Realism of Tool-Beings.

<sup>31</sup> Gasset, “An Essay in Esthetics by Way of a Preface”.

<sup>32</sup> Gasset, 141.

<sup>33</sup> Gasset, 139.

<sup>34</sup> Gasset, 140.



tersi de aynı oranda geçerlidir.<sup>35</sup> Harman bu noktada Ortega'ya itiraz etmekte metaforun iki ayrı nesne arasında değil nesne ve nitelik arasında gerçekleştiğini bu bağlamda da ilişkinin simetrik değil asimetrik olduğunu belirtmektedir.<sup>36</sup> Servi alev metaforuna geri dönüp bakacak olursak burada metafor aslında servi nesnesiyle alevin görünüş niteliklerinin birleşiminden oluşmaktadır dolayısıyla tersine çevrilmesi yani "Alev, ölü bir servinin hayaleti gibidir" dizesi aynı anlamı taşımaz. Harman buradan itiraz ettiği bir diğer nokta olan metaforun teatrallığı görüşüne geçmektedir.

Harman metaforun teatrallığı kavramıyla Ortega'nın metaforun nesnelerin icracı yanlarını açarmış gibi görüldüğü savına itiraz etmekte ve onun aslında sezdiği ama üzerine gitmediği, metaforun nesnelerin kendiliğine dair olabileceği görüşünü ileri götürmektedir. Harman bu noktada iki şeyi amaçlamaktadır ilki kendinde şeylerin temas edilemez doğasını korumak, ikincisi yine bu kendiliğe bir şekilde temas etmenin mümkün olduğunu göstermek, yani "temas etmeksizin temas etmek".<sup>37</sup> Metaforun iki nesne değil nesne ve nitelik arasında olduğunu söyledikten sonra Harman bir adım daha atar. Ona göre servi nesnesinin alev nitelikleri üstlenmesi mümkün olmadığına göre metafora aslında servi nesnesi hiçbir zaman katılmamaktadır. Onun yerine metafora katılan gerçek nesne olarak ben kendim alev niteliklerini üstlenmekteyimdir. Teatrallık kavramı burada insanın kendisini nesne yerine koyarak nitelikleri üstlenmesi ve yeni bir nesne yaratması eylemini ifade etmek için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bundan şunu öğreniyoruz; metafor servi nesnesine yönelmiş olsa da aslında hakkında olduğu şey bu yönelimsellik ediminde yaratılan yeni nesnedir. Harman okur ve alev niteliklerin birleşimiyle oluşan bu yeni nesnenin bağıntı değil bir "bileşik" (compound) olduğunu düşünmektedir.<sup>38</sup> Bu anlamda da kendi nesne görüşünün insan merkezcilik sorununu aştığı kanaatindedir.

Metafor bu anlamda klasik bilgidен farklıdır ve bize sanatsal bir bilgi daha doğrusu bilgi olmayan bir biliş biçimi sunar.<sup>39</sup> Bu bağlamda aslında felsefe de çoğu zaman birlikte anıldığı sanata benzer şekilde, nesneler hakkında temellendirilmiş ama kesinliği olmayan bir bilgi vermektedir. Metafor, nesnelerin doğrudan bilgisine ulaşmayı vaat etmez; bunun yerine, nesnelerin kendilerini gizleyen doğasına saygı göstererek onların yarattığı yeni anlamları keşfeder. Bu yaklaşım, felsefi ve sanatsal üretimin indirgemeci bilgi arayışlarının ötesinde, yaratıcı bir ilişki biçimi sunduğunu gösterir.

<sup>35</sup> Gasset, 145.

<sup>36</sup> Harman, *Nesne Yönelimli Ontoloji*, 81, 86.

<sup>37</sup> Harman, 83.

<sup>38</sup> Harman, 88.

<sup>39</sup> Harman, *Sanat ve Nesneler*, 21.

### Nesne Yönelimli Ontoloji Düşüncesine Yöneltilen Eleştiriler

Kant etkisiyle hem kıta hem de analitik gelenekte baskın hale gelen gerçekçilik karşıtlığının etkisiyle ontoloji neredeyse ölü bir disiplin haline gelmiştir. Buna karşılık nesne yönelimli ontoloji düşüncesi bağımsız nesnelerin tekrar felsefenin konusu olabileceğini hatta içinde bulunduğu krizi aşmanın tek yolunun bu olduğunu savunmaktadır. Bu elbette kolay değildir çünkü aşılması çok güç bir engelin yani zihin ve madde arasındaki engelin aşılmasını gerektirmektedir. Harman bunu dolaylı nedensellik ve metafor kavramları aracılığıyla yapmaya çalışmaktadır. Dolaylı nedensellik nesneler arası ilişkilerin bilinebileceğini, metafor kavramıysa nesnelerin kendiliği hakkında bir anlamda bilgi yani “felsefi bilgi” edinebileceğimizi savunmaktadır. Bu iki kavram pek çok eleştiri almış, özellikle de aşmak için yola çıktığı insan merkezci düşüncenin bir uzantısı olmakla suçlanmıştır.

Harman özellikle Kant’ın numen ve fenomen arasında yaptığı ayırmadan sonra felsefede nesnelerin insanla ilişkilerinden ibaret olduğu ve nesnelerin onlarla kurduğumuz teorik ya da pratik ilişkiden daha fazlası olmadıklarını düşünme eğiliminin hâkim olduğuna işaret etmektedir. Nesneler daha fazlası olsa dahi insan bu gerçekliğe erişemeyeceğinden bunun üzerine düşünülmesi de gereksiz bulunmuştur. Harman nesnelerin insanla ilişkilerinden ibaret olduklarını savunan bu görüşleri “insan erişimi felsefesi” olarak adlandırmaktadır.<sup>40</sup> Bu da ister istemez numenin tamamen ortadan kaldırılmasına, epistemolojiyle ontolojinin, bildiğimiz şey ile olan şeyin karıştırılmasına yol açmıştır.<sup>41</sup> Böylece insan yapımı şeyler; dil, kültür, siyaset gibi felsefenin asıl konusu haline gelmiş nesneyse tamamen bilimlere terk edilmiştir. Harman bu tutumu “onto-taksonomi” olarak adlandırmaktadır ve dünyayı düşünce ile geri kalanlar olarak ikiye ayırdığı için eleştirmektedir.<sup>42</sup> Bunun çözümü olarak Harman ve pek çok spekülative realist düşünür Manuel DeLanda kaynaklı bir kavram olan “düz ontoloji”nin kullanılmasını önermektedirler. DeLanda düz ontoloji kavramını farklı türde nesnelerin farklı ontolojiler gerektirdiği varsayımına karşı tüm nesneleri aynı şekilde ele alan bir ontolojiye atfen kullanmıştır.<sup>43</sup> Farklı yorumları da olmasına karşın Harman da düz ontoloji kavramını bu şekilde kullanmaktadır.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Harman, *The Quadruple Object*, Bölüm 4, Kısım D: The Realism of Tool-Beings.

<sup>41</sup> Ferraris, *Yeni Gerçekçilik Manifestosu*, 51.

<sup>42</sup> Harman, *Immaterialism*, 5.

<sup>43</sup> Harman, *Nesne Yönelimli Ontoloji*, 62-63.

<sup>44</sup> Harman and DeLanda, *The Rise of Realism*, 85. Kavramın daha detaylı ele alınışları için bkz. DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*; Bryant, *The Democracy of Objects*.

Bu konuda Harman'a eleştiriler yönelten isimlerden biri Ray Brassier düz ontoloji kavramının bazı sorunları da beraberinde getirdiğini düşünmektedir. Brassier bilince ister istemez ayrıcalıklı bir konum verip inşa edici olarak başvurmadığımızda nesnelerin sınırları ve içeriklerini de belirleyemeyeceğimizi düşünmektedir.<sup>45</sup> Özellikle insan olmaksızın nesnenin dörtlü yapısının iki kutbu olan gerçek nitelikler ve duyusal nitelikler ayrımının yapılmasının mümkün olmadığını savunan Brassier örneğin karınca ve köprü arasındaki bir ilişkide yönelinen nesnenin aynı oranda açık olmadığını belirtir.<sup>46</sup> Andrew Cole da NYO düşüncesinin benzer bir sorundan mustarip olduğunu düşünmektedir. Cole, gerçek nitelik ve duyusal nitelik arasında yapılan ayrımın düşünce temelli olması bakımından Kant'ın numen ile fenomen arasında yaptığı ayrımın nitelikler alanına taşınması olduğunu böylece de NYO düşüncesinin insan merkezci olmaya devam ettiğini öne sürer.<sup>47</sup> Nesnenin dörtlü yapısı üzerindeki Husserl ve Heidegger etkisini düşündüğümüzde Harman düşüncesindeki fenomenoloji izleri açıkça görünmektedir. Bu da bütün nesnelerin eşit düzeyde ele alınmasını gerektiren düz ontoloji yaklaşımını zorlaştırmaktadır. Her ne kadar Harman felsefi kariyerinin başlarında özellikle Bruno Latour etkisiyle düz ontoloji kavramına sıcak yaklaşıp da daha sonra bunun hareket noktası olarak kullanılabileceğini ama nihai bir hedef olarak erişilemez olduğunu kabul etmektedir.<sup>48</sup>

Peter Wolfendale ve Dan Zahavi de Harman'a insan merkezci düşünme alışkanlığından kurtulamadığına dair eleştiriler yöneltilmişlerdir. Bu ikilinin eleştirisi NYO düşüncesinin nesnenin kendinde halini bilme iddiasında başarılı olamadığı hatta tersine insan düşüncesini nesneye yansıtmasından dolayı Kantçı pozisyonun bile gerisine düştüğü yönündedir. Wolfendale özellikle Harman'ın yönelimsel ilişkiyi genişleterek dolaylı nedensellik kavramı altında tüm nesneler arası ilişkilerin özü olduğunu savunmasından rahatsızlık duymaktadır. Bunu yaparak insan bilincinden kurtulmak bir yana onu var olan her şeye genişlettiğini öne sürmektedir.<sup>49</sup> Dan Zahavi ise Harman'ın nesnelerin kendinde hallerinin bilinebileceği iddiasının bir sınır aşımı olduğunu ve spekülasyon ile fanteziyi birbirine karıştırdığını savunmaktadır.<sup>50</sup> Ona göre metafor bu ikisini ayırabilmek için kullanabileceğimiz sağlam bir yöntemden ziyade bu karışıklığın kaynağıdır. Benjamin Boysen de Harman'ın ontoloji ile epistemoloji arasındaki sınırları silikleştirdiğini ve epistemolojik bir şeyin ontolojik olduğunu düşünerek hata

<sup>45</sup> Brassier, "Deleveling: Against Flat Ontologies", 68.

<sup>46</sup> Brassier, 68.

<sup>47</sup> Cole, "Those obscure objects of desire", 320.

<sup>48</sup> Harman, *Nesne Yönelimli Ontoloji*, 63.

<sup>49</sup> Wolfendale, *OBJECT-ORIENTED PHILOSOPHY: The Noumenon's New Clothes*, 105.

<sup>50</sup> Zahavi, "The end of what? Phenomenology vs. Speculative Realism", 304.

yaptığını öne sürer.<sup>51</sup> Buradaki temel sorun nesneler hakkında temsilimiz yoksa metaforun başarılı olduğunu nasıl bilebileceğimizdir.<sup>52</sup> Bu üç eleştirinin de yine Harman'ı kendi öncülleriyle çelişmekle suçladığını söyleyebiliriz.

Her ne kadar Harman metafor aracılığıyla nesnelerin, o ünlü kendinde şeyin, bilinebildiğini söylese de işleyişine yakından baktığımızda metaforun bir melezler yaratma işi olduğunu söyleyebiliriz. İki gerçek nesnenin doğrudan temas etmesinin mümkün olmadığını söyleyen Harman'a göre metafor da bu kural değişmemektedir. Metaforla aslında gerçek nesne olarak "deniz" hedeflense de onun konusu aslında "deniz" ve "ben" gerçek nesnelerinin "şarap karası" niteliği üzerinden kurduğu dolaylı ilişkide yaratılan yeni bir gerçek nesnedir. Dolayısıyla metaforun konusu olan şeyi Harman hala gerçek nesne olarak adlandırırsa da bunu bir insan nesne melezi olarak adlandırmak daha doğru olabilir. Bu bakımdan onun metafor kavramını insan merkezci bir terim olarak okumaktansa Latourcu doğa kültür melezlerine benzer bir okumasını yapmak daha doğru olacaktır. Bu bağlamda da Harman'ın bilinci nesnelere yansıtmaktan ziyade naif realizmle idealizm arasında bir orta yol bulmaya çalıştığı da söylenebilir.

## 118

Ayrıca burada Harman'ın nesnenin tam olarak bilinebileceğini iddia ederek düşünce ve nesne arasında tam bir paralellik varsaymadığını da hatırlatmak gerekmektedir. Bu noktada Harman'ın görevi nesneyi aynılık varsayımı altında indirgememek ama aynı zamanda radikal farklılığa da terk etmemektir. Harman nesneyi bir anlamda bilmenin mümkün olduğunu ama bu bilmenin nesnenin olası anlamlarını tüketemeyeceğini göstererek bu sorunu aşmayı denemektedir. Bunu başarmak adına Harman, Husserl ve Heidegger'den ürettiği bireysel töz anlayışını Latour'un ilişkisellik düşüncesiyle birleştirdiği yeni bir teori oluşturmuştur. Harman bu düşüncesini aktör-ağ teorisinin değişim meselesini açıklayamadığı eleştirisi üzerine inşa etmiştir. Harman faillik ve ilişki konularına odaklanan bu teorinin nesnelerin var oldukları için hareket ettikleri gerçeğini atlayarak, hareket ettikleri için var olduklarını düşündüğünü ve burada hata yaptığını söyler.<sup>53</sup> Nesnelerin içine girdiği ilişkiler durmaksızın değişmektedir ve bu değişim nesnenin mevcut ilişkilerinden daha fazlası olmasını, değişime kaynaklık edecek bir fazlalığa sahip olmasını gerektirmektedir. Bu "rezerv" fikri olmaksızın nesnelerin değişmesi için bir neden de olmayacaktır ve bu yüzden aktör-ağ teorisi değişimi açıklamada yetersiz kalmaktadır.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Boysen, "The Embarrassment of Being Human: A Critique of New Materialism and Object-Oriented Ontology", 235.

<sup>52</sup> Brassier, "Deleveling: Against Flat Ontologies", 69.

<sup>53</sup> Harman, *Immaterialism*, 49.

<sup>54</sup> Harman, *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, 187.

Harman'ın Latour'un teorisini geliştirmek ve onun sorunlarına çözüm üretmek amacıyla ortaya attığı bu töz fikri de Thomas Nail tarafından yine aynı sebeple yani değişim sorununu açıklayamadığı için eleştirilmiştir. Harman'ın nesneleri statik formlar<sup>55</sup> gibi düşündüğünü söyleyen Nail onları "yarı kararlı süreçler" olarak tanımlamanın daha uygun olduğu görüşündedir. Nail'e göre Harman'ın hiçbir ilişkiye girmeyen nesneleri hareketsiz ve durağandır, bu nitelikleriyle de aşkın bir doğaya sahip gibi görünmektedirler.<sup>56</sup> Gerçekten de nesnelerin değişmez tözleri fikri Harman'ın düşüncesi açısından bir sorun yaratmaktadır. Keza Harman da bir yerde tözlerin geçici olabileceğini ve ebedi bir karakteri olmayabileceğini kabul etmektedir.<sup>57</sup> Harman'ın değişim ve değişimin kaynağı olarak düşündüğü nesnenin geri çekilmiş yapısı fikrini daha iyi bir şekilde birleştirmeye ihtiyacı var gibi görünmektedir.

Düz ontolojiyle ilgili bir eleştiri de onun etik ve politik bir eksiklik yaratıyor oluşudur. Özellikle yeni materyalizm ve posthümanizm gibi NYO düşüncesiyle yakınlıklar taşıyan düşünceler tüm doğayı, gezegeni ve üzerindeki yaşamı etkileyecek güce ulaşan varlık olarak insana ve bu bağlamda gelişen yeni etik, ekolojik sorumluluklara dikkat çekmektedirler.<sup>58</sup> "Antroposen" kavramını insanın yeryüzündeki değişimlerin en önemli faktörü haline geldiğini ifade etmek için kullanan düşünürler<sup>59</sup> insan türünün yerküre üzerindeki etkilerinin ekosistemin işleyişinde rol alan doğal kuvvetlerle yarışacak kadar arttığı ve yayıldığı jeolojik devre<sup>60</sup> de "antroposen çağı" adını vermektedirler. Lemke bu noktada Harman'ın insanı nesneler arasında bir nesne olarak ele alma yönündeki düz ontoloji tavsiyesinin işe yaramaz olduğunu iddia etmektedir. Lemke için temel sorun NYO'nun insanın diğer nesneler üzerindeki etkisini ele almak için teorik araçlara sahip olmayışdır.<sup>61</sup> NYO düşüncesinin yalıtılmış ve belirsiz nesne teorisinin kavramsal netlik eksikliği ve aşırı bir öznelcilik yarattığını düşünen Lemke bunun etik ve politik teori üretmeyi de zorlaştırdığını belirtmektedir.<sup>62</sup> Henüz etik ve politika alanında teori üretmede başarılı olamayan NYO'nun insan merkezci düşünceyle mücadelesi en azından şu anlık ontoloji ve epistemoloji alanıyla sınırlı kalmış gibi görünmektedir. Ekoloji alanında Timothy Morton gibi bazı isimler önemli eserler ortaya koymuş olsa da siyaset ve etik alanları NYO

<sup>55</sup> Harman, *Immaterialism*, 16.

<sup>56</sup> Nail, *Theory of Object*, 9.

<sup>57</sup> Harman, *Immaterialism*, 47.

<sup>58</sup> Braidotti, *İnsan Sonrası*, 16.

<sup>59</sup> Crutzen ve Stoermer, *The 'Anthropocene' (2000)*. Paul J. Crutzen and the anthropocene: A new epoch in earth's history, 483-85.

<sup>60</sup> Canaslan, "Bilim Felsefesine Ekolojik Bir Yaklaşım: Bruno Latour'un Çoğulcu Kavramları", 69-70.

<sup>61</sup> Lemke, "Materialism without Matter: The Recurrence of Subjectivism in Object-Oriented Ontology", 134.

<sup>62</sup> Lemke, 134.

düşüncesinde hala bir eksikliktir ama Lemke'nin öne sürdüğü gibi bunun içkin bir problem olup olmadığını biraz da zaman gösterecektir.

Harman'ın NYO düşüncesine yöneltilecek eleştirilere son olarak da panpsişizm problemi eklenebilir. Harman'ın dolaylı nedensellik ve nesnelerin bilinebileceği görüşleri Alberto Toscano, Benjamin Boysen ve Žizek tarafından panpsişist olarak tanımlanmasına sebep olmuştur. Bu da aslında insan merkezcilik sorunuyla paralel bir şekilde ele alınabilir. Toscano nesneler arası ilişkilerin antropomorfik terimlerle ifade edilmesinin panpsişist bir dramatizasyon olduğunu ve bir tür indirgemeciliğe işaret ettiğini belirtmektedir.<sup>63</sup> Boysen yeni materyalizm ve nesne yönelimli ontoloji düşüncesinin bir yandan maddi gerçekliği insan bilincinin radikal ötekiliği olarak tanımlarken diğer yandan bu ikisi arasında aynılığı içeren bir monizmi varsayarak antropomorfik yaklaşımı sürdürdüğünü ifade etmektedir.<sup>64</sup> Žizek de benzer şekilde NYO'nun madde/yaşam ve yaşam/düşünce arasındaki radikal farklılığı reddetmesinin antropomorfizm yarattığını söyler. Bu da aşkın felsefe ile mücadeleye değil modern bilimin yerine nesnelerin içsel yaşamına vurgu yapan modern öncesi ontolojinin geçmesine hizmet etmektedir.<sup>65</sup> Harman bu eleştirilerin karşısına kendisinin panpsişist değil "polypsişist" olarak tanımlayarak çıkmaktadır. Harman'ın tanımıyla polypsişizm algının tüm nesnelere yayılması değil algılama ya da algılamamanın bir varlık modu olduğunun gösterilmesidir.<sup>66</sup>

## Sonuç

Son yıllarda yeni materyalizm, spekülatif realizm ya da nesne yönelimli ontoloji başlığı altında temelinde yeni bir ontoloji kavrayışı bulunan pek çok düşüncenin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu ontolojileri yeni yapan eskinin hareketsiz, pasif, yalıtık ve kendi başına var olan nesne anlayışını alıp onu sürekli yeni ilişkiler kuran, hareketli, aktif, iletişimsel bir modele dönüştürmeleridir. Bu hareketler arasında Graham Harman ve onun NYO düşüncesi nesne hakkındaki bütün bu değişimleri kabul etmekle birlikte nesnenin salt ilişkilerden ibaret bir şey olmasının mümkün olmadığı itirazını da eklemektedir. Harman'a göre nesneler bunun yanında "ayrık", "sabit", "bilinemez" ve "kesin sınırları" olan "kendinde-şeyler"dir.<sup>67</sup> Bu nesne anlayışına göre her nesne bütün bu

<sup>63</sup> Latour, Harman, ve Erdélyi, *The Prince and the Wolf: Latour and Harman at the LSE*, 140.

<sup>64</sup> Boysen, "The embarrassment of being human: A critique of new materialism and object-oriented ontology", 226.

<sup>65</sup> Slavoj Žizek, "Afterword: Objects, Objects Everywhere", içinde Slavoj Žizek and Dialectical Materialism, ed. Hamza, A., Ruda, F., New York: Palgrave Macmillan, 2016, 177.

<sup>66</sup> Harman, *The Quadruple Object*, Bölüm 8, Kısım D: On Polypsychism.

<sup>67</sup> Harman, *Immaterialism*, 15.

değişimlerin kaynağı olacak diğer nesnelerden tamamen yalıtık, vakumla kapatılmış gibi geri çekilmiş bir öze sahiptir. İlk bakışta çelişik gibi görünen bu iki yaklaşımı Harman nesneyi iki temel yapıya bölerek çözmektedir. Buna göre nesneler geri çekilmiş, temas etmenin mümkün olmadığı gerçek yan ve diğer nesnelerle ilişkiye girdiği niteliksel yan olmak üzere ikili bir yapıya sahiptir. Harman'ın düşüncesini diğer yeni ontolojilerden ve geleneksel felsefi düşüncelerden ayıran da temeline bu nesne anlayışını yerleştirmesidir.

Harman'ın entelektüel amacı da bununla ilintili olarak felsefeyi bugün içinde bulunduğu durumdan kurtarmaktır. Günümüzde felsefe sadece kültür, dilsel ürünler ya da zihin üzerine konuşabildiği dar bir alanda sıkışıp kalmıştır. Felsefeye spekülatif karakterini geri kazandırmak isteyen Harman tüm felsefecilere değiştirmek istedikleri egemen bir fikir belirleyip onu geçersiz kılmak için mücadele etmeyi tavsiye etmektedir. Kendisi için bu egemen fikir insan erişimi felsefesidir ve buna karşı nesnelerin herkese ilham verebileceğine inanmaktadır.<sup>68</sup> NYO düşüncesi, felsefenin uzun süredir ihmal ettiği ontolojik soruları yeniden gündeme taşıyarak önemli bir paradigma değişikliği önerir. Harman, nesneleri bileşenlerine veya ilişkilerine indirgemeyen, bağımsız bir ontolojik statüye sahip varlıklar olarak ele alarak, modern felsefenin insan merkezli yapısını aşmayı amaçlamaktadır. Ancak bu iddia, felsefi gelenekte köklü bir dönüşüm anlamına geldiğinden, NYO hem güçlü destekçiler edinmiş hem de sert eleştirilerle karşı karşıya kalmıştır.

İnsan erişimi felsefesi taksonomik bir iş bölümü yaratmış, insan ürünü olan şeyler felsefenin alanı olarak görülürken nesneler tamamen bilimlere terk edilmiştir.<sup>69</sup> Bireysel varlıklarsa Aristoteles'i bir kenara bırakırsak hiçbir zaman felsefede hakkınca konu edilmemişlerdir. Felsefenin yeniden canlanması bu taksonominin aşılması ve nesnelerin tekrar felsefenin ana problemi haline gelmesiyle yakından ilişkilidir. Bunun içinde bu sistemde nesneler açıklanabilmeli, bir ontolojinin ihtiyaç duyduğu zaman, mekân, form, nedensellik gibi kavramlar bu tanımdan hareketle temellendirilebilir olmalıdır. Bu anlamda Harman yukarıda değinildiği gibi şimdiden pek çok eleştiri almıştır ama bunun yanı sıra pek çok destek de almıştır ve dünyanın farklı yerinden pek çok düşünür NYO düşüncesindeki sorunların giderilmesi için farklı teoriler geliştirmeye devam etmektedir. Günümüz sadece felsefenin değil, sanattan siyasete pek çok düşünsel alanın bir avangart kriziyle uğraştığı söylenebilir. Bu kriz pek çok alanda yeni düşüncelerin gelişiminin önünü tıkamaktadır ve NYO hiç değilse bu krizle mücadele etmek adına bir anlam taşımaktadır.

<sup>68</sup> Harman, "Plastic Surgery for the Monadology Leibniz via Heidegger", 219.

<sup>69</sup> Harman, "The only Exit from Modern Philosophy", 88.

## KAYNAKÇA

- Boysen, Benjamin. "The Embarrassment of Being Human: A Critique of New Materialism and Object-Oriented Ontology". *Orbis Litterarum* 73, no 3 (2018): 225-42.
- Braidotti, Rosi. *İnsan Sonrası*. İstanbul: Kolektif Kitap, 2018.
- Brassier, Ray. "Deleveling: Against Flat Ontologies". İçinde *Under Influence - Philosophical Festival Drift*, editör Channa van Dijk, Eva van der Graaf, Michiel den Haan, Rosa de Jong, Christiaan Roodenburg, Dyane Til, ve Waal Deva, 65-80. Omnia, 2014.
- Braver, Lee. *A Thing of This World: A History of Continental Anti-Realism*. USA: Northwestern University Press, 2007.
- Bryant, Levi R. *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2011.
- Canaslan, Eylem. "Bilim Felsefesine Ekolojik Bir Yaklaşım: Bruno Latour'un Çoğulcu Kavramları". *Felsefi Düşün* 17 (2021): 68-91.
- Cole, Andrew. "Those obscure objects of desire". *Artforum International* 53, no 10 (2015).
- Crutzen, P. J., ve E. F. Stoermer. *The 'Anthropocene' (2000)*. İçinde *Paul J. Crutzen and the Anthropocene: A New Epoch in Earth's History*, editörler Susanne Benner • Gregor Lax • Paul J. Crutzen • Ulrich Pöschl • Jos Lelieveld • Hans Günter Brauch, 19-21. Springer, 2021.
- DeLanda, Manuel. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. London and New York: Continuum, 2002.
- Ferraris, Maurizio. *Yeni Gerçekçilik Manifestosu*. İstanbul: Kolektif Kitap, 2019.
- Gasset, Jose Ortega y. "An Essay in Esthetics by Way of a Preface". İçinde *Phenomenology and Art*. New York: W. W. Norton & Company, 1975.
- Harman, Graham. "Guerrilla Metaphysics Phenomenology and the Carpentry of Things", t.y.
- . *Immaterialism*. Cambridge: Polity Press, 2016.
- . *Nesne Yönelimli Ontoloji*. İstanbul: Tellekt, 2020.
- . "On the Horror of Phenomenology: Lovecraft and Husserl". *Collapse IV* (2008): 333-64.



- . "On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy". İçinde *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, 2011.
- . "Plastic Surgery for the Monadology Leibniz via Heidegger". *Cultural Studies Review* 17, no 1 (2011): 211-29.
- . *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: re.press, 2009.
- . *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- . "Realism without Materialism". *SubStance* #125 40, no 2 (2011): 52-72.
- . *Sanat ve Nesneler*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022.
- . "Strange Realism: On Behalf of Objects". *The St. John's University Humanities Review* 12, no 1 (2015): 3-19.
- . "The only Exit from Modern Philosophy". *Open Philosophy* 3, no 1 (2020).
- . *The Quadruple Object*. Winchester: Zero Books, 2011. Kindle edition.
- . "The Third Table". İçinde *Documenta (13): 100 Notes - 100 Thoughts/100 Notizen - 100 Gedanken (Book 85)*, editör Katrin Sauerländer. Stuttgart: Hatje Cantz Verlag, 2012.
- . "Time, Space, Essence, and Eidos: A New Theory of Causation". *The Journal of Natural and Social Philosophy* 6, no 1 (2010).
- Harman, Graham, ve Manuel DeLanda. *The Rise of Realism*. Cambridge: Polity Press, 2017.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Kleinherenbrink, Arjen. "The Two Times of Objects: A Solution to the Problem of Time in Object-Oriented Ontology". *Open Philosophy* 2, sy 1 (01 Ocak 2019): 539-51.
- Latour, Bruno, Graham Harman, ve Peter Erdélyi. *The Prince and the Wolf: Latour and Harman at the LSE*. Winchester: Zero Books, 2011.
- Lemke, Thomas. "Materialism without Matter: The Recurrence of Subjectivism in Object-Oriented Ontology". *Distinktion* 18, no 2: 133-52.
- Nail, Thomas. *Theory of Object*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2021.

ONTOLOJİ, YENİDEN? NESNE YÖNELİMLİ ONTOLOJİ VE ELEŞTİRİLER  
ONTOLOGY, AGAIN? OBJECT-ORIENTED ONTOLOGY AND CRITICISMS  
Öner GÜLER

Wolfendale, Peter. *OBJECT-ORIENTED PHILOSOPHY: The Noumenon's New Clothes*. Falmouth: Urbanomic, 2014.

Zahavi, Dan. "The end of what? Phenomenology vs. Speculative Realism". *International Journal of Philosophical Studies* 24, no 3: 289-309.

Žižek, Slavoj. "Afterword: Objects, Objects Everywhere". İçinde *Slavoj Žižek and Dialectical Materialism*, editör Agon Hamza ve Frank Ruda, 177-92. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

## BRUNO LATOUR: AĞLAR ARACILIĞIYLA YENİ BİR ONTOLOJİYE YÖNELMEK

Ezgi Deniz FESLİOĞLU\*

### ÖZ

Bruno Latour'a göre modernitenin varsayımları ile dünyayı anlamlandırmak pek çok ekolojik ve politik sorunun temelini oluşturmaktadır. Ona göre doğa ile kültür, özne ile nesne gibi ikili kategoriler aslında birbirine geçmiş dinamik süreçlerdir. Modern düşünce bu ayrımları sabit gerçeklikler gibi ele alırken, Latour bunların yapay sınırlar olduğunu öne sürer. Latour Aktör-Ağ Teorisi ile dünyayı sadece insanlar üzerinden değil, insan olmayan varlıkların da dahil olduğu geniş bir ağ olarak düşünmeyi önerir. Nesneler ve doğal unsurlar, insanın eylemlerine pasif bir zemin oluşturmak yerine sosyal yapıları ve çevresel süreçleri doğrudan etkileyen etkin varlıklar olarak işlev görür. Bu çalışma, Latour'un modernite eleştirisini ve doğa-toplum ayrımına yönelik yeniden düşünme çağrısını merkeze alarak, insan ve insan-olmayan varlıklar arasında hiyerarşisiz ilişkiler öneren ve toplumsal gerçekliği çok-aktörlü çeviri süreçleri üzerinden kavrayan yeni ontoloji anlayışını incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda öncelikle Latour'un toplumsalın oluşumunu yeniden ele alan "ortaklıklar sosyolojisi" yaklaşımı incelenecek ardından söz konusu yaklaşımın yalnız insan merkezci bir sosyal teoriyle sınırlı kalmayıp insan olmayan aktörlerin de politik süreçlerin bir parçası olarak ele alınmasını öneren politik ekoloji anlayışı ele alınacaktır. Son olarak Latour'un Gaia hipotezine getirdiği yorum ve ekolojik krizleri kavramak açısından sunduğu bakış açısı serimlenecektir. Böylece Latour'un "ağlar aracılığıyla yeni bir ontolojiye yönelme" fikrinin toplumsal ve ekolojik olarak sunduğu perspektif değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Bruno Latour, Aktör-Ağ Teorisi (ANT), Modernite Eleştirisi, İlişkisel Ontoloji, Gaia, Politik Ekoloji.

## BRUNO LATOUR: MOVING TOWARDS A NEW ONTOLOGY THROUGH NETWORKS

### ABSTRACT

According to Bruno Latour, making sense of the world through the assumptions of modernity underlies many ecological and political problems. He argues that binary categories such as nature and culture, subject and object, are actually intertwined, dynamic processes. While modern thought treats these distinctions as fixed realities, Latour argues that these are artificial boundaries. With his Actor-Network Theory, Latour proposes to conceive of the world not only through humans but also as a vast network encompassing non-human entities. Instead of providing a passive backdrop for human actions, objects and natural elements function as active entities that directly influence social structures and environmental processes. This study, centering on Latour's critique of modernity and his call for a rethinking of the nature-society distinction, aims to examine a new understanding of ontology that proposes non-hierarchical relationships between humans and non-human entities and grasps social reality through multi-actor translation processes. In this context, we will first examine Latour's "sociology of commons," which reconsiders the formation of the social. Then, we will examine his understanding of political ecology, which proposes that this approach not be limited to an anthropocentric social theory but also includes non-human actors as part of political processes. Finally, we will present Latour's interpretation of the Gaia hypothesis and his perspective on understanding ecological crises. Thus, we will evaluate the social and ecological perspectives offered by Latour's idea of "moving towards a new ontology through networks."

**Keywords:** Bruno Latour, Actor-Network Theory (ANT), Critique of Modernity, Relational Ontology, Gaia, Political Ecology.

\* Doktora öğrencisi, Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü, Felsefe Anabilim Dalı. E-posta: ezgidenizfesioglu@gmail.com, ORCID NO: 0000-0002-3149-0087a.

Makalenin geliş tarihi: 20.05.2025  
01.08.2025

Submission Date: 20 May 2025  
Approval Date: 01 August 2025

## Giriş

Bruno Latour kariyeri boyunca sosyoloji, antropoloji, bilim ve teknoloji gibi farklı disiplinlerde çalışmalar yürütmüş ve bu alanlarda eserler vermiş olmasına karşın her çalışmasında asıl amacının bir filozof olarak hakikat üretimlerini anlamak ve bu üretilere dair yaklaşımları karşılaştırmak olduğunu dile getirir.<sup>1</sup> Bu anlama çabası, onun modern düşüncenin kendini tanımlama biçimine ve evrensel hakikat iddialarına karşı eleştiri getirme cesaretini de içinde barındırmaktadır. Latour'un moderniteye yönelttiği eleştirilerin temelinde, modern düşüncenin doğa ile kültür arasında bir ayrım yarattığı fikri yer almaktadır. Ona göre bu ayrım Descartes'tan bu yana şekillenen Batı felsefesinin önemli bir karakteristiği haline gelmiştir.<sup>2</sup> Whitehead'e göre, doğa ile yaşam arasında kurulan bu katı ayrım, felsefi düşüncüyü tahrip etmekte ve ayrımın temelinde Avrupa düşünce tarihine kademeli olarak yerleşen zihin-doğa düalizmi bulunmaktadır.<sup>3</sup> Latour'a göre modernler doğayı kontrol altına alan, toplumları düzenleyen, hakikati belirleyen bir ilerleme ideolojisi ile kendilerini tanımlamaktadır. İnsanı doğadan ayırıp onu aşkın ve üstün bir pozisyona yerleştirirken, doğayı da insanın kontrolüne ve manipülasyonuna açık bir şekilde incelenecek pasif bir alan olarak tahayyül etmişlerdir. Kant'ın "Kopernik devrimi" dünyanın geri kalanını bilinemez bir nesneler kümesine indirgerken insanı felsefenin merkezine yerleştirdiyse, Latour'un önerdiği şey bir karşı-devrim olarak okunabilir.<sup>4</sup> Ona göre modernite genellikle hümanizm açısından tanımlanmaktadır ancak bu tanımın kendisi moderndir çünkü insan olmayan şeylerin ve kenara itilmiş bir Tanrı'nın varlığı göz ardı edilmektedir.<sup>5</sup> Latour'un önerdiği "non-modern" (modern olmayan) perspektif, "pre-modern" (modern öncesi) ve "post-modern" (modern sonrası) yaklaşımlardan radikal biçimde ayrılır. Pre-modern dünyada doğa ve kültür ayrımı bulunmamakla birlikte, bu iç içelik sabit bir kozmolojiye dayandığı için kapalı ve dogmatiktir.<sup>6</sup> Post-modern düşünce ise modern ayrımların yapaylığını sorgular fakat çoğu zaman ontolojik önerme sunmaz. Post-modern düşünce için gerçeklik parçalanmıştır, anlamlar çoğuldur ve hiçbir evrensel hakikat mümkün değildir.

<sup>1</sup> Bruno Latour, "Coming out as a Philosopher", *Social Studies of Science*, no 40(4) (2010): 600.

<sup>2</sup> Bruno Latour, "An Attempt at a 'Compositionist Manifesto'", *New Literary History*, no 41 (2010): 471-490.

<sup>3</sup> Alfred North Whitehead, *Doğa ve Yaşam*, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2018, 64.

<sup>4</sup> Graham Harman, *Prince of Networks*, 1. Baskı, Melbourne: Re.press, 2009, 59.

<sup>5</sup> Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, 1. Baskı, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993, 13.

<sup>6</sup> Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, 10-11.

Fakat bu eleştirilerini yine modernliğin çerçevesi içinde, onun dilini kullanarak yaparlar.<sup>7</sup> Latour bu iki kutbun da ötesine geçerek, doğa ile kültürün, insan ile insan-olmayanın ayrımının kendisinin modern bir kurgu olduğunu öne sürer. Ona göre ne “saf doğa” ne de “salt kültür” vardır; bu ikisini birleştiren ve dönüştüren aktör-ağlar ve çeviri süreçleri vardır. Bu nedenle non-modern bakış hem modernitenin ikili yapısından hem de post-modernitenin yapısökümcü nihilizminden ayrılır. Latour kurumsallaşmış ayrımların yerine, aktörlerin çoğulluğu içinde yeniden biçimlenen bir ontolojik çoğulluk önerilir. Böylece bilim, siyaset, doğa, toplum gibi kavramlar sabit yapılar değil, etkileşimli oluşlar halini alır.

Latour’a göre bu çift kutuplu anlayış çevresel, toplumsal ve politik krizlerin de kökeninde yatan bir zihniyet problemine işaret eder.<sup>8</sup> Zira bu ayrım insan ile doğa arasındaki derin ilişkiselliği ve karşılıklı bağımlılığı göz ardı etmektedir. Mekanik evren anlayışının modern bilimin ontolojik zeminini şekillendirmesiyle birlikte, doğa ve insan olmayan canlılar akılsız, duygusuz, araçsallaştırılabilir varlıklar olarak görülmeye başlanmıştır. Bu indirgemeci yaklaşım, çeşitli inanç sistemlerinin de desteğiyle, yeryüzünün insanın sınırsız kullanımına tahsis edilmiş olduğu yönündeki kanaati pekiştirmiş ve sonuçta bizi ciddi bir ekolojik yıkımla baş başa bırakmıştır.<sup>9</sup> Latour insanı sadece bilinç sahibi bir özne olarak değil, fiziksel dünya ile iç içe geçmiş bir varlık olarak ele almak gerektiğini öne sürer. ‘Biz hiç modern olmadık’ teziyle doğa ve kültür ayrımını Batı düşüncesinin inşa ettiği bir kurgu olarak tanımlar. Bu bakımdan modernitenin inşa edildiği temel ontolojik varsayımlar üzerine yeniden düşünmek zorunlu hale gelmiştir. Latour modernitenin bu ayrımcı yapısını çözümlmek için tarihsel ve sosyolojik bir analiz önerir. Ona göre modernitenin en büyük çelişkisi, bir yandan doğa ile kültür arasındaki ayrımı vurgularken, diğer yandan bu ayrımı sürekli olarak ihlal etmesidir.<sup>10</sup> Bunu ise bilim ve teknoloji aracılığıyla doğayı dönüştürürken, insan ve doğa arasındaki ilişkiyi kaçınılmaz olarak yeniden şekillendirerek yapmaktadır. Bir yanda doğayı öznenen ayrı, sabit bir gerçeklik olarak tasavvur eden “arındırma” (purification) ve “çeviri” (translation) süreçleri işlemekte diğer yanda ise bilim, teknoloji ve ekonomi aracılığıyla doğa ve kültür arasındaki sınırları bulanıklaştıran bir

<sup>7</sup> Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, 46-47.

<sup>8</sup> Bruno Latour, *Biz Hiç Modern Olmadık*, 1. Baskı, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2008, 7-19.

<sup>9</sup> Ezgi Ece Çelik, “Val Plumwood ve Animist Materyalizm”, *ViraVerita E-Dergi*, Sayı 5, 2017, 78.

<sup>10</sup> Öner Güler, “Yeni Ontolojik Arayışlar ve Nesne Yönelimli Ontoloji: Graham Harman’ın Perspektifi”, *Beytulhikme Int J Phil* 15 (1), (2025), 3.

“hibritleşme” süreci devam etmektedir.<sup>11</sup> Latour modernitenin aslında bu iki sürecin eşzamanlı işleyişiyle ilerlediğini öne sürer. Arındırma, doğa ve kültür gibi ayrık alanlar yaratarak dünyayı düzenlerken çeviri, bu iki alan arasında sürekli bilgi ve pratiklerin taşınmasını ve dönüşmesini sağlar. Modern toplum sürekli hibritler, yani bir nevi doğa-kültür karışımları üretmektedir ancak arındırma süreci bu hibritleri gizleyerek iki ayrı kutup varmış gibi göstermektedir. Latour arındırma kavramını modernitenin bilimsel bilgiyi kültürel etkilerden arındırılmış gibi kabul etmesi ve sadece doğanın yasalarını keşfeden bir süreç olarak görmesini vurgulamak adına seçer. Latour’a göre bilimsel çalışmaların eski sorunu bilim insanlarının olguların inşasındaki aktif rolünü anlamakken, yeni bir sorun daha ortaya çıkmaktadır: İnsan failliğini salt bilimsel olguların inşa sürecinde değil, aynı zamanda bu olguların temsil etmeye çalıştığı gerçekliğin varlık kazanmasında da etkin bir unsur olarak değerlendirmek.<sup>12</sup> Latour, Steve Woolgar ile birlikte yayımladıkları *Laboratory Life* isimli eserde bilimi sosyolojik bir incelemeye tabi tutarak, gözlem süreci ile bilimsel araç ve ilişki biçimlerine odaklanarak “bilim antropolojisi” olarak adlandırdıkları bir çalışma yürütmüşlerdir.<sup>13</sup> Bilim antropolojisinin yaklaşımı, Durkheim’ın etkisindeki klasik sosyolojiden farklı olarak sosyal olanı yine sosyal olanla açıklamak yerine, laboratuvar yaşamına dair toplanmış ampirik verilerle etnografik bir betimleme sunmaktır. Bilim insanlarının davranışlarını bir etnografin yöntemiyle içerden gözlem yaparak onların gündelik uygulamalarına tanıklık etmek esastır. Latour ve Woolgar’a göre, uzak toplulukların mitolojileri ve yaşam tarzları hakkında oldukça fazla bilgiye sahip olmamıza karşın, bilim insanları hakkında şaşırtıcı derecede az şey bilmekteyiz. Antropoloji geleneksel olarak “ilkel” ya da “bilim öncesi” inanç yapılarına yönelmiş, fakat laboratuvar ortamlarının da kültürel analizlere konu olabilecek meşru bir yaşam alanı olduğu gerçeği çoğu zaman göz ardı edilmiştir. Latour’a göre Batı harici kültürler kendi tarihsel ve mitsel değer yapılarını doğa ile iç içe şekilde ele alırken, Batının doğayı kültürel alandan yalıtması, modernliğin en belirgin özelliğidir. Latour’a göre hiçbir şey saf bir doğa ya da kültür kategorisine ait olmadığından her varlık bu ikisinin karmaşık bir etkileşimiyle ortaya çıkmaktadır. Latour’un modernite ve bu bağlamda doğa-kültür ayrımına yönelik eleştirisinin temel nedeni hibritlerin, her iki kutba da ait olmayan dolayısıyla modernlerin anayasası tarafından temsil edilmeyen, görmezden gelinen ara varlıklar olmalarıdır. Dolayısıyla modernlerin doğayı

<sup>11</sup> Latour, *We Have Never Been Modern*, 10-11.

<sup>12</sup> Bruno Latour, “Agency at the Time of the Anthropocene”, *New Literary History*, no 45 (1), (2014), 2.

<sup>13</sup> Bruno Latour ve Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton: Princeton University Press, 1986, 27.

yalıtarak, toplum ile sınırını belirlediği bu iki ayrık alan aslında son derece karmaşık, sürekli değişen ve dönüşen, birbirine bağımlı çeviri ağlarının birer ürünüdür.<sup>14</sup> Latour’a göre hakikatin tek bir yolu veya yöntemi olmadığından “çeviri ağları” ismini verdiği bir süreç aracılığıyla kendini gösterdiğini söyler. Çeviri ağları, insan ve insan-olmayan varlıkların bir araya gelerek birbirlerini dönüştürdüğü ve yeni anlamlar ürettiği süreçlerdir.<sup>15</sup> Bu sistem her bir aracının kendine has bir anahtarı olması yoluyla işlemektedir. Bu bağlamda hakikat bu ağlar boyunca taşınmakta ancak her bağlantı noktasında yenilenmekte, dönüşmekte ve çoğalmaktadır. Bu süreçler insanların ve insan olmayanların bir araya gelerek yeni bağlantılar ve ağlar kurduğu dinamik bir hareketliliği içerir. Bu düşüncenin arkasında Latour’un sabit terimler ve kapalı tanımlar yerine dinamik bir düşünme yapısını tercih ettiği ilişkisel ontolojisi yer almaktadır. İlişkisel ontolojiye göre ilişkiler birincildir ve nesneler önceden var olan ağlardan düğümler olarak ortaya çıkar. Nesneler arasında önceden belirlenmiş bir hiyerarşi yoktur; ilişkiler her zaman yer değiştirebilir ve farklılaşabilir. Nesnelerin sabit bir özleri yoktur; çünkü onları tanımlayan ve birbirlerinden ayıran, içinde bulundukları daha geniş ilişkisel ağıdır.<sup>16</sup> Latour’un çeviri ağları düşüncesi Aktör-Ağ Teorisi (Actor-Network Theory/ANT)’nin de temellerini oluşturur. ANT çeviri süreçlerinin oluşturduğu bütün ilişkiler sistemini tanımlamaktadır. Latour ANT ile dünyayı insan ve insan olmayan aktörler arasında kurulan ilişkiler ağı olarak ele alır, bu ağ hiçbir varlığın bir değerine indirgenemeyeceği bir dinamiğe sahiptir. Özcü bir yapı yerine ilişkisel bir yapı vardır, gerçeklik Latour’un “actant” (eyleyen) olarak isimlendirdiği varlıkların kurdukları ilişkisellikte belirlenir. Latour’a göre hiçbir actant bir değerine indirgenemez, daha çok bağ kuran actant ise daha gerçektir.<sup>17</sup> Latour actant terimi ile bir ağ içinde hareket eden, etkide bulunan, ilişkiler yoluyla varlık kazanan her şeyi tanımlar. Bir eylem gerçekleştiren, bir sürecin oluşumuna katkıda bulunan tüm varlıklar insan ya da değil actant’tır. Aktör (actor) kavramı ise belirli bir ağ içinde etkide bulunan, daha görünür ve belirgin hale gelmiş faili tanımlar. Aktör genellikle insan merkezci düşüncede karşımıza çıkan bir terim olsa da Latour onu bireysel bir özne olmaktan çıkarır. Dolayısıyla bir aktör, bir actant’ın belirli bir ağ içinde etkinleşmiş ve diğer actant’larla etkileşim halinde bulunan daha belirgin olan hali olarak düşünülebilir. Latour aktör kavramını genişleterek sadece insanlar veya toplumsal varlıkların değil aynı zamanda

<sup>14</sup> Latour, “Coming out as a Philosopher,” 602-603.

<sup>15</sup> Latour, *We Have Never Been Modern*, 14.

<sup>16</sup> Thomas Nail, *Theory of the Object*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021, 6.

<sup>17</sup> Bruno Latour, *The Pasteurization of France*, Cambridge, London: Harvard University Press, 1993, 60.

nesneler, hayvanlar, teknolojiler, kurumlar, doğal süreçler gibi insan olmayan varlıkların da bu ağların birer parçası olduğu bir sistem sunar. Latour'a göre aktörler ne yaptıklarını bilirler ve araştırmacının onlardan sadece ne yaptıklarını değil, nasıl ve neden yaptıklarını da öğrenmesi gerekir.<sup>18</sup> Zira insan etkileşimi, insan olmayan aktörlerden oluşan çerçeve tarafından yerleştirilir ve çerçevelenir.<sup>19</sup> İnsan ile insan olmayan arasındaki hiyerarşi bu bağlamda ortadan kalkar çünkü her aktör, ağın bütünlüğü içinde eşit öneme sahip bir bileşen olarak kabul edilir.<sup>20</sup> Nesneler pasif birer varlık olmak yerine toplumsal dinamikleri şekillendiren etkin unsurlar olarak karşımıza çıkar. Böylelikle "bu tek adımla, nesnelerin tam demokrasisi, felsefedeki insanlığın uzun tiranlığının yerini alır."<sup>21</sup>

Bu çalışma, Latour'un modernite eleştirisini ve doğa-toplum ayırımına yönelik yeniden düşünme çağrısını merkeze alarak, onun ortaya koyduğu yeni ontoloji anlayışını incelemeyi amaçlar. Bu amaçla ilk olarak Latour'un toplumsalın inşasını yeniden ele alan "ortaklıklar sosyolojisi" anlayışı tartışılacak ve klasik sosyolojinin sınırları içinde kalan yaklaşımlardan nasıl ayrıştığı ortaya konulacaktır. Ardından bu çerçevenin yalnız insan merkezci bir sosyal teori ile sınırlı kalmadığı, aynı zamanda doğanın ve insan olmayan aktörlerin politik süreçlere dahil edilmesi gerektiğini savunan politik ekoloji anlayışına nasıl zemin hazırladığı ele alınacaktır. Son olarak Gaia hipotezinin Latour tarafından yeniden yorumlanması ve bunun ekolojik krizleri anlamak için nasıl bir perspektif sunduğu değerlendirilecektir. Böylece Latour'un 'ağlar aracılığıyla yeni bir ontolojiye yönelme' düşüncesinin hem toplumsal hem de ekolojik bağlamda sunduğu dönüşüm serimlenmeye çalışılacaktır.

### Ortaklıklar Sosyolojisi: Toplumsalı Yeniden Bir Araya Getirmek

*Toplumsalı Yeniden Toplama: Aktör-Ağ Teorisine Bir Giriş* adlı eserinde Bruno Latour, geleneksel sosyolojinin yaygın bir pratiği olan toplumsal alanı sabit kategorilere, bölgelere ve yöntemlere ayırma eğilimini reddeder. Bunun yerine toplumsalın nasıl varlık ve biçim kazandığını anlamaya yönelik bir araştırma yapmayı tercih eder. Latour'a göre sosyal bilimlerin amacı toplumu açıklamak değil, toplumun nasıl kurulduğunu ve sürekli olarak yeniden

<sup>18</sup> Bruno Latour, "On Recalling ANT", *The Sociological Review*, no 47 (1), (1999), 19.

<sup>19</sup> Bruno Latour, "On Interobjectivity", *Mind, Culture, and Activity*, no 3 (4), (2010), 238.

<sup>20</sup> Bruno Latour, "On actor-network theory. A few clarifications plus more than a few complications," *Soziale Welt*, no 47, (1996), 375.

<sup>21</sup> Graham Harman, "The Importance of Bruno Latour for Philosophy," *Cultural Studies Review*, no 13 (1), (2007), 37.



üretildiğini araştırmaktır. Sosyal olan, durağan ve kendi başına var olan bir şey değildir, ilişkiler ağı içinde yeniden şekillenen bir olgudur. Bu nedenle toplumu analiz etmek için sabit kategoriler kullanmak yerine, aktörler arasındaki bağları, süreçleri ve ilişkileri takip etmek gerekir. Bu yaklaşımla Latour, toplumsalın üretim sürecini çözümlemek amacıyla beş temel belirsizlik unsurunu ortaya koyar. Bu belirsizlikler belirsizliğin kaynağının aktörde mi yoksa gözlemcide mi olduğunun saptanamayacağına dikkat çeker. Bunlar; grupların, eylemlerin, nesnelerin, olguların ve nihayetinde sosyal bilimlerin doğasına ilişkin belirsizliklerdir. Latour aktörlerin dünyalarını kendi ifade biçimlerine uygun şekilde ortaya koymalarına olanak tanınmasını önem ser. Aktörleri önceden belirlenmiş kategorilere sıkıştırmak ya da disipline etmek yerine, bu aktörlerin kendi aralarındaki bağlantılarının ve etkileşimlerinin izini sürmeyi önerir. Bu nedenle toplumsalı anlamlandırma çabası, aktörlerin kendi aralarındaki ağların çözülmesine ve bunların yeniden inşa edilmesine dayanmalıdır.<sup>22</sup> Analistin toplumsal düzeni yorumlama ve belirli örüntüler tespit etme çabası, aktörlerin kendilerini ifade etme özgürlüklerinden taviz verilmeden gerçekleştirilebilir. Sosyolojinin de tıpkı bilimsel disiplinlerde olduğu gibi yeni bağlantılar icat etmesinde bir sakınca görmez. Bu bağlamda Latour ANT’yi toplumsalı anlamlandırmak için daha bilimsel bir yöntem olarak sunar ve toplumsal uyumsuzlukların düzenlenmesi yerine akışa izin verilmesini önerir, çünkü toplumsalı oluşturan temel unsur bu uyumsuzlıklardan doğan dinamizmdir.

Latour’a göre bir toplumsal soruşturmayı incelerken sosyal teorisyenlerin temel meselelerinden biri hangi grupların esas, hangilerinin tali kabul edileceğinin belirlenmesidir. Latour grupları sabit ve bitmiş yapılar olarak ele almadığından grupların oluşma ve bozulma süreçlerinin izlenmesi gerektiğini savunur. Gruplara sınırlar çizip yöntemler belirlemek yerine, belirgin sınırlara sahip olmadıklarını kabullenerek buna uygun bir sosyal teori oluşturma’nın daha başarılı bir sonuç vereceğini düşünür. Bu perspektifle Latour toplumsalın üretilme biçiminin kavranabileceğini belirtir. Bu yolda öne sürdüğü dört önemli önerme, sosyolojinin sabit birimlere odaklanma zorunluluğuna bir alternatif sunar. İlki bir grubun varlığının, o gruba ait bir sözcünün varlığıyla bağlantılı olduğudur. Gruplar, dışardan bakıldığında sessiz yapılar gibi görünse de ANT’ye göre bir grubun uyumunu sağlayan sözcüler olmadan bağımsız bir gruptan söz etmek zor olacaktır. “Gruplar sessiz şeyler değil, bir grubun ne olduğuna ve kimin hangi gruba ait olduğuna dair ihtilafli milyonlarca sesin

<sup>22</sup> Bruno Latour, *Toplumsalı Yeniden Toplama: Aktör-Ağ Teorisine Bir Giriş*, 1. Baskı, İstanbul: Tellekt Yayınları, 2021, 42.

oluşturduğu daimî gürültünün geçici ürünüdürler.”<sup>23</sup> Latour’un ikinci önerisi sosyologların belirli bir grubu olguları açıklamak için zorunlu bir unsur olarak görmesi, diğer grupların etkisini küçümsemeye yol açabileceğidir. Bu durum sosyoloğun kendisini aktörün üzerinde konumlandırmasına sebep olur ki bu, olayların kapsamını anlamada çoğu kez yetersiz kalır. Öte yandan grup sözcülerinin grupları tanımlamak için sabit sınırlar çizmesi üçüncü bir sorundur. Latour, grupların kesin ve sözde kalıcı çerçevelerle tanımlanmasını eleştirir zira bu yaklaşımlar, toplumsal anlamada daha önce ‘stratejik öz’ gibi kavramlarla ya da doğaya yerleştirilerek sunulan eski yöntemlerin tekrarlanmasından ibarettir. Son olarak, sosyal bilimciler de bir grup sözcüsü olarak kabul edilebilir. Latour klasik sosyolojinin analisti inceleme nesnesinden bağımsız bir noktada konumlandırmasını sorgular ve ANT’nin, sosyal bilimcileri de incelemenin bir parçası olarak görmeyi önerdiğini belirtir. Ona göre sosyal bilimciler, analiz ettikleri toplumsal yapılarla aynı gemide bulunur ve grup oluşturma süreçlerinde aktif rol oynarlar.<sup>24</sup>

Latour toplumsalın inşa sürecini anlamak için araçlar ve arabuluculara odaklanmanın önemli olduğunu düşünür. Araçlar, anlamı dönüştürmeden ileten unsurlardır; arabulucular ise taşıdıkları anlamı yeniden şekillendiren, özgün özellikleri hesaba katılması gereken unsurlardır. Latour araçlar ve arabulucular arasındaki ayrımın klasik sosyolojiyi ANT’den ayıran şey olduğunu söyler. Latour’a göre sosyoloji çok fazla aracıya ve az sayıda arabulucuya başvurmaktadır. Oysa Latour sonsuz sayıda arabulucu olsa da bunları takip etmenin sosyolojinin görevi olduğunu söylemektedir. Karl Marx’ın Feuerbach üzerine kaleme aldığı 11. Tez’inde yer alan, “Filozoflar dünyayı sadece çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; oysa sorun onu değiştirmektir”<sup>25</sup> sözüne Latour, yeni bir yorum getirir. Ona göre sosyal bilimciler toplumu yorumlamakla kalmamış, aynı zamanda onu dönüştürmüş ve yeniden şekillendirmiştir. Ancak Latour, sosyal bilimcilerin toplumu şekillendirmek yerine onu saf haliyle yorumlamaları gerektiğini savunur. Marx’ın sözünü yeniden yorumlayarak şu ifadeyi önerir: “Sosyal bilimciler dünyayı çeşitli şekillerde dönüştürmüştür; bununla birlikte önemli olan onu yorumlamaktır.”<sup>26</sup> Latour’a göre, toplumsal bağlantıların izini sürebilmek için taraflar arasındaki anlaşmazlıkların izlerini takip etmek önemlidir. Sosyal bilimcilerin aktörlerle eşit bir düzeyde

<sup>23</sup> Latour, *Toplumsal Yeniden Toplama: Aktör-Ağ Teorisine Bir Giriş*, 53.

<sup>24</sup> Latour, *Toplumsal Yeniden Toplama: Aktör-Ağ Teorisine Bir Giriş*, 56.

<sup>25</sup> Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, 1. Baskı, İstanbul: Sol Yayınları, 1976, 12.

<sup>26</sup> Latour, *Toplumsal Yeniden Toplama: Aktör-Ağ Teorisine Bir Giriş*, 66.

konumlandıklarını hatırlamak, toplumsalı anlama ve yeniden tanımlamada önemli bir role sahiptir.

İkinci belirsizlik kaynağı olarak eylemlerin doğası, bir başka faille paylaşılmadan asla tamamlanamaz. Bu nedenle eylem, köklü bir ortaklaşma ve birlikte varoluş hâlini bünyesinde taşır. Her eylem başkalarınca devam ettirilir ve kolektif bir uzlaşma alanında kök salar. Latour'a göre eylem bilinemez olarak kalmalıdır. Eylem, genellikle toplum tarafından belirlenmek yerine, belirsizlik ve uzlaşımsızlıklarla şekillenir. Max Weber'in eylemi toplumsal bir özle temellendiren "eylem, eyleyen birey tarafından ona eklenen öznel anlam vasıtasıyla başkalarının davranışını hesaba kattığı ve dolayısıyla gidişatı onlara göre yönlendiği ölçüde toplumsaldır"<sup>27</sup> yaklaşımının tersine Latour, eylemin özünün toplumsal bir doğadan türemediğini, bu nedenle farklı yollarla anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Bir aktör hiçbir zaman yalnız başına eyleme geçemez, eylemde kimin ya da neyin rol aldığı hiçbir zaman net değildir. Latour'un 'aktör' terimini seçmesi bu belirsizliği vurgulamak içindir. Eylemin kaynağındaki bu belirsizlik, eylemi toplumsal, politik ya da ahlaki çerçevelerle hızlıca tanımlama eğilimine ket vurur. Bu nedenle sosyal bilimciler aktörlerin ne yaptıklarını bildiklerini varsayma hatasına düşmemelidir. Ayrıca Latour, araştırmacıların aktörlerin sunduğu verileri basite indirgememesi gerektiğini vurgular zira bu yaklaşım, aktörlerin zengin ve karmaşık metafiziksel dünyalarını göz ardı eder. Ona göre sosyal bilimciler, aktörlerin diline sadık kalarak kendi meta-dillerini bu dilin üstüne inşa etmemelidir.

Latour, modern sosyolojinin, metafizikten tamamen çekilerek felsefeyle bağlarını kopardığını iddia eder. Ancak bu durum, sosyologları, aktörlerin dünyasına dair temel meselelere duyarsızlaştırır. Latour'un görüşüne göre aktörler, dünyayı sürekli yeniden tanımlayarak çok katmanlı metafizik sistemler kurarlar. Buna karşın sosyologlar, bu karmaşıklığı indirgeme eğilimindedir. Latour böylesine zengin bir metafizik dünyaya empirik bir bakışla yaklaşmanın kolay olmadığını kabul etse de bu çeşitliliğin sosyal bilimlere yeni bir bakış kazandıracağını savunur. Eylemin kaynağını belirsiz bir bilinemezlikle açıklayan Latour, buna rağmen failer arasındaki anlaşmazlıkların tespiti için dört temel madde sıralar. Birinci olarak, failerin eylemleri her zaman bir açıklamanın parçası olarak sunulur ve bu sayede failerle ilgili anlamlı argümanlar ileri sürülebilir. Failerin eylemlerinin açıklanabilirliği üzerinde ısrarla durmak, bu anlatıları gizemli toplumsal güçlerle doldurma eğiliminde olan yaklaşımlara

<sup>27</sup> Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, New York: Free Press, 1947, 88.

karşı bir önlemdir.<sup>28</sup> İkinci olarak, Latour’a göre, fail ile onun betimlenmesi birbiriyle aynı değildir. Bu ayrımı vurgulamak için edebiyattan ödünç aldığı actant terimini kullanmayı önerir. Ona göre, bir olayın açıklanmasında kullanılan failin soyut ya da somut bir karakter olması arasında bir fark yoktur. Üçüncü olarak, araştırmacılar gibi aktörler de yapay olmakla suçlanan diğer failleri eleştirme eğilimindedir. Bu bağlamda araştırmacı ampirik metafizik karşısında aktörlerin yol göstericiliğinden faydalanır. Dördüncü olarak, aktörler de araştırmacılar gibi faillerin eylem biçimlerini açıklayan teorilere sahiptir. Latour’a göre burada temel ayrım bir failin bir aracı mı yoksa arabulucu mu olarak kabul edileceğidir. Latour bir tasvirin diğerine üstünlüğünü, tasvirin arabuluculara ne derece yer verdiğiyle değerlendirir. Bunun dışında bir seçime yönelmek, belirli tasvirlerle öncelik tanımak, klasik sosyolojinin tekrarladığı hatalara düşmek anlamına gelir. Bu maddeler bağlamında Latour, klasik sosyologların yaptığı gibi tek bir metafiziğe bağlı kalmak yerine, aktörlerin izlenmesi gerektiğini ifade eder. Sosyolojinin görevi, bazı tasvirleri seçerek diğerlerini önemsizleştirmek değil, arabulucuların araçlara oranla daha fazla pay sahibi olduğu açıklamalar bulmaktır.

## 134

Üçüncü belirsizlik kaynağı olarak nesnelerin doğasına baktığımızda Latour ikinci belirsizlikte vurgulanan eylemin başka failer tarafından ele geçirilmesi keşfiyle birlikte hiyerarşilerin, eşitsizliklerin, asimetrielerin varlığını da keşfetmenin önemini belirtir. Bu asimetrielerin kökenlerini ve oluşumlarını anlamak için öncelikle toplumun eşitsiz ve hiyerarşik bir yapıda olduğunu ve bazı bölümlerin orantısız bir yük taşıdığını kabul etmek gerekir. Latour, toplum kavramını bir gerçeklik alanı olarak değil, bir hareket, yer değiştirme, dönüşüm, tercüme ve süreç olarak tanımlar. Süpermarket örneği üzerinden bu yaklaşımı açıklayan Latour, toplumsalın sosyal bilimlerde genellikle belirli bir raf ya da reyonu tanımlayan sabit bir alan olarak algılandığını belirtir. Aktör-Ağ Teorisi ise salt bir rafı değil fiyat, ambalaj, etiket gibi düzenlemede etkin olan unsurların ve değişimlerin toplamını toplumsal olarak kabul eder. Bu yaklaşım araştırmacıya Latour’un “ağ” olarak adlandırdığı yeni yollar sunar. Böylelikle Aktör-Ağ Teorisi şeyleri ve kuvvetleri bir araya getiren geçici ortaklık alanını toplumsal olarak tanımlar.<sup>29</sup>

Latour’a göre sosyologların aktör ve fail tanımları nesnelerin toplumsal olarak geri planda kalmasına neden olur. Latour’a göre nesneler maddi dünyanın nedensel ilişkilerinde varlık gösterse de toplumsal dünyanın simgesel ve

<sup>28</sup> Latour, *Toplumsal Yeniden Toplama: Aktör-Ağ Teorisine Bir Giriş*, 80.

<sup>29</sup> Latour, *Toplumsal Yeniden Toplama: Aktör-Ağ Teorisine Bir Giriş*, 95.

düşünümsel alanında yer almazlar. Ancak herhangi bir şeyi etkileyen, fark yaratarak dönüştüren her unsur bir aktör ya da eylem biçiminde betimlenmeyi bekleyen bir katılımcıdır. Bu durum, nesnelerin eylemi belirlediği anlamına gelmese de bu katılımcılar insan eyleminin temelini oluşturur ve bu eylemlere teşvik edebilir ya da onları engelleyebilir. Bu bağlamda ANT sadece insan unsurlarını değil, eyleme katkıda bulunan tüm unsurları sürece dahil ederek bu unsurların nasıl kalıcı ve bütünlüklü bir yapı oluşturabileceğini keşfetmeyi amaçlar. Geleneksel sosyoloji bugüne kadar toplumsal anlamı ve simgesel alanı öncelikli olarak ele almıştır. Bruno Latour bu bakış açısındaki asimetriyi Émile Durkheim’ın şu görüşüyle örnekler: “Herhangi bir öneme sahip tüm toplumsal süreçlerin başta gelen kökenleri, toplumsal grubun içsel bünyesinde aranmalıdır.”<sup>30</sup> Bu perspektif uyarınca nesneler, toplumsala katkı sunsalar dahi toplumsalın sınırlarında konumlandırılır ve toplumsal bütünün bir parçası olarak ele alınmaktan uzak tutulur. Latour, bu durumu bir masal metaforuyla örnekler:

Sanki üzerlerinde bir lanet varmışçasına büyülü bir şatonun hizmetçileri gibi uyur halde kalırlar. Bununla birlikte büyüden kurtarıldıkları anda titremeye, gerinmeye ve mırıldanmaya başlarlar. Diğer insani aktörleri sarsarak, dogmatik uykularından uyandırarak her yöne akın ederler. AAT’nin, Uyuyan Güzel’in dudaklarına yumuşak bir öpücük konduran Beyaz Atlı Prens rolünü oynadığını söylemek çok mu çocukça olur.<sup>31</sup>

**135**

Latour, maddi ve toplumsal unsurların birbirinden ayrı değerlendirilmesinin makul görünebileceğini kabul eder ancak kolektif bir eylemin doğasını açıklamak söz konusu olduğunda, bu ayrımın yetersizliğini vurgular. ‘Kolektif’ terimini ‘toplum’ kelimesinin yerine tercih eden Latour, bu terimle homojen toplumsal kuvvetlerin değil farklı türden kuvvetlerin birbirine örülü biçimde oluşturduğu bir eylem şeklini tanımlar. ‘Toplum’ kavramını ise klasik sosyologların kendi paradigmaları doğrultusunda şekillendirdikleri ve bireyleri belirli bir yapı içinde birleştirdikleri bir olguyu ifade etmek için kullanır. Latour’a göre kolektif, toplumsal yapının henüz bir araya getirilmemiş unsurlarını toplama ve bir arada değerlendirme projesini tanımlar. Bununla birlikte ANT’nin özne-nesne ikiliğini uzlaştırma amacı taşımadığını, aksine bu ayrımı yapay bir kavramsallaştırma olarak gördüğünü özellikle belirtir. Bu teori insanlar ve insan olmayanlar arasında simetrik bir ilişki kurmayı değil, insani eylemlerle maddi

<sup>30</sup> Émile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, New York: Free Press, 1966, 113.

<sup>31</sup> Latour, *Toplumsal Yeniden Toplama: Aktör-Ağ Teorisine Bir Giriş*, 107.

dünyanın nedensel ilişkileri arasındaki asimetrik yaklaşımı bertaraf etmeyi hedefler. Latour'a göre toplumsal bağlantıları anlamak adına nesneleri göz ardı etmek mümkün değildir. Max Weber'in görüşüne göre anlamdan yoksun olanlar insan olmayanlarla özdeşleştirilmese de insan olmayanların anlamı, insan eylemine katkıları bağlamında değerlendirilmedikçe tam anlamıyla kavranamaz.<sup>32</sup> ANT Weber'in önerdiği ve insan olmayanları yalnız insan eylemi açısından üretim ve kullanım boyutunda anlamlandıran yaklaşımın ötesine geçer. Bunun yerine, insan olmayanların toplumsal bağlarla kıyaslanabilir düzeyde hesaba katılması gerektiğini savunur.

Dördüncü belirsizlik kaynağı olarak olguların doğasına baktığımızda Latour, sosyolojinin 'toplumsal' kavramını ele alış biçimini irdeledikten sonra "ortaklıklar sosyolojisi" olarak adlandırdığı yaklaşımının temelini hazırlayan bilim sosyolojisi meselesini ele alır. Ona göre "bilimsel olguların toplumsal inşası" ifadesi kavramsal bir karmaşaya yol açmıştır Latour, 'toplumsal' kelimesinin, toplumsal olmayan unsurlar ile maddi gerçeklikleri bir araya getiren bir hareketi tanımladığını, ancak bu tanımın yanlış anlamalara açık olduğunu belirtir. 'İnşa' kavramı ise belirli süreçlerden geçerek doğrulanan bir yapıyı ifade eder. Latour bu kavramın maddi dünyanın yanı sıra stil, dayanıklılık ve kalite gibi değerlerle de ilişkili olduğunu vurgular. Örneğin, bir nükleer santralin ya da bir heykelin inşa edilmiş olduğu bilgisi açıktır; asıl mesele bu yapıların ne derece iyi inşa edildiğidir. Latour "inşa" kavramının bilimin temel yapısına nasıl entegre olduğunu ve bu bağlamda "yapay" ile "nesnel" unsurların nasıl bir arada var olabildiğini analiz eder.<sup>33</sup> Bilimsel araştırma alanlarını yapay olanın ve nesnelliğin bir arada hareket ettiği sahalar olarak tanımlayan Latour bu unsurların insan becerisiyle doğrulanmış ve belgelenmiş nesnel gerçeklikler olduğunu ifade eder. Ancak sosyal bilimler ve doğa bilimleri, inşa kavramına farklı anlamlar yükler. Sosyal bilimler alanında bir şeyin inşa edilmiş olması genellikle onun sahte ya da uydurma olduğunu ima eder. Buna karşın Latour doğa bilimlerinde yapay ve nesnel olanın paralel hareket ettiğini ve bu ayrımın bilimsel gerçekliğin anlaşılmasını zorlaştırdığını savunur. Ona göre, bilimsel olgular kesinlik taşır ve yapay koşullarda üretilmiş olmaları, onların nesnel doğasını sorgulanabilir kılmaz. Latour bu nedenle, inşa kavramının ortaklıklar sosyolojisi açısından büyük önem taşıdığını ve insan ile insan olmayan unsurları birleştiren bir süreci temsil ettiğini vurgular. Latour inşacılık ile toplumsal inşacılık arasında önemli bir ayrım yapar. İlk kavram, maddi gerçekliği oluşturan

<sup>32</sup> Weber, *Theory of Social and Economic Organization*, Free Press, 93.

<sup>33</sup> Latour, *Toplumsal Yeniden Toplama: Aktör-Ağ Teorisine Bir Giriş*, 128.

unsurların bir araya getirilmesini ifade ederken, toplumsal inşacılık bu gerçekliği oluşturan unsurların toplumsal dinamikler içinde yeniden biçimlendirilmesini ifade eder. Latour herhangi bir insanın gerçekleşebilmesi için toplumsalın, ortaklık kavramıyla anlamlandırılması ve insan olmayan unsurların temel bir rol üstlenmesi gerektiğini ifade eder. Bilim sosyolojisine dönüldüğünde ise Latour, bilimin sosyolojik bir çerçevede tanımlanmasının çelişki yarattığını söyler zira bilimsel olan tanımı gereği toplumsal sınırlamalardan bağımsızdır. Ona göre “Bilimsel nesnellik, daima sosyolojinin tüm ihtiraslarının çarpacağı kayalık, gururunu zedeleyecek engel olarak kalmalıdır.”<sup>34</sup> Latour sosyal bilimlerdeki neden-sonuç ilişkilerinin toplumsal gerçekliği yeterince yansıtmadığını ve genellikle bir nedenin milyonlarca sonucu açıklamak için kullanıldığını eleştirir. Ona göre nedenler yalnız bir neden olarak kalmalı ve tüm unsurlar toplumsal yapının bir parçası olarak ele alınmalıdır.

Son olarak beşinci belirsizlik kaynağına geldiğimizde Latour’un deyimiyle araştırmanın kendisine odaklanırsınız. Doğa bilimleri nesneler adına konuşma iddiasıyla nesnellik sorunundan kaçabilirken ANT, bilimsel ve toplumsal olma durumlarını yeniden tanımlama iddiasında olduğu için nesnellik kavramını yeniden ele almak zorundadır. Sosyolojide nesnellik sorunu, doğa bilimlerinden farklı olarak “iyi bir metin nedir?” sorusuna dönüşür. Latour iyi bir metni tüm aktörlerin katılım sağladığı bir anlatı olarak tanımlar. Bu anlayışla yazılan bir metin, toplumsalı oluşturan tüm bileşenlerin birbirine etkisini çok boyutlu bir şekilde ortaya koyar.<sup>35</sup> Latour kötü bir izahı ise az sayıda aktörü, çok sayıda sonucun nedeni olarak betimleyen yaklaşımlar olarak niteler. Ona göre, aktör-ağ izlerini takip etmek, toplumsalı yazılı bir izah ile somutlaştırmayı gerektirir. “Tüm mesele, toplumsalın olayının, metin mecrası üzerinden okuma olayını kapsayacak şekilde genişletilip genişletilemeyeceğidir. Nesnellığe veya daha ziyade ‘nesnelerin itirazlarına’ ulaşmak için ödenmesi gereken bedel budur.”<sup>36</sup>

Latour’un önerdiği ortaklıklar sosyolojisi, klasik sosyolojinin toplumu açıklama biçimlerine doğrudan bir eleştiridir. Durkheim toplumu kendi dışımızda yer alan bir “şey” olarak tanımlarken, Weber toplumsal olanı bireysel anlam üzerinden açıklamaya çalışır. Marx ise toplumu üretim ilişkilerinin belirlediği yapılar üzerinden değerlendirir. Her üç yaklaşım da toplumsalı ya yapıların içsel nedenselliğine ya da öznelere anlamlandırma süreçlerine

<sup>34</sup> Latour, *Toplumsalı Yeniden Toplama: Aktör-Ağ Teorisine Bir Giriş*, 135.

<sup>35</sup> Latour, *Toplumsalı Yeniden Toplama: Aktör-Ağ Teorisine Bir Giriş*, 179.

<sup>36</sup> Latour, *Toplumsalı Yeniden Toplama: Aktör-Ağ Teorisine Bir Giriş*, 185.

indirger. Latour bu indirgemeciliği reddeder. Ona göre toplumsal, dışsal ya da sabit bir gerçeklik değildir, aktörlerin sürekli yeniden kurduğu, çevirilerle biçimlenen, dinamik bir ağıdır. Bu bakımdan toplumu açıklamak yerine nasıl üretildiğini izlemek gerekir. Latour'a göre klasik sosyoloji çoğunlukla insan merkezli kaldığı ve insan-olmayanları analiz dışı bıraktığı için ekolojik, teknolojik krizleri anlamakta yetersizdir. Latour'un yaklaşımı, bu krizlere insan ve insan-olmayan aktörlerin etkileşimi üzerinden bakmayı önerir. Bu nedenle Aktör-Ağ Teorisi aynı zamanda yeni bir ontoloji önerisidir.

Latour toplumsal bir bilim üretmeyi ortaklıklar sosyolojisinin amacı olarak tanımlar. Bunu başarabilmek için metinsel izahları artırmak, zenginleştirmek ve toplumsalın dolaşımını daha görünür kılmak gerektiğini belirtir. Ortaklıklar sosyolojisi ile toplumsal kuvvetlerin betimlenmesinin yanı sıra aktör-ağları harekete geçirmeyi hedefler. Latour aktör ve ağ arasındaki "tire" işaretini bu hareketi daha iyi açıklaması adına kullanır: "Aktör" dünyanın tüm bileşenlerinin gelişerek bir araya geldiği alanı ifade ederken, "ağ" bu unsurları bir araya getiren bağlantıları ve bu bağlantıların dünyayı nasıl dönüştürerek yeniden dolaşıma soktuğunu açıklar. "Tireli 'ağ'ın orada bağlamın gizli mevcudiyeti olarak değil, aktörleri birbirine bağlayan şey olarak bulunuyor olması bu nedendir."<sup>37</sup> Latour'un toplumsalın içine dahil ettiği aktörler yalnız bireyler, kurumlar ve teknolojik sistemler değil, aynı zamanda doğanın kendisidir. Bu sebeple Latour'un insan ve insan-olmayan aktörler arasında kurduğu simetrik ilişki, toplumsal yapılarla birlikte doğanın da politik bir varlık olarak yeniden düşünülmesini gerekli kılar. Modernite eleştirisinin dayandığı doğa-kültür ayrımının yapaylığı bazı politik sonuçlar doğurur. Eğer doğa artık salt nesnel bir gerçeklik değilse, eyleyen ve etkileşimde bulunan bir aktörse, o halde doğanın da temsil edilme, müdahil olma ve karşılık verme yetisinin tanınması gerekir. Bu ontolojik dönüşüm, çevresel meseleleri siyasal ve etik meseleler olarak da ele almayı zorunlu kılar. Latour'un Gaia hipoteziyle kurduğu ilişki, bu çok katmanlı dönüşümün ekolojik düzlemdeki yansımasıdır. John Lovelock'tan ilhamla geliştirdiği Gaia yaklaşımı, Latour'un genişletilmiş ilişkisel ontolojisinin politik bir biçimde somutlaştırıldığı alandır.

### **Gaia ve Doğanın Politikası**

Latour'un doğa ile toplumun birbirine içkin olduğu dünya görüşü, ontolojik düzlemde bir dönüşüm çağrısı yapmakla birlikte, ekolojik ve politik

<sup>37</sup> Latour, *Toplumsalı Yeniden Toplama: Aktör-Ağ Teorisine Bir Giriş*, 248.



sorumluluğun da yükünü omuzlar. Egemen teknoloji ve bilim, evrensel bir insanlık ve onun istisnailiği konusunda ayrıştırıcı bir bakış açısı geliştirmiştir.<sup>38</sup> Latour ise insan ve insan olmayan varlıkların birbiriyle kurduğu karmaşık ağların dünyanın işleyişine dair yeni bir politik perspektif gerektirdiğini iddia etmektedir. *Politics of Nature* adlı eserinde doğa, kültür, modernite, bilim ve teknoloji kavramlarını yeniden tanımlayarak bir çerçeve geliştirir. Onun bu çabası doğa ile kültür arasındaki yerleşik kategorilerimizi dönüştürme girişimidir. Modern Anayasa'nın doğayı ontolojik olarak ayrı bir düzlemde konumlandırarak ona insan-ötesi ve aşkın bir statü atfetmesi, Latour'u modern doğa anlayışıyla hesaplaşmaya sevk etmiştir.

Latour'a göre günümüz insanlığı, bir yol ayrımında durmaktadır: Ya modernleşmenin teknoloji ve bilimle çerçevelediği mevcut çizgisini sürdürecektir ya da ekolojikleşme yönünde radikal bir dönüşüm gerçekleştirecektir. Bu ayrımı kavrayabilmek için Latour'un ekoloji kavramına yüklediği yeni anlamı irdelemek gerekir. Sosyolojik olguları hibritler olarak ele alan Latour, ekolojik riskleri de birer hibritlik mesele olarak değerlendirir. Bu bağlamda siyaset felsefesinin asli problemi, demokratik temsiliyet meselesi değil, insan-olmayan aktörlerin nasıl temsil edileceğidir. Latour *Biz Hiç Modern Olmadık* adlı eserinde dile getirdiği "şeyler meclisi" projesini *Politics of Nature*'da yeniden ele alır. Ona göre politik ekoloji aynı zamanda politik epistemolojinin de bir pratiğidir çünkü bilim ve doğa ile kurduğumuz ilişkilerden daha politik bir mesele düşünülemez. Bu bağlamda, politika ve doğa tıpkı tahterevallinin iki ucu gibi birbirine bağlıdır: Biri yükseldiğinde diğeri alçalır. Aslında, tarih boyunca doğadan bağımsız bir politika olmadığı gibi, politikanın dışında kalabilen bir doğa da var olmamıştır.<sup>39</sup> Bunun için öncelikle politika ve doğa kavramlarının tanımları üzerinde duran Latour, bunların yeniden düşünülmesi gerektiğini söyler. Zira modernite eleştirisinde ele aldığı üzere, doğa kavramı tarihsel olarak belirli bir güç ilişkisi içinde inşa edilmiştir. Geleneksel çevreciliğin "doğayı kurtarmak" söylemi, aslında doğa-toplum ayrımını pekiştirir. Bu bakımdan doğayı insan faaliyetlerinden ayrı bir alan olarak ele almak doğru olmayacaktır çünkü doğa "orada duran" bir şey değil, insan eylemleriyle sürekli olarak yeniden şekillenen bir süreçtir. Latour'a göre doğayı sabit, insan etkisinden bağımsız bir kategori olarak ele alan ekolojik yaklaşımlar da yetersiz kalmaktadır. Bunun yerine doğanın da insan eylemlerinin ve sosyal ağların bir parçası olduğu

<sup>38</sup> Bruno Latour, *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*, Cambridge: Polity Press, 2018, 68.

<sup>39</sup> Bruno Latour, *Politics of Nature*, 1. Baskı, Cambridge, London: Harvard University Press, 2004, 28.

vurgulanmalıdır. Politik ekoloji gerçekten etkili olmak istiyorsa doğa ile kültürü, insan ile insan-olmayan aktörleri bir bütün içinde ele almalıdır. Ancak Latour'a göre politik ekoloji doğayı korumayı hiçbir zaman amaçlamamıştır. Aksine çok daha kapsamlı, çok daha çeşitli varlıkların kontrolünü ele geçirmek istemiştir.<sup>40</sup> Latour'a göre politik ekoloji, ekolojik krizleri politik bir sorun olarak ele almak isterken, doğayı hala bilimsel ve nesnel bir kategori olarak ele alarak kendi politik iddiasının altını kazmıştır. Bunun temel nedeni, doğa kavramının bilim tarafından tekele alınmış olmasıdır. *Pandora's Hope* adlı eserinde Latour, Brezilya'daki bir ormanda yaptığı saha çalışmasını anlatır ve "doğa" dediğimiz şeyin bilimsel çalışmalarla sürekli yeniden üretildiğini, statik bir gerçeklik olmadığını vurgular.<sup>41</sup> Bir laboratuvarında oluşturulan bilgi sadece doğanın bir yansıması değildir, bunun yanı sıra toplumsal süreçlerle de şekillenen bir üründür. Kitabın başlığı olan "Pandora'nın Kutusu" bilim ve teknolojinin ortaya çıkardığı beklenmedik sonuçları simgeler. Latour'a göre bilim insanları doğayı açığa çıkarmak adına araştırma yaparken aslında onu sürekli yeniden inşa etmektedir.<sup>42</sup> Eğer bilim sosyal ve politik bağlamlardan bağımsız değilse, o halde doğaya dair hakikatler de sadece bilim insanlarının belirleyeceği şeyler değildir.

## 140

Eğer ulaşılamaz bir şey varsa, o da bilimlerin doğa hakkındaki farklı görüşlerini birleştirmek için doğayı homojen bir bütün olarak ele alma hayalidir! Bu, çok fazla karşıtlığı, çok fazla tarihi, çok fazla bitmemiş işi, çok fazla yarım kalmış işi görmezden gelmemizi gerektirecektir. Eğer fenomenoloji bilimi insan niyetiyle sınırlayarak kaderine terk ettiyse, bunun tam tersi olan ve insanları "doğal fenomenler" olarak inceleyen hareket daha da kötü olacaktır: bilimin zengin ve tartışmalı insanlık tarihini terk edecektir- ve ne için? Birkaç nörofilozofun ortalaması alınmış ortodoksluğu için mi? Zihnin faaliyetini, gerçek doğası sonsuza dek bizden kaçacak olan bir gerçekliğe "uymak" için hayatta kalma mücadelesiyle sınırlayacak kör bir Darwinci süreç mi? Hayır, hayır, kesinlikle daha iyisini yapabiliriz, kesinlikle aşağı doğru kaymayı durdurabilir ve adımlarımızı yeniden izleyerek hem insanların bilimsel gerçeklerin oluşumuna katılımının

<sup>40</sup> Bruno Latour, "To modernize or to ecologize? That's the question", içinde *Remaking Reality: Nature at the Millenium*, ed. N. Castree ve B. Willems-Braun, London ve New York: Routledge, 1998, 232.

<sup>41</sup> Bruno Latour, *Pandora's Hope*, 1. Baskı, Cambridge, London: Harvard University Press, 1999, 22-23.

<sup>42</sup> Latour, *Pandora's Hope*, 258-259.

tarihini hem de bilimlerin insanlık tarihinin oluşumuna katılımını koruyabiliriz.<sup>43</sup>

Politik ekoloji bilimin ayrıcalıklı konumunu sorgulamalı ve doğayla ilgili kararları kolektif bir süreç olarak ele almalıdır. Bilimsel bilgi politik ve sosyal süreçlerden bağımsız değildir, dolayısıyla ekolojik sorunlar da sadece bilim insanlarının değil, tüm toplumun katılımıyla ele alınmalıdır.<sup>44</sup> Latour, bu noktada modern epistemolojinin doğa-kültürü nasıl ürettiğini analiz eder. Batı düşüncesinde doğa, nesneler dünyasına, kültür ise öznel dünyaya ait olarak sınıflandırılmıştır. Bu ayrım bilimin nesnel gerçekleri keşfettiği, siyasetin ise toplumsal değerler ve çıkarlarla uğraştığı fikrini pekiştirmiştir. Ancak ekolojik sorunlar bu ayrımın sınırlarında ortaya çıkmaktadır. İklim değişikliği, biyolojik çeşitlilik kaybı veya kirlilik gibi meseleler hem bilimsel hem de politik sorunlardır. O halde Latour'a göre politik ekolojinin temel çıkamaz, doğayı "bilimin nesnesi" olarak görmeye devam ederken, aynı zamanda ekolojik meseleleri politikleştirmeye çalışmasıdır. Latour aktör-ağ teorisi çerçevesinde doğayı sabit bir varlık olarak değil, farklı aktörler arasındaki ilişkilerin sonucu olarak ele almayı önerir. Bu perspektife göre bilim insanları, politikacılar, aktivistler, endüstriyel çıkarlar ve ekosistemler, birbirleriyle etkileşim içindedir. O halde politik ekolojinin yapması gereken, doğayı "dışsal bir referans" olarak kabul etmek yerine, bu ilişkiler ağının nasıl işlediğini anlamak olmalıdır. Bu nedenle Latour'un sunduğu çözüm doğayı sabit bir kavram olarak değil, politik süreçlerle iç içe geçmiş bir değişken olarak ele almaktır. Politik ekoloji doğayı bir sabit olarak kabul etmek yerine onun sosyal, teknolojik ve bilimsel aktörler tarafından nasıl üretildiğini ve dönüştürüldüğünü incelemelidir. Ona göre doğa politikleşmeli ve sadece korunması gereken bir nesne olmaktan çıkıp insanlarla birlikte karar alma süreçlerine dahil edilmelidir. Ancak burada temel bir problem ortaya çıkar: Doğa nasıl politik bir özne olabilir? Bu sorunun yanıtı, Latour'un doğa kavramı yerine kullanmayı seçtiği Gaia kavramına yüklediği anlamda yatmaktadır. *Facing Gaia* adlı eseri, gezegenin politik bir özne olarak nasıl kavramsallaştırılabileceğini tartışır. Gaia Latour'un doğa ile insan arasındaki ilişkiyi yeniden düşünme çabasında merkezi bir yere sahiptir. James Lovelock ve Lynn Margulis tarafından geliştirilen Gaia hipotezi<sup>45</sup>, Dünya'nın kendini düzenleyen bir sistem olduğu fikrine dayanır. "Gaia" (Γαῖα ya da Gê) ismi Yunan mitolojisindeki "Toprak Ana"dan gelir. Gaia, hem "kozmogoni"de (evrenin

<sup>43</sup> Latour, *Pandora's Hope*, 10.

<sup>44</sup> Latour, *Politics of Nature*, 223.

<sup>45</sup> James Lovelock ve Lynn Margulis, "Atmospheric homeostasis by and for the biosphere, The Gaia hypothesis", *Tellus*, sayı 26/1 (1974): 2-10.

doğuşu) hem de "teogoni"de (tanrıların soyağacı) merkezi bir figürdür. Hesiodos'un *Theogonia* adlı eserinde Gaia şu şekilde tanımlanır: "Khaos'tu hepsinden önce var olan, sonra geniş göğüslü Gaia, Ana Toprak, sürekli, sağlam tabanı bütün ölümsüzlerin."<sup>46</sup> Gaia, İngiliz bilim insanı James Lovelock'a William Golding tarafından, canlı organizmaların karasal atmosferi düzenlediğine dair hipotezi için, akılda kalıcı bir isim olarak önerilmiştir.<sup>47</sup> Doğal seleksiyon birimi olarak organizmalardan ziyade, biyosferi tasarladığı için eleştirilen Lovelock, daha sonra hipotezini düzelterek Gaia teorisini geliştirmiştir. Buna göre Gaia organizmalar ile maddi çevreleri tekil ve karşılıklı olarak birbirine bağlı bir sistem olarak evrilmektedir ve bu bütünleşik süreçten, mevcut canlı toplulukları (biyota) için yaşanabilir koşulları sürdüren iklimsel ve kimyasal bir öz-düzenleme mekanizması ortaya çıkar.<sup>48</sup> Lovelock'un tanımıyla Gaia, yerkürenin biyosferini, atmosferini, okyanuslarını ve toprağını kapsayan karmaşık bir varlıktır. Bu bütünlük, yaşam için gerekli olan optimum fiziksel ve kimyasal koşulların sürekliliğini sağlamak üzere işleyen mekanizmalara ve sibernetik düzenlemelere dayalıdır.<sup>49</sup> Lovelock'un Gaia'ya sistem demesi yanıltıcı olabilir, zira onun keşfettiği yapı klasik anlamda bir sistemin ima ettiği bütünleyici ve düzenleyici bir üst yapıya değil, bambaşka bir şeye işaret eder. Sistem dediğimizde genellikle onu denetleyen, yöneten merkezi bir akıl ya da bütünlüğü varsayırız. Ancak Latour'a göre Gaia, böyle yekpare ve bütüncül bir etkiler ağı değildir, aksine sistem fikrine direnen, dağınık ve çoğulluğu içinde kavranması gereken bir "anti-sistem"dir. Gaia'yı oluşturan çok sayıda failin hiçbirisi, bir makinenin parçaları gibi işlev görmediğinden, insan da bu bütünlüğün edilgen bir bileşeni değildir.<sup>50</sup>

Lovelock yaşamın çevreyi değiştirdiğini iddia etmiştir. Yaşam, üzerinde hiçbir kontrolünün olmadığı fiziksel ve jeolojik süreçler tarafından belirlenen bir ortamda yaşayan pasif bir yolcu değildir. Biyotanın Dünya'nın çevresi içinde yaşayıp onu işlemekle kalmadığı, aynı zamanda zaman içinde onu şekillendirdiği öne sürülmektedir.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Hesiodos, *Theogonia - İşler ve Günler*, 5. Basım, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, 7

<sup>47</sup> Gerard De Vries, *Bruno Latour*, 1. Baskı, Cambridge: Polity press, 2016, 195.

<sup>48</sup> James Lovelock, "The Living Earth", *Nature*, 426 (18/25 Aralık), (2003): 769.

<sup>49</sup> James Lovelock, *Gaia: A new Look at Life on Earth*, 4. Basım, Oxford: Oxford UP, 2000, 10.

<sup>50</sup> Eylem Canaslan, "Bilim Felsefesine Ekolojik Bir Yaklaşım: Bruno Latour'un Çoğulcu Kavramları", *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, Sayı:17/Felsefe ve Bilim, Ekim 2021, 81.

<sup>51</sup> Toby Tyrrell, *On Gaia. A Critical Investigation of the Relationship between Life and Earth*, 1. Baskı, Princeton: Princeton University Press, 2013, 113.

Gaia kavramına ilişkin düşünceler, birçok mevcut yaşam formu için tehlike arz eden çevre krizleriyle kuşatılmış bir Dünyayla ilgili artan acil durum hissine eşlik etmektedir. Bunun temel nedeni, Dünya sisteminin bizimki de dahil olmak üzere birçok yaşam formu için artık elverişsiz hale gelebilecek yeni bir rejime girme tehdidiyle karşı karşıya olmasıdır. Küresel iklim ve çevre krizinin farkına varılması, modern insanlığın faaliyetlerinin birikimli etkisinin Dünya sisteminin işleyişini köklü bir şekilde değiştirdiğini kabul etme süreciyle paralel ilerlemiştir. Bu durum, insan etkisinin jeolojik ölçekte belirleyici bir faktör haline geldiğini öne süren "Antroposen" söyleminin ortaya çıkışıyla somutlaşmıştır.<sup>52</sup> Antroposen terimi Dünya'nın jeolojik tarihindeki önemli bir dönüm noktasını ifade etmektedir. Modern çağın gezegen üzerindeki etkileri, bilim insanlarını iklim istikrarının sona erdiğini ve Dünya'nın belirsiz bir geleceğe adım attığını savunmaya yöneltmiştir. Antroposen terimi, jeolojik bir geçişi ifade etmenin ötesinde, insan toplumunun dünya ile olan ilişkisini yeniden düşünmeye yönelik bir kavram olarak da kullanılmaktadır. Antroposen aynı zamanda insanın Dünya üzerinde daha önce varsayılanın ötesinde bir sorumluluğa sahip olduğu düşüncesi ile birlikte, düşünme biçimindeki bir değişimi de temsil etmektedir.<sup>53</sup>

Latour Gaia düşüncesini modern düşüncenin doğayı araçsallaştıran yaklaşımına bir alternatif olarak yorumlayarak, pasif ve kontrol edilebilir bir doğa değil, insan ve insan olmayan aktörlerin sürekli etkileşim içinde olduğu bir varlık olarak tasarlar. Gaia'yı bir makine veya organizma olarak anlaşılan bir bütünlük olarak kavramsallaştırmak yerine Latour, onu bir faillik ve farklı etkileşimlere dahil olan bir fail olarak tanımlamayı tercih eder.<sup>54</sup> Latour, Lovelock'un Gaia hipotezini politik ve felsefi bir çerçeveye oturtur ancak Lovelock'un aksine Gaia'yı mekanik ve düzenli bir sistem olarak değil sürekli değişen, öngörülemez, politik ve tarihsel bir varlık olarak düşünür.<sup>55</sup> Latour, Gaia'nın bu sistem karşıtı karakterini Isabelle Stengers'ın Gaia yorumuyla ilişkilendirir. Stengers'a göre Gaia kendi şartlarıyla var olur. Yaşam ile cansızlık arasındaki ayrımı karmaşıktır, çünkü Gaia kendine özgü bir arada durma ve kendisine dayatılan değişimlere yanıt verme

<sup>52</sup> Bruce Clarke, "Rethinking Gaia", *Theory, Culture & Society* 0, no 0, (2012): 2.

<sup>53</sup> Robert Stratford, "Educational philosophy, ecology and the Anthropocene," *Educational Philosophy and Theory* 51, no 2 (2019): 149.

<sup>54</sup> Audronė Žukauskaitė, "Gaia Theory: Between Autopoiesis and Sympoiesis," *Problemas*, vol. 98, (2020): 147.

<sup>55</sup> Bruno Latour, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime.*, Cambridge: Polity Press, 2017, 288-289.

yeteneğine sahiptir.<sup>56</sup> Gaia dengede kalan, istikrarlı bir sistem değildir, bunun yerine dengesi sürekli bozulan, insan eylemleriyle doğrudan etkileşime giren ve bu süreç içinde devamlı değişen bir oluşumdur. Onun hareketlerini, tepkilerini, sonuçlarını önceden kestirmek mümkün değildir. Gaia bir çokluktur; canlılar, iklim sistemleri, mikroorganizmalar, insanlar, virüsler, ekonomiler, algler, petroldür. İnsanlık Gaia'yı kontrol edemez ancak Gaia'nın hareketlerini anlamak ve onunla uyum içinde yaşamak zorundadır çünkü Gaia insanın eylemlerine karşılık veren ve onun geleceğini belirleyen bir kuvvettir. Latour'un Gaia anlayışı, doğayı salt biyolojik veya fiziksel süreçler üzerinden kavramaktan öte, onu insanlarla ve insan-olmayan varlıklarla birlikte sürekli müzakere içinde olan, politik ve tarihsel bir aktör olarak ele almayı gerektirir. Ancak burada Gaia'nın ne tam anlamıyla özerk ne de bütünüyle kontrol edilebilir bir varlık olduğu unutulmamalıdır. Latour'un çizdiği bu belirsizlik alanı, modern bilimin doğaya dair kesinlik iddialarını sorgularken ekolojik krizlerin salt teknik çözümlerle değil, çok katmanlı bir ilişkisellik içinde ele alınması gerektiğini ortaya koyar.

## 144

### Sonuç

Bruno Latour insan ve insan-olmayan aktörler arasındaki hiyerarşik konumlandırmayı aşmaya ve insan-olmayan aktörlere bir temsiliyet vermeye çalışmaktadır. Bunun için her aktörün etkisinin eşit düzeyde değerlendirildiği ontolojik bir düzleştirme örneği sunmaktadır. Aktör-Ağ Teorisi, insan ve insan-olmayan varlıkları aynı ağın eşit aktörleri olarak değerlendirirken, bu perspektif Latour'un politik ekoloji yaklaşımı için de zemin oluşturmakta, Gaia hipotezine getirdiği yeni yorum ile doğanın edilgen bir nesne olmadığını, insanlarla birlikte eyleyen ve dönüşen bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. Latour'un yaklaşımı doğanın salt bilimsel ve teknik bir mesele olarak değil, politik bir aktör olarak ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Bu düşüncenin günümüzde bazı örneklerini bulabiliriz: Yeni Zelanda parlamentosu, Whanganui kabilelerinin Māori dünya görüşüne dayanan Whanganui Nehri sistemine tüzel kişilik tanıyan "Te Awa Tupua" Yasasını kabul etmiştir<sup>57</sup> Ekvador ve Bolivya anayasaları da doğanın tüzel

<sup>56</sup> Isabelle Stengers, "Accepting the Reality of Gaia: A fundamental shift?" içinde The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity, ed. Hamilton C., Bonneuil C., Ge-menne, F., New York: Routledge, 2015, 137.

<sup>57</sup> Yasa, nehri "Te Awa Tupua" adı verilen bölünmez ve yaşayan bir varlık olarak tanıyarak başlamakta ve kabilelerin bakış açısından nehirle olan devredilemez bağlantıları da dahil olmak üzere dört temel ilkeyi özetlemektedir. Nehrin "tüzel bir kişinin tüm hak, yetki, görev ve yükümlülüklerine sahip olduğunu" belirtmektedir. <https://www.theguardian.com/world/2019/nov/30/saving-the-whanganui-can-personhood-rescue-a-river> Erişim Tarihi: 31.01.25.

kişiliğini tanımıştır. Bolivya, doğanın yasal haklarını resmen tanıyan ilk ülke olmuştur. Böylece doğa, hukuki açıdan insanla eşit bir statüde yer almıştır.<sup>58</sup> Öte yandan bu tür yasal düzenlemeler doğayla kurduğumuz ilişkiyi dönüştürmeye yetecek güçte midir? Gaia'yı politik bir aktör olarak ele almak, ekolojik krizleri sadece kavramsal bir düzeyde mi ele alır yoksa pratik çözümler de sunabilir mi? Latour'un yeni ontoloji arayışı doğa ile insan arasındaki sınırları sorgulayarak çevresel ve politik meseleleri daha kapsayıcı bir çerçevede ele almayı önerse de ekolojik krizlere ne gibi pratik öneriler getirdiği veya politik-ekonomik boyutlarını ne ölçüde dönüştürebileceği tartışmalıdır. Gaia'yı yalnızca bir metafor ya da sembolik figür olarak almak yerine günümüzdeki krizlerin ontolojik ve politik analizi için bir çerçeve olarak düşünmek gereklidir. Ancak bu çerçevenin yerel mücadelelerle, toplumsal çatışmalarla bağ kurmadığı sürece teorik düzeyde kalma tehlikesi her zaman vardır.

Latour Gaia'yı, insan ve insan olmayan birçok failin yani "actant"ın birbirini etkilediği, öngörülemez sonuçlara yol açan bir ilişkiler ağı olarak betimler. Bu nedenle Gaia'yı bir sistem değil, bir "anti-sistem" olarak nitelendirir;<sup>59</sup> düzenli bir mekanizma ya da organize bir yapı olmaktan ziyade karşılıklı etkilerin kaotik ama süreğen bir toplamı. Ne var ki bu yaklaşım, bazı düşünürler tarafından fazla indirgemeci bulunmuştur. Özellikle Cary Wolfe, Latour'un Gaia'yı sistem fikrinden ayırma çabasını eleştirir ve onun "sistem" ya da "özyapılanma" (otopoez) gibi kavramları derinlemesine ele almadığını söyler. Wolfe'a göre modern sistem düşüncesi zaten Gaia gibi varlıkların düzenli ve merkezlessiz yapısını, dış etkilerle değişebilme kapasitelerini dikkate alan bir yaklaşımdır. Yani Gaia'nın öngörülemezliği ve merkezi olmaması, sistem kavramıyla çelişmek yerine onun gelişmiş versiyonlarıyla örtüşür. Wolfe bu noktada Gaia'yı oluşturan ilişkilerin "ajanlar"ın (agent)<sup>60</sup> niyetleriyle değil, sistemin kendi iç işleyişinden kaynaklanan yapısal değişimlerle açıklanması gerektiğini vurgular.<sup>61</sup> Wolfe ayrıca, Latour'un Gaia'daki etkileşimleri açıklamak

<sup>58</sup> 28 Eylül 2008'de referandumla kabul edilen Ekvador Anayasası'nın, 71. maddesi hayatın gerçekleştiği doğanın ya da Pachamama'nın (Toprak Ana) var olma hakkını tanımış ve anayasal koruma altına almıştır. <https://www.ekoig.com/insanin-cevre-hakkindan-doganin-haklarina-ekolojik-anayasa/> Erişim Tarihi: 31.01.25.

<sup>59</sup> Latour, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, 87.

<sup>60</sup> "Ajan" terimi irade sahibi, etki eden bir özneyi ifade etmektedir. "Actant" ise bir etkiye bulunan ya da etki üreten her türlü unsur demektir. Ama bu etki bir niyet, bilinç, amaç taşımaz. Latour'un yaklaşımında "actant" kavramı, klasik "ajan" kavramına bir eleştiridir. İnsan merkezli "ajan" anlayışına karşı, etkiye bulunan her şeyi aynı düzlemde düşünmemizi ister.

<sup>61</sup> Cary Wolfe, "What 'The Animal' Can Teach the Anthropocene?" *Angelaki* 25 (3) 2020: 140.

için kullandığı “ajan” ve “actant” kavramlarının, canlı ile cansız, karmaşık ile basit sistemler arasındaki temel farkları düzleştirdiğini öne sürer. Wolfe bu noktada şunu sorar: “Eğer bir taş ve bir insan benzer etkileycilik potansiyelleriyle actant sayılıyorsa, yaşamı belirleyen kendilik, dönüşüm, çevresel duyarlılık gibi nitelikler nasıl ayırt edilecektir?”<sup>62</sup> Latour’a benzer biçimde Isabelle Stengers de Gaia’yı kontrol edilemez, öngörülemez ve kendine özgü bir düzen kurma biçimi olan bir “dışsal kuvvet” olarak tanımlar: “Bu canlı bir varlık değil, sibernetik bir varlık da değil; daha ziyade yaşam ile yaşam dışı arasındaki ayrımı karmaşıklaştırmamızı talep eden bir varlıktır, çünkü Gaia’nın kendine özgü bir şekilde bir arada durma ve kendisine dayatılan değişikliklere yanıt verme yeteneği var.”<sup>63</sup> Bu yaklaşımı destekleyen Brian Clarke, Stengers ve Latour’un “sistem karşıtı” söylemlerine karşın, geliştirdikleri Gaia yorumlarının aslında sistem kuramının güncellenmiş biçimlerine yaklaştığını savunur.<sup>64</sup> Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* adlı eserinde Gaia’ya dair farklı bir yaklaşım sunar. Haraway, Latour ve Stengers’in Gaia’ya dair düşüncelerine genel olarak yakın dursa da Gaia’nın doğasını “autopoietic” (kendini-yaratan) değil, esasen “sympoietic” (birlikte-yaratım) olarak tanımlar. Ona göre hiçbir canlı sistem, kendini tamamen bağımsız ve kapalı biçimde var edemez, her varlık başka varlıklarla olan ilişkisel ağlar içinde şekillenir. Bu yönüyle Haraway, Gaia’nın kendi sınırlarını içsel olarak belirleyen ve kendi kendine işleyen kapalı bir sistem olmadığını, aksine sürekli değişen, başkasıyla karşılaşma yoluyla evrimleşen açık bir sistem olduğunu savunur.<sup>65</sup> Latour’un Gaia’sı politik bir aktör olarak düşünülürken, Haraway’in Gaia’sı çok türölülüğe, karşılıklı bağımlılığa ve karşılaşmalara dayanan bir ortak-yaşam sistemidir.

Latour’un Gaia’ya dair görüşleri, onu klasik sistem ya da organizma modellerinden uzaklaştırarak özgün bir düşünce üretmektedir. Latour’un Gaia kavramı, doğayı edilgen bir arka plan olmaktan çıkarıp, insanla birlikte eyleyen, etkileyen ve dönüşen bir varlık olarak yeniden düşünmeyi teklif etmektedir. Bu yaklaşımıyla doğayı politikadan yalıtın modern epistemolojiye karşı güçlü bir duruş sergilemektedir. Öte yandan Gaia’nın sistem dışı, merkeziyetsiz ve öngörülemez bir oluş olarak tanımlanması, kimi düşünürlerin de işaret ettiği üzere doğanın politik temsilini ya da etik sorumluluğa temel teşkil edecek bir

<sup>62</sup> Wolfe, “What ‘The Animal’ Can Teach the Anthropocene?”, 143.

<sup>63</sup> Isabelle Stengers, “Accepting the Reality of Gaia: A fundamental shift?” içinde *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity*, ed. Hamilton C., Bonneuil C., Ge-menne, F., New York: Routledge, 2015, 137.

<sup>64</sup> Clarke, “Rethinking Gaia”, *Educational Philosophy and Theory*, 7.

<sup>65</sup> Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham, London: Duke University Press, 2016, 43-44.



özneleşme biçimini muğlaklaştırabilir. Bu bağlamda, Latour’un modernliğe karşı geliştirdiği alternatif ontoloji, düşünsel olarak ikna edici bir zemin sunsa da bu zeminin nasıl somut eylem alanlarına dönüşeceği henüz açık değildir. Ancak her şeye rağmen Latour’un sunduğu perspektifin değeri, insan olmayanları nihayet felsefi ve politik düşüncenin merkezine dahil eden bir düşünme biçimi olmasıdır. Bu yaklaşım ekolojik ve ontolojik dönüşüme dair mutlak çözümler sunmasa da doğayı edilgen bir nesne olmaktan çıkarıp, onu eyleyen bir varlık olarak kavrayan bir başlangıç noktası sunar. Gelecekte bu düşünce geliştirilerek, insan ve insan olmayan varlıklar arasındaki ilişki süreçleri daha derinlikli bir şekilde ele alınabilir. Latour’un düşüncesi, modernitenin yerleşmiş düşünce kalıplarını sorgulayan epistemolojik değişimi başlatmıştır, bu değişimin nasıl sürdürüleceği ise başka aktörlerin sorumluluğunda olacaktır. Graham Harman’ın da belirttiği üzere önümüzdeki yıllarda felsefenin ilerleme kaydetmesi için Latour’un yanında yer almamız önemli görünmektedir. Peki neye karşı? “Ontolojik/ontik ayrımına karşı, teori/pratik ayrımına karşı, seri üretilen nesnelere yönelik genel küçümsemeye karşı, bilginin dünyayı aşmak anlamına geldiği fikrine ve hiçliğe karşı biz, her türlü spesifik varlığa yönelik bitmek bilmeyen bir meraktan yana olmalıyız.”<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Harman, “The Importance of Bruno Latour for Philosophy,” 35.

## KAYNAKÇA

- Canaslan, Eylem. "Bilim Felsefesine Ekolojik Bir Yaklaşım: Bruno Latour'un Çoğulcu Kavramları", *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, Sayı:17/Felsefe ve Bilim, Ekim (2021): 68-91.
- Clarke, Bruce. "Rethinking Gaia", *Educational Philosophy and Theory*, 51, no 2 (2019): 1-24.
- Çelik, Ezgi Ece. "Val Plumwood ve Animist Materyalizm", *ViraVerita E-Dergi*, Sayı 5, (2017): 71-86.
- De Vries, Gerard. *Bruno Latour*, 1. Baskı, Cambridge: Polity press, 2016.
- Durkheim, Émile. *The Rules of Sociological Method*, New York: Free Press, 1966
- Güler, Öner. "Yeni Ontolojik Arayışlar ve Nesne Yönelimli Ontoloji: Graham Harman'ın Perspektifi", *Beytulhikme Int J Phil* 15 (1), (2025): 1-28.
- Haraway, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham, London: Duke University Press, 2016,
- Harman, Graham. "The Importance of Bruno Latour for Philosophy," *Cultural Studies Review* 13, no 1, (2007): 31-49.
- Harman, Graham. *Prince of Networks*. 1. Baskı. Melbourne: Re.press, 2009.
- Hesiodos. *Theogonia - İşler ve Günler*, 5. Basım, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.
- Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. 1. Baskı. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.
- Latour, Bruno. *The Pasteurization of France*, Cambridge, London: Harvard University Press, 1993.
- Latour, Bruno. "On actor-network theory. A few clarifications plus more than a few complications," *Soziale Welt*, no 47 (1996): 369-381.
- Latour, Bruno. "To modernize or to ecologize? That's the question", içinde *Remaking Reality: Nature at the Millenium*, ed. N. Castree ve B. Willems-Braun, London ve New York: Routledge, 1998, 221-242.
- Latour, Bruno. "On Recalling ANT", *The Sociological Review* 47, no 1 (1999): 15-25.
- Latour, Bruno. *Pandora's Hope*, 1. Baskı, Cambridge, London: Harvard University Press, 1999.

- Latour, Bruno. *Politics of Nature*, 1. Baskı, Cambridge, London: Harvard University Press, 2004.
- Latour, Bruno. *Biz Hiç Modern Olmadık*, 1. Baskı, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- Latour, Bruno. "Coming out as a Philosopher", *Social Studies of Science* 40, no 4 (2010): 599-608.
- Latour, Bruno. "An Attempt at a 'Compositionist Manifesto'", *New Literary History*, no 41 (2010): 471-490.
- Latour, Bruno. "On Interobjectivity", *Mind, Culture, and Activity* 3, no 4 (2010): 228-245.
- Latour, Bruno. "Agency at the Time of the Anthropocene", *New Literary History* 45, no 1 (2014): 1-18.
- Latour, Bruno. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime.*, Cambridge: Polity Press, 2017.
- Latour, Bruno. *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*, Cambridge: Polity Press, 2018.
- Latour, Bruno. *Toplumsal Yeniden Toplama: Aktör-Ağ Teorisine Bir Giriş*. 1. Baskı, İstanbul: Tellekt Yayınları, 2021.
- Latour, Bruno ve Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Lovelock, James. *Gaia: A new Look at Life on Earth*, 4. Basım, Oxford: Oxford UP, 2000.
- Lovelock, James. "The Living Earth", *Nature*, 426 (18/25 Aralık), (2003): 769-770.
- Lovelock, James ve Lynn Margulis. "Atmospheric homeostasis by and for the biosphere -The Gaia hypothesis". *Tellus*, sayı 26/1 (1974): 2-10.
- Marx, Karl ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2013.
- Nail, Thomas. *Theory of the Object*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.
- Stratford, Robert. "Educational philosophy, ecology and the Anthropocene," *Educational Philosophy and Theory*, 51, no 2 (2019): 149-152.

BRUNO LATOUR: AĞLAR ARACILIĞIYLA YENİ BİR ONTOLOJİYE YÖNELMEK  
BRUNO LATOUR: MOVING TOWARDS A NEW ONTOLOGY THROUGH NETWORKS  
Ezgi Deniz FESLİOĞLU

Stengers, Isabelle. "Accepting the Reality of Gaia: A fundamental shift?" içinde  
The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking  
Modernity, ed. Hamilton C., Bonneuil C., Ge-menne, F., New York:  
Routledge, 2015.

Tyrrell, Toby. *On Gaia. A Critical Investigation of the Relationship between Life and  
Earth*, 1. Baskı, Princeton: Princeton University Press, 2013.

Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*, Free Press, New  
York, 1947.

Whitehead, Alfred North. *Doğa ve Yaşam*, Öteki Yayınevi, İstanbul, 2018.

Wolfe, Cary. "What 'The Animal' Can Teach the Anthropocene?" *Angelaki* 25  
(3)(2020): 131-145.

Žukauskaitė, Audronė. "Gaia Theory: Between Autopoiesis and Sympoiesis,"  
*Problemos*, vol. 98, (2020): 141-153.

## **150**

### **İnternet Kaynakları**

"Saving the Whanganui: can personhood rescue a river?", Erişim Tarihi: 31.01.25.  
<https://www.theguardian.com/world/2019/nov/30/saving-the-whanganui-can-personhood-rescue-a-river>

"İnsanın Çevre Hakkından Doğanın Haklarına Ekolojik Anayasa", Erişim Tarihi:  
31.01.25. <https://www.ekoik.com/insanin-cevre-hakkindan-doganin-haklarina-ekolojik-anayasa/>

# KLASİK ONTOLOJİNİN ÖTESİNDE: AKTÖR-AĞ TEORİSİ'NİN ONTOLOJİK MÜDAHALESİ

Nazan YEŞİLKAYA\*

## ÖZ

Bu makale, klasik ontolojinin özcü ve ikili yapılar üzerine kurulu varlık tasarımının sosyal bilimlerdeki açıklayıcılığını büyük ölçüde yitirdiğini ileri sürerek, Aktör-Ağ Teorisi'ni (AAT) yalnızca yöntemsel bir strateji değil aynı zamanda radikal bir ontolojik müdahale olarak ele almaktadır. Kuramsal çözümlemeye dayanan bu çalışma, AAT'nin literatürde çoğunlukla yöntem düzeyinde ele alınmasının teorinin ilişkisel ve süreç temelli ontolojik katkılarını görünmez kıldığına dikkat çekmekte ve bu kuramsal boşluğu gidermeyi amaçlamaktadır. AAT'nin ontolojik simetri, ilişkisel ağlar ve süreçsellik gibi temel kavramları doğrultusunda, varlık sabit özlerden ziyade sürekli yeniden inşa edilen etki ilişkileri ağı olarak kavranmaktadır.

Makale AAT'yi klasik ontoloji, eleştirel realizm, nesne yönelimli ontoloji ve feminist epistemolojiyle karşılaştırmalı biçimde değerlendirerek söz konusu yaklaşımların ontolojik varsayımlarını, açıklık alanlarını ve sınırlılıklarını görünür kılmaktadır. İnsan ile insan olmayan aktörler arasındaki etkileşimi merkeze alan AAT'nin, ontolojik çoğulluk ve dağıtılmış faillik/öznellik anlayışıyla çağdaş ontoloji tartışmalarına özgün bir katkı sunduğu savunulmaktadır. Bu yönüyle çalışma, klasik ontolojik sorulara yeni bir perspektiften yaklaşmayı önerirken sosyal bilimlerle felsefe arasındaki kuramsal geçişkenliğe katkı sunmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe Tarihi, Ontoloji, Aktör-Ağ Teorisi, Ontolojik Simetri, Nesne Yönelimli Ontoloji, Feminist Epistemoloji, Modernlik Eleştirisi.

## BEYOND CLASSICAL ONTOLOGY: THE ONTOLOGICAL INTERVENTION OF ACTOR-NETWORK THEORY

### ABSTRACT

This article argues that the explanatory power of classical ontology based on essentialist and dualistic structures has significantly diminished in the social sciences and approaches Actor-Network Theory (ANT) not merely as a methodological strategy but as a radical ontological intervention. Based on theoretical analysis, this study emphasises that ANT's frequent treatment in the literature at the methodological level often obscures its relational and process-oriented ontological contributions, aiming to address this theoretical gap. Drawing on ANT's core concepts, such as ontological symmetry, relational networks and processuality, the article demonstrates that ANT conceives of being not as a fixed essence but as a constantly reconstructed network of affective relations.

The article evaluates ANT in comparison with classical ontology, critical realism, object-oriented ontology, and feminist epistemology, making visible the ontological assumptions, scopes and limitations of these approaches. Focusing on the interaction between human and non-human actors, it argues that ANT offers a unique contribution to contemporary ontological debates through its emphasis on ontological multiplicity and distributed subjectivity. In this respect, the study seeks to approach classical ontological questions from a new perspective and contribute to the theoretical permeability between philosophy and the social sciences.

**Keywords:** History of Philosophy, Ontology, Actor-Network Theory, Ontological Symmetry, Object-Oriented Ontology, Feminist Epistemology, Critique of Modernity.

\* Dr. Öğretim Üyesi. Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi ABD, E-posta: nyesilkaya@sirnak.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9628-3492, Şırnak/TÜRKİYE  
Makalenin geliş tarihi: 26.06.2025  
Makalenin kabul tarihi: 24.08.2025  
Submission Date: 26 June 2025  
Approval Date: 24 August 2025

*"Hiçbir şey başka bir şeye indirgenemez, hiçbir şey başka bir  
şeyden çıkarılamaz, her şey başka her şeyle ittifak halinde olabilir."  
Latour (1988, 163).*

## Giriş

Aristoteles'ten bu yana metafiziğin merkezinde yer alan ontoloji özellikle modern felsefede Kartezyen düalizm, Kant'ın transandantal idealizmi ve Hegel'in diyalektik bütünlük anlayışı gibi güçlü sistematik yaklaşımlar üzerinden şekillenmiştir. Bu çerçevede varlık genellikle özne merkezli, sabit ve evrensel kategorilerle tanımlanmıştır. İnsan ise hakikat ve bilgi üretiminin merkezine yerleştirilirken doğa, teknoloji ve nesnellik bu öznel merkezin karşısında konumlandırılmıştır. Aristoteles'ten Heidegger'e uzanan bu felsefi geleneğe göre ontoloji varlığın anlamını, kategorilerini ve varoluş biçimlerini analiz eder. Böylelikle geleneksel ontolojik yaklaşımlar ekseriyetle insanı merkeze alan bir perspektifle şekillendirilmiş olup doğa ile insan arasındaki ayrımları belirginleştirerek varlıkları statik ve bağımsız nesneler olarak tasvir etmektedir.

# 152

Ancak modern toplumların teknoloji ve doğanın karşılıklı etkileşimleri sonucunda dönüşen yapıları, bu geleneksel anlayışın sınırlarını zorlamaktadır. Binlerce yıllık felsefi birikimden beslenmiş olan yerleşik ontolojik yaklaşımda var olan yetersizlikler, Aktör-Ağ Teorisi'nin (AAT) ortaya çıkmasının arka planını oluşturmaktadır. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hem postyapısalcı düşünce hem de bilim ve teknoloji çalışmaları (STS) alanındaki gelişmelerle birlikte bu özcü ve dikotomik yaklaşımlara yönelik ciddi eleştiriler gündeme gelmiştir. Özellikle Gilles Deleuze, Michel Foucault ve Donna Haraway gibi düşünürlerin etkisiyle sabit özlerin yerini ilişkisel, çoğul ve ağsal varlık tasavvurları almaya başlamıştır. Bu teorik dönüşüm içinde Bruno Latour, Michel Callon ve John Law tarafından geliştirilen AAT yalnızca sosyal bilimlerde değil aynı zamanda çağdaş ontoloji tartışmalarında da yankı uyandıran radikal bir perspektif sunmaktadır. Nitekim Latour'un aktör-ağ teorisinin inşacı-realist vizyonu hem bilim çalışmaları hem de felsefe alanında uzun süredir tartışma konusu olan pek çok sorunun aşılmasına yönelik dikkat çekici çözüm olanakları sunmaktadır.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Metin Demir, "Laboratuar Yaşamının Antropolojisi: Bruno Latour'un Bilim İncelemeleri ve Metafizik Sonuçları," *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 36, 2014, 192.

Bu bağlamda AAT’nin temel varsayımı, varlığı yalnızca insana özgü bilinç ya da niyetle açıklamanın yetersizliğidir. Söz konusu teoriye göre insanlar, nesneler, teknolojiler, belgeler, söylemler ve organizmalar ontolojik olarak eşit statüye sahip “aktörler”dir ve varlık bu aktörler arasındaki ilişkiler ağı içerisinde anlam kazanır. Latour’un ifadesiyle, “var olmak, eylemek ve ilişki kurmaktır.”<sup>2</sup> Dolayısıyla AAT, varlığın durağan bir öz değil sürekli inşa edilen, bozulan ve yeniden kurulan bir ilişkiler dinamiği olduğunu savunur. Bu yaklaşım, klasik ontolojinin öz-merkezli sabit yapısına karşı bir ontolojik dönemeç önererek, çağdaş felsefede dikkat çeken alternatif bir yol açmaktadır.

Bu makalede klasik ontolojinin sabit, özcü ve ikili yapılarına karşı AAT’nin sunduğu dinamik, ilişkisel ve çoğul ontoloji anlayışı ele alınmaktadır. AAT’nin temel ilkeleri olan ontolojik simetri, ilişkisel ağlar ve süreçsellik çerçevesinde ontolojik dönüşümün kapsamı açıklanmakta, kuramın eleştirel realizm, nesne yönelimli ontoloji ve feminist epistemoloji bağlamında nasıl değerlendirilebileceği tartışılmaktadır. Makalenin amacı, klasik ontolojilere alternatif olarak AAT’nin sunduğu yaklaşıma odaklanmak ve bu yaklaşımın kuramsal sınırlarını eleştirel bir perspektifle incelemektir.

Bu çalışma, teorik karşılaştırmalı analiz yöntemiyle şekillendirilmiş olup AAT’nin klasik ontoloji, eleştirel realizm, nesne yönelimli ontoloji ve feminist epistemoloji bağlamında nasıl konumlandığı kavramsal düzlemde incelenmiştir. Ampirik veriye dayalı bir alan çalışması yerine, kuramsal metinler üzerinden içerik analizi uygulanmış ve ontolojik varsayımların dönüşümü tartışılmıştır.

## 1. Klasik Ontoloji: Sabitlik ve İkilikler

Batı felsefesi boyunca ontolojik soruların büyük ölçüde özne-nesne, doğa-kültür, zihin-beden ve iç-dış gibi indirgemeci ikilikler etrafında inşa edilmesi varlığı durağan, hiyerarşik ve merkezietçi bir biçimde kavramaya yol açmıştır. Bu düşünsel çerçeve, Aristoteles’in öz (ousia) ile ilineksel (symbebēkos) ayrımıyla sistematik bir forma kavuşmuş olup varlık, sabit bir öz ile rastlantısal nitelikler arasında bölünerek iki katmanlı bir yapıya indirgenmiştir. Bu yaklaşım, Kartezyen felsefede zihin-beden düalizmiyle kurumsallaşmış ve Descartes’ın *Metot Üzerine Konuşmalar*’da yaptığı ayrım üzerinden modern felsefenin ontolojik zeminine taşınmıştır. Ardılı Kant ise bu

---

<sup>2</sup> Buruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2005, 53.

mirası epistemolojik düzlemde yeniden üretmiş olup noumenal ve fenomenal ayrımıyla bilginin sınırlarını, öznenin erişim kapasitesi bağlamında katı biçimde çizmiştir. Hegel her ne kadar *Tinin Fenomenolojisi*'nde bu ikilikleri diyalektik hareket içerisinde aşmayı amaçlasa da düşünce yapısı özünde hâlâ karşıtlık mantığını yeniden üretmekte olup tez-antitez yapısına indirgenen diyalektik, alternatif ontolojik imkânları sınırlı kılmaktadır. Dolayısıyla, Batı metafiziği, çoğu zaman ikilikleri dönüştürmekten çok yeniden biçimlendirerek sürdürmüştür.

Bu ikili yapıların temeli, bir yargının ya doğru ya yanlış olduğu ikilik (bivalence) ilkesine dayanır. Bir yargı ya doğrudur ya da yanlıştır; bir nesne ya vardır ya da yoktur. Benzer şekilde, bir özne ya etkindir ya da edilgendir. Modern bilim de nesnelliği, deneysel gözlemi öznenin özneliliğinden arındırarak bu ikilikler üzerine kurmuştur. Sosyal bilimlerde de açıklayıcı modeller örneğin davranışçı psikolojinin uyarıcı-yanıt ayrımı veya yapısalcı sosyolojinin yapı-aktör ikiliği buna dayanır. Ancak bu kategorik ayrımlar, çoklu etkileşim biçimlerini, geçişken sınırları ve aktörler arası sürekli yeniden ilişkilennemeleri göz ardı etme riski taşır. Örneğin Descartes'ın "beden"i salt uzaysal ve mekanik bir varlık olarak ele alması, bedenin teknik, sembolik ve toplumsal boyutlarını dışlamıştır.<sup>3</sup> Benzer şekilde Kant'ın fenomen-noumenon ayrımı, insan olmayan aktörlerin pratikteki etki kapasitesini ontolojik düzeyde tanımaz.<sup>4</sup> Hegel'in diyalektiği ise süreçsel karmaşıklığı tanısa da başlangıç ve sonuç arasındaki ikiliyi kırmakta yetersiz kalmıştır.<sup>5</sup>

Görüldüğü üzere klasik ontolojilerde, varlık sabit, indirgenebilir ve genellikle insan öznesi etrafında tanımlanır. Bu tür ontolojik yapıların temelinde metafiziksel özcülük yer alır ki bu şu anlama gelir: Her varlık, belirli bir doğaya sahiptir ve bu doğa değişmez. Ancak bu yaklaşım, çoklu etkileşim ağlarını ve aktörler arası ilişkilerin açıklanmasını sınırlayan bir çerçeve üretir. Nitekim teknoloji doğa, kültür ve insan arasındaki geçişkenliği analiz etmekte yetersiz kalır. Bu sabitlik gerek sosyal teoride gerekse bilim felsefesinde yeni açılımların önünü tıkar.

Ancak yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren özne-nesne ve doğa-kültür gibi ikiliklere dayalı ontolojik çerçevenin teorik ve pratik düzeyde

<sup>3</sup> René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 44.

<sup>4</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, A 250/B 306.

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press, 1977, 58-60.



sınırlayıcı olduğu yönünde güçlü eleştiriler yükselmeye başlamıştır. Özellikle Latour'un "modernlik eleştirisi"<sup>6</sup>, Haraway'ın "doğa/kültür ayrımını sorgulayan feminist yaklaşımı"<sup>7</sup> ve Barad'ın "ontolojik iç içelik fikri"<sup>8</sup> bu ikiliklerin artık açıklayıcı değil kısıtlayıcı hale geldiğini ortaya koymuştur.

Postyapısalcı düşünürler, özne ile nesne arasındaki sınırların doğal ya da evrensel değil tarihsel ve söylemsel inşalar olduğunu ortaya koyarak modern ontolojinin kurucu dikotomilerini derinden sarsmışlardır. Bu sınırlar yalnızca varlığı değil bilginin üretimini, toplumsal düzeni ve gerçekliğin kurgulanış biçimlerini de belirli kalıplara hapseden iktidar yapılarını yeniden üretmektedir. Bu çerçevede sabit, evrensel ve aşkın kategorilere dayalı bir varlık anlayışının yerini çoğul, bağlamsal ve ilişkisel ontolojilere bırakması gerektiği yönünde güçlü bir eğilim gelişmiştir. Bu bakımdan ontolojik çoğulluk, varlığın sabit formlarla değil ilişkisellik ve karşılıklılık üzerinden düşünülmesi gerektiğini savunan bu yönelimin merkezinde yer alır.

Bu doğrultuda AAT, özne-nesne ayrımını radikal biçimde askıya alarak varlığı önceden tanımlanmış kategorilerden ziyade etki kapasitesi ve ilişkiselliğe dayalı olarak kavramayı önerir. Böylece AAT, ontolojiyi yalnızca "Ne vardır?" sorusuyla değil, "Ne etkide bulunur?" ve "Kim/ne ile nasıl ilişki içindedir?" sorularıyla yeniden kurmaya çalışır. Bu, yalnızca yeni bir ontoloji önermesi değil aynı zamanda modern bilgi rejimlerine karşı yöneltilmiş kapsamlı bir eleştiridir.

## 2. Ontolojide İlişkisel Dönüşüm

Bruno Latour, Michel Callon ve John Law tarafından geliştirilen AAT, varlığı sabit, içkin özlerden ziyade ilişkilerin sürekliliği içinde kavrar. Latour'un ifadesiyle, "Varlık, bir şeylere bağlandıkça vardır; bağlanmalar önce gelir, aktörler sonra."<sup>9</sup> Latour'a göre, varlık, ancak etki edebildiği ölçüde vardır bu nedenle herhangi bir varlığın kimliği, tek başına sahip olduğu içsel niteliklerden değil dahil olduğu ilişkisel ağlar içindeki konumundan türetilir.

<sup>6</sup> Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

<sup>7</sup> Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991.

<sup>8</sup> Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, NC: Duke University Press, 2007.

<sup>9</sup> Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, 217.

Bu yaklaşım, modern ontolojinin temelini oluşturan bireysel, özerk ve aşkın varlık anlayışına karşı çıkararak varoluşu ağlar içindeki konum, etki ve ilişkiler üzerinden tanımlar. Böylece AAT, yalnızca var olanı tarif etmekle kalmaz aynı zamanda varlığın ne olduğuna dair kurucu soruyu yeniden formüle eder: "Ne vardır?" değil "Ne etki eder?" ve "Nasıl ilişkilidir?" Benzer şekilde John Law, sosyal bilimlerin nesneleri sabitleme ve soyutlama eğilimlerine karşı çıkararak, "Gerçekliğin tekil değil çoklu, hareketli ve dağıtık (tek bir özneye/merkeze indirgenmemiş) biçimlerde var olduğunu" savunur.<sup>10</sup> Bu noktada AAT, modern metafiziğin sabit kategori düşüncesine karşı çıkararak, varlığı yalnızca ağ ilişkileri içinde anlamlandırmaya çağrı yapar.

AAT varlığı sabit "öz"lere indirgemek yerine, ontolojiyi ilişkilerin sürekliliğinde konumlandırır. Latour'un ünlü deyişiyle, "Biz hiç modern olmadık" çünkü doğa ve toplum arasındaki keskin ayrımlar yalnızca kuramsal bir üründür, pratikte ise bu ayrımlar araçlar ve insanlar arasında kurulan sürekli çevirilerle çözümlenir.<sup>11</sup> Ona göre modernliğin doğa-toplum, insan-makine gibi düaliteleri gerçek hayatta iç içe geçmiştir. Bilimsel nesneler toplumsal ve kurumsal süreçlerle, teknolojiler kullanıcı pratikleriyle, hukukî düzenlemeler ise maddî ve insan-dışı aktörlerle birlikte işlerlik kazanır.

## 156

Dolayısıyla bu iç içe geçmeler, araç-insan çevirileri, modern diye bildiğimiz net bölünmeyi fiilen imkânsız kılmıştır. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, araçlar olmadan insanlar pek âlâ bir şey yapamaz, insan müdahalesi olmadan da araçlar işlevselliğe ulaşamaz. Bu durum esasında Latour'un "çeviri" (translation)<sup>12</sup> kavramıyla anlattığı karşılıklı dönüşümü gözler önüne serer. Dolayısıyla "modern" diye adlandırdığımız, doğayı nesneleştirip toplumdan tamamen ayıran ideal pratik, epistemik ve ontolojik düzeyde hiçbir zaman gerçekleşmemiştir.

Sonuç olarak, doğa-toplum düalitesi üzerine kurulu geleneksel modernlik söylemi hem analizlerimizi sınırlandırır hem de gerçekliği yanlış temsil eder. Bu bağlamda Latour'un itirazı, bize daha gerçekçi ve kapsayıcı bir çerçeve sunar: Hem sosyal ilişkileri hem de maddî teknolojileri eşit derecede

---

<sup>10</sup> John Law, *After Method: Mess in Social Science Research*, London: Routledge, 2004, 162.

<sup>11</sup> Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993, 10.

<sup>12</sup> Latour'un çeviri kavramı, güç, temsil, bilgi ve gerçeklik üretiminin nasıl toplumsal olarak kurulduğunu açıklayan bir yöntemdir. Bir şey "doğal" ya da "nesnel" olarak ortaya çıkmaz; her zaman çeviri süreçleriyle, yani başka aktörlerin yeniden tanımlanması ve hizalanmasıyla kurulur. Bkz. Bruno Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987, 108

aktör olarak ele alan, sürekli etkileşim halindeki ağları incelemek belki de bu nedenle daha anlamlı olabilmektedir. Bu yüzden “modern olmadığımız”ı kabul etmek, aslında bilgi üretimimize ve tasarım pratiklerimize daha tutarlı ve uygulanabilir yaklaşımlar getirecektir.

Bu bağlamda, 20. yüzyılın sonlarında gelişen AAT, geleneksel ontolojilerin ötesinde bir anlayış sunarak, insan dışındaki nesnelerin, teknolojilerin ve diğer aktörlerin de sosyal süreçlerin aktif katılımcıları olarak değerlendirilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle AAT, nesne ile insan arasındaki sınırların belirsizleştiği ve her bir aktörün varoluşsal sürecin dinamiklerine katkıda bulunduğu bir çerçeve sunarak çağdaş varoluşsal ve toplumsal süreçleri anlama yolunda yeni bir perspektif kazandırmaktadır. Bu durum, ontolojik tartışmalarda kategorik sınırları ortadan kaldırarak varlığın yeniden düşünülmesini talep ederek varlıkların ilişkisel ve dinamik doğasını sorgulamayı zaruri kılmaktadır.

Gerek varlığa ilişkin temel felsefi kabullere meydan okuyan ontolojik bir yeniden düşünme çağrısı olarak gerekse de anti- özcü bir yaklaşım olarak AAT’nin ontolojik müdahalesi üç temel ilke etrafında örülür: Birincisi, insan ile insan-dışı varlıklar arasında kurduğu ontolojik simetri, ikincisi sabit kategoriler yerine ilişkisel ağlara yaptığı vurgu, üçüncüsü ise süreçsellik ve hareketliliği varlığın asli niteliği olarak ele almasıdır. Bu doğrultuda, söz konusu üç temel ilkeyi ayrıntılı biçimde ele alarak AAT’nin ontolojik varsayımlarına ve bu varsayımların düşünsel ufukta açtığı imkânlarla yakından odaklanacağız.

## 2.1. Ontolojik Simetri: Dağıtılmış Faillik

AAT’nin en çarpıcı yönlerinden biri, failliğin yalnızca insana özgü bir özellik olarak görülmesine karşı çıkmasıdır. Klasik sosyal teorilerde faillik, bilinçli niyete ve öznel iradeye dayandırılırken, AAT bu yaklaşımı hem kavramsal hem metodolojik olarak sorgular. Bruno Latour’un *Reassembling the Social* adlı eserinde belirttiği üzere, insan ile insan olmayan varlıklar arasında önceden kurulmuş bir ayırım, araştırmacının sahadaki oluşları anlamasını engeller çünkü bu tür ayrımlar, analiz başlamadan önce belirli varlıkları edilgen ilan eder.<sup>13</sup> AAT’nin önerdiği “ontolojik simetri” ilkesi, araştırmada tüm aktörlere (ister insan, ister hayvan, ister makine, ister yazılım olsun) aynı açıklama gücünü tanımayı gerektirir. Bu durum epistemolojik bir tercihten ziyade doğrudan

---

<sup>13</sup> Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, 72-75.

ontolojik bir eşitlemeyi dile getirir; etkide bulunma kapasitesine sahip her varlık fail olarak kabul edilir.

Bu ilke, sosyal bilimlerde geleneksel olarak insanlara atfedilen faillik kavramının nesneler, teknolojiler, kurumlar gibi insan olmayan varlıklara da genişletilmesi anlamına gelir. Öle ki sosyal dünyayı anlamak için insan merkezli (antroposentrik) bir bakış açısının ötesine geçmeyi ve insan olmayan aktörlerin toplumsal süreçlerdeki etkisini dikkate almayı amaçlar. Geleneksel yaklaşımlar genellikle insanları toplumsal aktörler olarak kabul ederek insan olmayan varlıkları pasif nesneler veya araçlar olarak ele alırken AAT, insan olmayan varlıkların da toplumsal süreçleri etkileyebileceğini ve şekillendirebileceğini savunur.<sup>14</sup>

Bu noktada özellikle belirtilmelidir ki AAT, varlıklar arasında herhangi bir hiyerarşiyi reddeder. Latour, Callon ve Law gibi düşünürler, varlıkların birbirleriyle olan ilişkilerinin önemini vurgularken, bu ilişkilerin herhangi bir hiyerarşi olmadan gerçekleştiğini belirtirler. Söz gelimi Latour, “Varlıkların arasındaki ilişkiler, varlıkların varlığını belirler.”<sup>15</sup> derken, Callon da benzer bir şekilde, “Hiçbir varlık diğerinden daha önemli değildir hepsi bir ağ içinde anlam kazanır.”<sup>16</sup> demektedir.

## 158

Callon'un klasikleşmiş *St Brieuc Körfezi'ndeki Deniz Tarağı ve Balıkçıların Evcilleştirilmesi* çalışması, bu ilkenin sahadaki karşılığını sunar. Callon, bilim insanları ile deniz tarakları arasında hiyerarşik bir ayrım yapmaksızın, ağda her birinin diğerleriyle nasıl ilişkilendiğini ve bu ilişkilerin nasıl bir bilgi üretim süreci doğurduğunu gösterir.<sup>17</sup> Bu analizde, tarağın kabuğunun açılıp açılmaması bile belirleyici bir değişken olarak devreye girer. Dolayısıyla AAT, failliği yalnızca bilişsel ya da iradi bir kapasite olarak değil etkide bulunma potansiyeli üzerinden tanımlar. Latour'un deyişiyle, “Bir aktör, başkalarının dünyasında bir fark yaratabilendir.”<sup>18</sup>

Failliğin bu şekilde dağıtılmış olarak ele alınması, özne-nesne ayrımını da geçersiz kılar. Özne olarak kabul edilen insanın merkezî konumu sarsılırken

<sup>14</sup> Tuba Nur Umut, “Teknoloji İnsan Tasavvurunu Dönüştürebilir Mi? Siborg Manifestosu ve Aktör-Ağ Kuramı Üzerine Bir Değerlendirme,” *Düşünce Bilimleri: Klasik Sorunlar-Güncel Tartışmalar*, Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018, 187.

<sup>15</sup> Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, 25

<sup>16</sup> M. Callon, “The Role of Hybrid Communities in the Emergence of Society”, *Actor-Network Theory and After* Blackwell, 1999, 207.

<sup>17</sup> M. Callon, “Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay”, *The Sociological Review*, 32,1984, 200-204.

<sup>18</sup> Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, 71.

nesne olarak görülen varlıklar analitik olarak etkinleştirilir. Bu, AAT’nin öncüllerinden biri olmanın ötesinde; Donna Haraway’ın “cyborg” metaforu, Karen Barad’ın “intra-action” kavramı ve Rosi Braidotti’nin posthüman özne anlayışıyla da paralellik gösterir. Örneğin Barad’e göre faillik, varlıklara önceden atfedilen bir nitelik olmayıp karşılıklı ilişkiler içinde sürekli olarak oluşan bir şeydir.<sup>19</sup> Bu görüş, AAT’nin insan-merkezci olmayan bir ontoloji kurma iddiasını daha geniş bir kuramsal zemine oturtur.

Sonuç olarak ontolojik simetri ilkesi, AAT’nin yalnızca yöntemsel değil eylemi yeniden düşünmeye yönelik ontolojik bir girişimidir. Eylem, öznel niyetle birlikte ağsal ilişkilerin ürünü olarak görülür. Bu modelde faillik, tüm aktörlere yayılan bir kapasite olarak insan-dışı varlıkların yeniden kavramsallaştırılmasına katkı sunar.

## 2.2 İlişkisel Ağlar

AAT’nin ontolojiye en önemli katkılarından bir diğeri de varlıkları sabit ve içkin özlemlere sahip biçimler olarak görmek yerine, ilişkiler içinde kurulan ve ağlar aracılığıyla şekillenen oluşlar olarak değerlendirmesidir. Bu anlayış, nesne ve özne gibi kategorilerin evrensel tanımlarla sabitlemediğini, bağlamsal ilişkiler içinde sürekli yeniden inşa edildiğini öne sürer. Latour, bu bağlamda bir nesnenin “ne olduğu”nun, onun başka aktörlerle nasıl ilişkilendiği ile belirlendiğini vurgular. Dolayısıyla AAT, varlığı içsel bir özden çok, ağsal bağlamların ürünü olarak kavrar ve böylelikle bir varlık, yalnızca başka varlıklarla ilişkiye girdiği oranda bir kimliğe sahip olabilir.<sup>20</sup>

Bu yaklaşım, sabit ve evrensel niteliklere sahip nesneler yerine ilişkiler içinde kurulan çoğul ve bağlamsal varlıkları analiz etmeyi önerir. Söz gelimi Annemarie Mol’un *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice* adlı eseri, bu kuramsal yönelimin ampirik düzeydeki en güçlü örneklerinden biridir. Mol, ateroskleroz hastalığını yalnızca biyomedikal bir tanı nesnesi olarak değil farklı tıbbi pratiklerde farklı biçimlerde gerçekleştirilen (enacted) bir fenomen olarak ele alır. Aynı hastalık, patolog için mikroskobik bir doku, radyolog için görüntüleme verisi, hasta içinse ağrı veya yorgunluk anlamına gelir. Bu durum,

<sup>19</sup> Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, 33.

<sup>20</sup> Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, 59-62.

tek bir hastalık tanımının olmadığını aksine farklı bilgi rejimlerinin ürettiği çoklu varlıkların aynı anda geçerli olabileceğini gösterir.<sup>21</sup>

Mol'un yaklaşımı, AAT'nin ilişkisellik anlayışına derinlik kazandırır. Ona göre varlık, sabit bir öz olarak verilmiş olmak yerine, pratikler içinde sürekli kurulan bir gerçekliktir. Ontoloji, önceden var olan bir düzenin keşfi olmaktan ziyade, toplumsal ve maddi pratiklerle inşa edilen bir süreçtir.<sup>22</sup> Bu anlayışta bilgi ve varlık ayrı alanlar olarak düşünülmez iç içe geçmiş bir yapıda değerlendirilir. AAT'nin ilişkişel ontolojisi sabitliği değil çoğulluğu, temsili değil oluşu, özü değil ilişkişel yapıları merkeze alır.

Bu bağlamda, AAT'nin önerdiği ontoloji, modernitenin özcü düşünsel mirasını parçalayarak, epistemolojik konumlanış ile ontolojik oluşum arasında diyalektik bir ilişki kurar. Böylelikle bir varlığın ne olduğu, onu gözlemleyen özne tarafından dışarıdan sabitlenemez. Dolayısıyla varlık, gözlem, bilgi üretimi ve maddi ortamlar arasındaki çok katmanlı ilişkilerin içinden doğar. Bu anlayış yalnızca sosyal bilimlerle sınırlı kalmayıp, bilim felsefesi ve ontoloji tartışmalarında da post-realist bir açılım sunar.

## 160

### 2.3 Süreçsellik ve Hareketlilik: Varlığın Dinamizmi

AAT'nin üçüncü temel ontolojik ilkesi, varlığın doğasını sabit, özsel ve durağan bir yapı olarak değil süreçsel, ilişkişel ve hareketli bir oluş olarak kavramsallaştırmasıdır. Bu yaklaşım, klasik metafiziğin kök salmış özcülüğüne karşı çıkarak bir varlığı tanımlayanın onun içsel yapısından ziyade, sürekli yeniden kurulan etkileşimsel örüntüler olduğunu öne sürer. AAT'ye göre bir varlık, sabit bir "ne"likten ziyade, "Ne yapar, nasıl etkiler ve nasıl etkilenir?" soruları etrafında belirginleşir. Dolayısıyla varlıklar oldukları şey değil oldukları şeye nasıl dönüştükleri bağlamında anlaşılmalıdır.<sup>23</sup>

Bu süreçsel ontoloji anlayışı, AAT'nin yanı sıra çağdaş feminist yeni materyalizm kuramlarında da güçlü biçimde desteklenmektedir. Özellikle Barad, bu yaklaşımı kuantum fiziksel bir düzlemde kuramsallaştırır. Barad'ın "intra-action" kavramı, klasik etkileşim (interaction) anlayışından farklı olarak, ilişkide bulunan unsurların önceden verilmiş bireysel varlıklar olmadığını, ilişkiler

<sup>21</sup> Annemarie Mol, *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*, Durham: Duke University Press, 2002, 6-9.

<sup>22</sup> Mol, *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*, 6.

<sup>23</sup> Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, 35-36.

içinde birlikte ortaya çıktıklarını ifade eder.<sup>24</sup> Barad’a göre bir varlığın faili, içkin bir özellik olarak verilmiş değildir ve karşılıklı ilişkiselliğin dinamik bir sonucudur. Bu nedenle ne özne ne nesne önceden tanımlanmıştır, her biri ilişkiyel olayların ürünü olarak sürekli bir oluş halindedir. Bu yaklaşım, klasik “interaction” kavramının öznelere önceden varsayan anlayışını eleştirir. Ona göre “‘intra-action’ terimi, birbirine dolanmış öznelliklerin karşılıklı olarak birbirini kurmasını ifade eder. Alışıldık etkileşim modeli, etkileşim öncesinde var olan bireysel öznellikleri varsayar. Oysa intra-action, bu öznelliklerin etkileşim yoluyla ortaya çıktığını kabul eder.”<sup>25</sup>

Barad’ın ilişkiyel özne anlayışı, Rosi Braidotti’nin posthüman özne kuramı ve Donna Haraway’ın “cyborg” figürüyle anlamlı bir kuramsal süreklilik içindedir. Braidotti, *The Posthuman* adlı eserinde özneyi sabit bir kimlikten ziyade çok katmanlı, ilişkiyel ve dönüşken bir oluş süreci olarak tanımlar.<sup>26</sup> Göçebe özne modeli, intra-action kavramında olduğu gibi öznelliğin sabit bir yapıdan ziyade ağsal ilişkiler içinde şekillendiğini vurgular. Benzer biçimde, Haraway’ın *Simians, Cyborgs, and Women* eserinde geliştirdiği “cyborg” kavramı da biyolojik, teknolojik ve kültürel sınırların melezleştiği bir özne tasarımı sunar.<sup>27</sup> Bu figür, sabit kimliklerin ötesinde dönüşüm içinde olan, ilişkiyel olarak inşa edilen bir öznelliği temsil eder. Dolayısıyla Barad, Braidotti ve Haraway’ın yaklaşımları özne kavramını ontolojik, epistemolojik ve etik düzeylerde yeniden düşünmemizi sağlar.

Latour da benzer biçimde, bilimsel başarıların ya da toplumsal yapıların tek bir failin iradesine değil çok sayıda insan ve insan-dışı ögenin ağsal iş birliğine bağlı olduğunu vurgular. Latour, *The Pasteurization of France* adlı çalışmasında Pasteur’ün başarı öyküsünü, bilimsel akıl ya da bireysel karizmanın ötesinde laboratuvar ekipmanları, mikroplar, politik aktörler ve kamusal retorik gibi birçok unsurun eşzamanlı etkileşimiyle şekillenen bir süreç olarak ortaya koyar.<sup>28</sup> Bu çoklu failer, herhangi bir başarıyı ya da oluşu özneyle birlikte ilişkiler ve bağlamlar çerçevesinde değerlendirir.

---

<sup>24</sup> Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, 33.

<sup>25</sup> Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, 33.

<sup>26</sup> Rosi Braidotti, *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013, 45-49.

<sup>27</sup> Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991, 149-181.

<sup>28</sup> B. Latour, *The Pasteurization of France*, Harvard University Press, 1993, 15-25.

Görüldüğü üzere süreçsellik ilkesi, AAT'nin toplumsalı durağan bir yapıdan ziyade sürekli değişen ve yeniden kurulan dinamik bir ağ olarak ele almasını mümkün kılar. Her şeyin yerinde ve zamanda sürekli bir hale geldiği bu ontolojik çerçevede öz, köken ya da sabite yoktur. Varlıklar, maddi ve anlamsal ilişkiler içinde hareket ederek şekillenir. Barad'ın deyimiyle varlık, bir sonuç değil devam eden bir performanstır.<sup>29</sup> Dolayısıyla AAT'nin süreçselliğe yaptığı vurgu, bir yöntem tercihi olmanın ötesinde, klasik ontolojinin zaman, kimlik ve varlık anlayışlarına köklü bir eleştiri yöneltir.

### 3. Ontolojide Radikal Bir Genişleme

Yukarıda değindiğimiz ilkelerden de anlaşılacağı üzere ontolojide radikal bir genişleme öneren AAT, klasik varlık ve fail anlayışlarını köklü biçimde sorgular. Etkinlik ve niyet, insana özgü bir ayrıcalık olmaktan çıkarılarak insan-dışı varlıklara da atfedilir. Böylece maddi ve teknik unsurlar da ağın etkin failleri olarak değerlendirilir. Bu yaklaşım, failin kim olduğu sorusunu çok merkezli ve ilişkisel bir zeminde yeniden ele alır.

Söz gelimi Callon'un çalışmasında, Saint-Brieuc Körfezi'ndeki deniz tarakçılığı insan aktörlerin yanı sıra teknik ve biyolojik unsurların da dahil olduğu çok bileşenli bir yapı olarak ele alınır. Taraklar, pazarın oluşumuna katkıda bulunan aktif bileşenler olarak değerlendirilir ve biyolojik davranışları ağın işleyişini etkiler. Bilim insanları, balıkçılar ve düzenleyicilerle birlikte eşit düzeyde aktörleşen taraklar,<sup>30</sup> AAT'nin ontolojik genişlemesini gösterir.

AAT, toplumsalı maddi ve teknik unsurlarla birlikte kurarak insan-merkezli fail anlayışını sorgular ve varlığı ilişkisel, ağsal bir düzlemde yeniden tanımlar. Ancak bu yaklaşım, bazı eleştirmenlerce analitik netliği zayıflatmakla suçlanır. Harman'a göre her şeyi aktör saymak, aktörlük kavramını belirsizleştirir.<sup>31</sup> Buna karşılık AAT savunucuları, normatif bir yaklaşım yerine ampirik bir yöntem izlediklerini ve etkili aktörleri detaylı ağ analizleri yoluyla belirlediklerini ifade eder. Bu yönüyle AAT, kavramsal açıdan zengin bir çerçeve

<sup>29</sup> Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, 185.

<sup>30</sup> Callon, "Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay", 212.

<sup>31</sup> Graham Harman, *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne: re.press, 2009, 21.



sunarken aynı zamanda analitik belirsizliklere de açık bir ontolojik dönüşüm ortaya koyar.

#### 4. Aktör-Ağ Teorisi'ne Yönelik Ontolojik Eleştiriler

Aktör-Ağ Teorisi'nin sunduğu ontolojik çerçeve, toplumsal olanın maddi, teknik ve insan-dışı unsurlarla birlikte düşünülmesini sağlayarak sosyal bilimlerde yenilikçi bir yaklaşım sunar. Bu yaklaşımın radikal simetri ilkesi ve ilişkisel ontolojisi, açıklayıcı gücünün yanı sıra beraberinde getirdiği teorik gerilimlerle de öne çıkar. İnsan ve insan-olmayan ayrımını sistematik olarak dışlayan bu ontolojik tutum, kimi eleştirmenler tarafından toplumsal ilişkilerin anlam boyutunu ihmal ettiği gerekçesiyle sorunlu bulunur. Bu bağlamda AAT'nin ontolojik pozisyonu, sosyal teoride failin sınırlarını ve toplumsal gerçekliğin doğasını yeniden tartışmaya açar. Bu başlık altında, AAT'ye yöneltilen temel ontolojik eleştiriler ele alınacak ve bu eleştirilerin kuramsal arka planı değerlendirilecektir.

##### 4.1. Failin Muğlaklaşması ve Anlam Boyutunun İhmal Edilmesi

AAT'nin ontolojik yaklaşımının "fail" (eyleyici) kavramını muğlaklaştırmasına yönelik eleştiri oldukça dikkat çekicidir. Nitekim AAT insanlar, nesneler, teknolojiler ve söylemleri eşit düzeyde eyleyici olarak tanımlayarak klasik özne-nesne ayrımını ortadan kaldırır. Ancak bu yaklaşım, anlam, niyet, değer ve normatif yönelim gibi insana özgü niteliklerin toplumsal çözümlemelerdeki rolünü belirsizleştirir.<sup>32</sup> Habermas'ın iletişimsel eylem kuramına göre toplumsal ilişkiler nedensel işleyişin ötesinde, anlam üreten ve gerekçelendirilebilir yapılar taşır.<sup>33</sup> Bu bağlamda AAT, toplumsal olanın anlam boyutunu göz ardı ederek normatif eleştirinin zeminini zayıflatır.

Benzer biçimde Roy Bhaskar'ın geliştirdiği eleştirel realizm, toplumsal gerçekliğin çok katmanlı, derin yapılarla örülmüş bir ontolojik düzene sahip olduğunu savunur. Bhaskar'a göre sosyal bilimlerin görevi, yüzeydeki olayları açıklamakla sınırlı kalmayıp bu olayların arkasında yatan derin yapıları ve

---

<sup>32</sup> Olga Amsterdamska, "Surely You Are Joking, Monsieur Latour!", *Science, Technology, & Human Values*, 15(4), 1990, 495-504. Ayrıca bkz. Graham Harman, *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, re. press, 2009.

<sup>33</sup> J. Habermas, *The Theory of Communicative Action – Volume I: Reason and the Rationalization of Society*, Boston, MA: Beacon Press, 1984

nedensel mekanizmaları açığa çıkarmaktır.<sup>34</sup> AAT'nin tüm varlıkları yatay ve ilişkisel biçimde ele alması, ontolojik derinliği göz ardı ederek indirgemeci bir yaklaşım sergiler. Radikal simetri ilkesi, aktörler arası farkları silikleştirirken, eleştirel realizmin vurguladığı yapısal eşitsizlikler ve tarihsel belirlenimler görünmez olur. Bhaskar'a göre bu, toplumsal karmaşıklığı basitleştiren bir düzleştirmedir.

AAT'ye yöneltilen eleştiriler, teorinin tartışmalı yönlerini gün yüzüne çıkarsa da savunucuları, bu eleştirilere radikal simetri, ilişkisel ontoloji ve açıklayıcı tarafsızlık ilkeleri üzerinden karşılık verir. Fail kavramının genişletilmesi, savunucular açısından epistemolojik bir tercihten ziyade ampirik bir gereklilik olarak görülür. Latour'a göre eylem, sabit bir özneye bağlı olarak değil insan ve insan-dışı aktörlerden oluşan ağların etkileşimi aracılığıyla ortaya çıkar. Bu nedenle niyet ve anlam gibi ögeler, ağ içindeki üretim süreçleri temel alınarak incelenmelidir. Bu durumda Latour, toplumu açıklayıcı bir ilke olarak değil açıklanması gereken bir olgu olarak konumlandırır.

AAT'nin bu yaklaşımı, özellikle teknoloji, altyapı ve maddi kültür gibi daha önce sosyal teori tarafından marjinalleştirilmiş ögeleri analiz içine katarak önemli katkılarda bulunmuştur. Örneğin Callon'un çalışmaları, bilimsel bilgi üretiminde teknik nesnelerin aktif rolünü görünür kılar. Bu yönüyle AAT, bilim ve teknoloji çalışmalarında etkili bir açıklama gücüne sahiptir.

Bununla birlikte, AAT'nin her şeyi "ağ içi etkileşim" düzeyine indirgemesi eleştirmenlerce teorik sterilizasyon riski olarak görülür. Niyetin ve konumun sürekli ertelenmesi, etik veya politik sorumluluğun dağıtılmasına ve hatta silinmesine yol açabilir. Örneğin Haraway'in "konumlanmış bilgi" ısrarı, belirli aktörlerin tarihsel ve kültürel bağlamda sahip oldukları güç farklarını ihmal etmemenin gerekliliğine işaret eder. Latour'un modernliğe yönelttiği radikal eleştiriler, geleneksel toplumsal kuramların sınırlılıklarını göstermekte etkili olsa da yapısal eşitsizlik, tahakküm ya da ideoloji gibi kavramların yerine konabilecek bir eleştirel araç takımı geliştirmekte yetersiz kalmaktadır.

#### 4.2. Nesnelerin Yüzeyselleştirilmesi

Aktör-Ağ Teorisi'ne (AAT) yöneltilen dikkat çekici eleştirilerden bir diğeri de nesneleri yalnızca ilişkisel düzlemde tanımlayarak onların içsel ontolojik

---

<sup>34</sup> Roy Bhaskar, *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, Brighton: Harvester Press, 1979, 13-14.

varoluşlarını göz ardı etmesidir. Nesne yönelimli ontolojinin (Object-Oriented Ontology, OOO) önde gelen temsilcilerinden Graham Harman, AAT'nin nesnelerin ontolojik derinliğini göz ardı ettiğini ve onları yalnızca etkileşimsel yüzeyde kavradığını belirtir.<sup>35</sup> AAT'ye göre nesneler ancak ağ içindeki ilişkileriyle varlık kazanır. Oysa Harman, nesnelerin ilişkilerden bağımsız, indirgenemez bir öz taşıdığını savunur. Ona göre AAT, nesneleri yalnızca yüzeysel karşılaşmalarla tanımlayarak içkin doğalarını ihmal eder ve indirgemeci bir tutum sergiler.

Latour bu eleştiriye, AAT'nin amacının nesnelerin içkin doğasını bütünüyle reddetmek olmadığını, bu doğaya ancak ağ içindeki etkileşimlerin izlenmesi yoluyla ulaşılabilceğini savunarak yanıt verir. Latour'a göre nesnelerin "öz"ü, onları etkili kılan ilişkisellik içinde ortaya çıkar yani bir nesnenin ne olduğuna dair bilgimiz, onun başka aktörlerle kurduğu bağlar aracılığıyla biçimlenir. Bu bağlamda Latour, metafizik spekülasyonlara dayalı sabit bir öz anlayışından ziyade ampirik olarak izlenebilir etki izlerine odaklanmanın daha açıklayıcı olduğunu ileri sürer.<sup>36</sup> Ona göre, bir nesnenin varlığı onun "ne yaptığı"yla yani nasıl etkide bulunduğuyla ölçülmelidir. Dolayısıyla AAT, nesnelerin derinliğini tümüyle dışlamaz. Bu derinliği sabit ya da aşkın bir öz olarak görmek yerine sürekli oluşan, değişen ve ilişkiler içinde beliren bir yapı olarak değerlendirir.

#### 4.3. Konum, Kimlik ve Güç İlişkilerinin Görünmezliği

AAT'nin öznel ve toplumsal kategorileri maddi izlenebilirliğe indirgemesi, özellikle feminist kuramcılar tarafından ciddi biçimde eleştirilmiştir. Feminist bilim ve teknoloji çalışmaları alanında Donna Haraway, bilgi üretiminin daima "konumlanmış" olduğunu savunarak, nesnel bilgi iddialarının her zaman belirli toplumsal, cinsiyetli ve tarihsel pozisyonlara bağlı olarak şekillendiğini ileri sürer. Haraway'ın *Situated Knowledges* makalesinde tüm bilgi biçimlerinin yerel ve bedensel kökenlerine vurgu yapılır bu bağlamda nötr, tanrısal bakış açılarının bir illüzyon olduğu belirtilir.<sup>37</sup> Buna karşılık AAT'nin tüm aktörleri eşit düzlemde konumlandırması, bilgi üretimindeki

<sup>35</sup> Graham Harman, *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne, re.press, 2009, 75.

<sup>36</sup> Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, 46.

<sup>37</sup> Donna Haraway, "Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective 1," *Women, science, and technology*, Routledge, 2013. 455-472.

sorumlulukları bulanıklaştırabilir. Haraway, bu tür simetrik yaklaşımların iktidar ilişkilerini ve cinsiyetli öznellikleri göz ardı etme riski taşıdığını belirtir. AAT'nin ontolojik düzeltmesi, etik ve politik sorumlulukları silikleştirerek tarafsızlık iddiasını tartışmalı hâle getirir.

Haraway ve Lucy Suchman gibi düşünürler, AAT'nin açıklayıcı gücünün, kimlik, deneyim ve iktidar ilişkileri gibi toplumsal cinsiyetle ilintili kavramları görmezden gelmesiyle sınırlı kaldığını öne sürer. Suchman da benzer şekilde, teknolojik sistemlerle insan etkileşimlerinin analizinde yalnızca ilişkilerin izlenebilirliğine odaklanmanın, öznenin bedenselliği ve kurumsal bağlam içindeki konumunu görünmez kıldığını ifade eder.<sup>38</sup> Suchman, bedenin sadece biyolojik bir varlık olmadığını aynı zamanda teknolojik sistemlerle kurulan ilişkilerde anlam üreten bir birim olduğunu vurgular. Bedensel özne, sadece hareket eden bir düğüm olmaktan ziyade *duygulanan, sınırlanan, kurumsal olarak biçimlenen* bir aktördür. Burada Suchman, bedenin fiziksel olmanın ötesinde, deneyimsel ve ilişkisel yönleriyle de anlaşılması gerektiğini vurgular. Beden, anlam üretiminin zeminidir ve bu zemin olmadan ne eylem ne de anlama mümkündür.

Bu bağlamda AAT'nin izlenebilirlik ilkesi, aktörler arası ilişkileri haritalarken bu ilişkilerin tarihsel, kültürel ve yapısal bağlamlarını arka plana iter.<sup>39</sup> Bu durum, toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf gibi eşitsizlik üreten kategorilerin görünmezleşmesine yol açabilir. Feminist kuramcılar bu yaklaşımın eleştirel gücünü sınırladığını savunur. Michel Foucault'nun iktidar kavramı bağlamında bakıldığında, iktidar bir ilişki biçimi olmanın ötesinde, aynı zamanda özneleşme süreçlerini şekillendiren bir üretim alanıdır.<sup>40</sup> AAT özneleşme süreçlerini yeterince açıklamak yerine sadece ağ konumlarına odaklanır.

Öte yandan, AAT savunucuları bu eleştirilere farklı bir epistemolojik ve ontolojik çerçevede yanıt verir. Latour'a göre AAT'nin amacı toplumsal cinsiyet ya da sınıf gibi kategorileri dışlamak değil bu tür kavramların nasıl kurulduğunu ve hangi ilişkiler içinde etkili hale geldiklerini izlemekten ibarettir.<sup>41</sup> Latour, toplum ya da iktidar gibi kavramların analiz öncesinde değil analiz sürecinde

<sup>38</sup>Lucy A. Suchman, *Human-Machine Reconfigurations: Plans and Situated Actions*, Cambridge University Press, 2007, 260-261, 284.

<sup>39</sup> Suchman, *Human-Machine Reconfigurations: Plans and Situated Actions*, 284-285

<sup>40</sup> Michel Foucault, "The Subject and Power," *Power: Essential Works of Foucault, 1954-1984*, vol. 3, New York: New Press, 2000, 327-348.

<sup>41</sup> Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, 23.

yeniden inşa edilmesi gerektiğini savunur.<sup>42</sup> Bu yaklaşım, kimliklerin sabit ontolojik yapılar olmanın ötesinde ilişkisel biçimde ağlar içinde oluşan ve sürekli yeniden kurulan öğeler olarak görülmesini sağlar.

Law da benzer biçimde, AAT'nin belirli kategorileri dışlamadığını ancak onların oluşum süreçlerine dikkat çektiğini savunur. Ona göre güç ve iktidar, sabit pozisyonlara indirgenemez, ilişkilerin karmaşık ağ yapıları içinde ortaya çıkan etkiler olarak anlaşılmalıdır. Law'un da belirttiği üzere iktidarın izini sürmek, onun etkisini dışarıdan açıklamak yerine, içsel bağlamlarda nasıl kurulduğunu göstermeyi gerektirir.<sup>43</sup>

Ayrıca bazı AAT kuramcıları, feminist düşünceyle ortaklık arayışına da girmiştir. Özellikle Mol'un “çokluk ontolojisi” yaklaşımı, AAT ile feminist epistemolojiler arasında bir köprü kurarak beden ve teknolojik nesnelerin çoklu bağlamlarda farklı biçimlerde ortaya çıktığını savunur.<sup>44</sup> Görüldüğü üzere Mol'un analizi, Haraway'in “kısmi perspektifler” anlayışıyla örtüşür biçimde bilgi ve bedenin çoğul, yerleşik ve ilişkisel doğasını vurgular.

Sonuç olarak, feminist ve postyapısalcı eleştiriler, AAT'nin metodolojik tarafsızlık iddiasının mevcut iktidar yapılarını yeniden üretme riski taşıdığını göstermektedir. Ancak AAT savunucuları, bu eleştirilerin karşıt bir paradigma yerine farklı bir analitik odak önerdiğini ileri sürer. Dolayısıyla AAT ile feminist kuramlar arasında hem bir gerilim hem de üretken bir etkileşim alanı mevcuttur.

## Sonuç

Bu makale, klasik ontolojik düşüncenin sabit, özcü ve ikili yapılarına karşı Aktör-Ağ Teorisi'nin (AAT) sunduğu çoğul, ilişkisel ve dinamik varlık anlayışını tartışmaya açmıştır. AAT'nin temel ilkeleri olan ontolojik simetri, süreçsellik ve ilişkisel varlık inşası doğrultusunda varlığın özne-merkezli sabit kategorilerle değil aksine etkiler, etkileşimler ve ağlar üzerinden kavranabileceği savunulmuştur. Bu yaklaşım, ontolojik düzeyde olduğu kadar epistemolojik ve metodolojik alanlarda da sosyal bilimler için dönüştürücü bir potansiyel taşımaktadır.

<sup>42</sup> Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, 1- 17.

<sup>43</sup> John Law, “After ANT: Complexity, Naming and Topology,” *Actor Network Theory and After*, ed. John Law and John Hassard, Oxford: Blackwell, 1999, 3-7.

<sup>44</sup> Annemarie Mol, “Ontological Politics. A Word and Some Questions,” *Actor Network Theory and After*, ed. John Law and John Hassard, Oxford: Blackwell, 1999, 74-89.

Bu kuramsal dönüşüm, modern düşüncenin yerleşik varsayımlarını yeniden düşünmeye davet etmekle birlikte belirli sınırlılıkları da gündeme getirmiştir. Özellikle fail kavramının muğlaklaşması, toplumsal normatif yapılarla ilişkisinin zayıflığı ve yapısal eşitsizlik üreten kategorilere yeterince duyarlı olmayışı, AAT'nin açıklama gücünü sınırlandıran eleştirilerdir. Bununla birlikte kuramın saha duyarlılığı ve ampirik açıklığı, bu eleştirileri içkin biçimde ele alabilecek esnekliğe sahiptir.

AAT'nin feminist kuram, postyapısalcı düşünce ve bilim-teknoloji çalışmalarıyla olan kesişimi, onun yalnızca bir açıklama modeli değil aynı zamanda eleştirel bir düşünme pratiği sunduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle AAT, varlık ve bilgiye dair soruları “Ne vardır?” şeklinde sınırlı bir çerçevede ele almak yerine, “Ne etkiler, ne ilişkilidir ve nasıl dönüşür?” gibi sorular üzerinden yeniden kurgulayarak çağdaş felsefi düşünceye önemli bir katkı sunar.

Ancak kuramsal soyutlama ile toplumsal pratikler arasındaki boşluğun giderilmesi, AAT'nin gelecekteki gelişimi açısından kritik önemdedir. Bu doğrultuda toplumsal cinsiyet, dijital mahremiyet, yapay zekâ, çevresel krizler ve veri etiği gibi güncel sorun alanlarında AAT'nin ilişkisel çerçevesi, normatif yapıların nasıl üretildiğini ve dönüştüğünü analiz etmek için kullanılabilir. Bu yönüyle AAT, ontolojik yaklaşımının yanı sıra etik ve politik boyutlarıyla da anlam kazanan bir çerçeve sunabilir.

#### KAYNAKÇA

- Amsterdamska, Olga. "Surely You Are Joking, Monsieur Latour!" *Science, Technology, & Human Values* 15, No. 4 (1990): 495-504.
- Barad, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC: Duke University Press, 2007.
- Bhaskar, Roy. *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. Brighton: Harvester Press, 1979.
- Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Callon, Michel. "Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay." *The Sociological Review* 32 (1984): 196-233.
- Callon, Michel. "The Role of Hybrid Communities in the Emergence of Society." In *Actor-Network Theory and After*, ed. John Law and John Hassard, 207-223. Oxford: Blackwell, 1999.
- Demir, Metin. "Laboratuar Yaşamının Antropolojisi: Bruno Latour'un Bilim İncelemeleri ve Metafizik Sonuçları." *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 36 (2014): 145-196.
- Descartes, René. *Meditations on First Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Foucault, Michel. "The Subject and Power." *Power: Essential Works of Foucault, 1954-1984*, Vol. 3. New York: New Press (2000): 326-348.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action. Vol. I: Reason and the Rationalization of Society*. Boston, MA: Beacon Press, 1984.
- Haraway, Donna J. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.
- Haraway, Donna J. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective." *Women, Science, and Technology*, New York: Routledge (2013): 455-472.
- Harman, Graham. *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: re.press, 2009.
- Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Latour, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Latour, Bruno. *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.

Latour, Bruno. *The Pasteurization of France*. Cambridge, MA: Harvard University Press (1993a).

Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press (1993b).

Law, John. *After Method: Mess in Social Science Research*. London: Routledge, 2004.

Law, John. "After ANT: Complexity, Naming and Topology." *Actor-Network Theory and After*. Ed. John Law ve John Hassard. Oxford: Blackwell (1999): 1-14.

Mol, Annemarie. *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press, 2002.

Mol, Annemarie. "Ontological Politics: A Word and Some Questions." In *Actor-Network Theory and After*. Ed. John Law ve John Hassard, Oxford: Blackwell (1999): 74-89.

Suchman, Lucy A. *Human-Machine Reconfigurations: Plans and Situated Actions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Umut, Tuba Nur. "Teknoloji İnsan Tasavvurunu Dönüştürebilir Mi? Siborg Manifestosu ve Aktör-Ağ Kuramı Üzerine Bir Değerlendirme." *Düşünce Bilimleri: Klasik Sorunlar-Güncel Tartışmalar* (2018), 183-190.



# İLİŞKİSEL ONTOLOJİ VE EKOFEİMİZM: DOĞA VE KADIN ÜZERİNE ONTOLOJİK BİR İNCELEME

Hatice Kübra BÜYÜKBAŞ\*

## ÖZ

Bu çalışma, çağdaş felsefede varlık anlayışını yeniden yapılandıran ve güncel sorunların tarihsel kökenlerini çözümleyen iki önemli yaklaşım olan ilişkisel ontoloji ve ekofeminizm perspektifinden, doğa ve kadın kavramlarının ontolojik boyutlarını incelemeyi amaçlamaktadır. Doğa ile kadın arasındaki ilişkisizlik ya da indirgemeci ilişki anlayışları, hem kültürel mitlerde hem de modern düşüncede kök salmış biçimlerde varlık göstermektedir. Çalışma, bu ilişkiselliği hem tarihsel-toplumsal bağlamda hem de felsefi-kavramsal düzlemde sorgulamaktadır. İlişkisel ontoloji, antroposentrizm temelli varlık tasavvurlarının yeniden tasarlanmasını savunurken; ekofeminizm, patriyarka temelli sosyal dinamiklerin ve kapitalist ekonomi politiklerin görünür kılınmasına katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda, doğa ve kadın arasındaki ontolojik ilişkinin anlaşılması, günümüzdeki küresel ekolojik krizin arka planını kavrayabilmek adına kritik bir öneme sahiptir. Zira, içinde bulunduğumuz sorunların kökeni, felsefi ve tarihsel bir zihniyetin ürünü olup, ekolojik krizin kökenine inmek ve bu yapıları çözümlemek, ancak yapısöküm yöntemleriyle mümkün olacaktır.

Bu bağlamda, çalışma, her iki yaklaşım arasındaki teorik bağlantıları, etkileşimleri, farklılıkları ve ortak noktaları tartışarak, "doğa" ve "kadın" kavramlarının ontolojik statüsünü açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Çalışmanın temel yargısı, doğa ile kadın arasında tarihsel olarak kurulan hiyerarşik, indirgemeci ve araçsallaştırıcı ilişkinin, ilişkisel ontoloji temelinde dönüştürülmesi gerektiği yönündedir.

**Anahtar Kelimeler:** İlişkisel Ontoloji, Ekofeminizm, Kadın, Doğa

## RELATIONAL ONTOLOGY AND ECOFEMINISM: AN ONTOLOGICAL INQUIRY INTO NATURE AND WOMAN

### ABSTRACT

This study aims to examine the ontological dimensions of the concepts of nature and woman through two significant approaches in contemporary philosophy that seek to reconstruct the understanding of being and to analyze the historical roots of current problems: relational ontology and ecofeminism. The disconnection or reductionist relationship established between nature and woman has historically manifested itself in both myths and modern thought. Accordingly, the study investigates this relationality within both historical-social and philosophical-conceptual contexts. While relational ontology advocates the reconfiguration of anthropocentric conceptions of being, ecofeminism contributes to unveiling the patriarchal social dynamics and capitalist economic politics that underpin ecological domination. In this regard, understanding the ontological relation between nature and woman is of critical importance for comprehending the background of today's global ecological crisis. The roots of these issues lie in a philosophical and historical mindset, and reaching into the foundations of the ecological crisis and deconstructing these structures is only possible through the method of deconstruction.

Thus, the study aims to reveal the ontological status of the concepts of "nature" and "woman" by discussing the theoretical connections, interactions, divergences, and commonalities between the two approaches. The central argument of the study is that the historically constructed hierarchical, reductionist, and instrumentalized relationship between nature and woman must be transformed on the basis of relational ontology.

**Keywords:** Relational Ontology, Ecofeminism, Woman, Nature

\* Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi. E-mail: haticekubra5566@gmail.com ORCID: 0009-0007-9080-6137, İstanbul/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 21.05.2025  
Makalenin kabul tarihi: 03.09.2025

Submission Date: 21 May 2025  
Approval Date: 3 September 2025

*Yaşamak bir ağaç gibi tek ve hür  
Ve bir orman gibi kardeşçesine,  
Bu hasret bizim.<sup>1</sup>*

## Giriş

Modern dünyada, doğa ve kadın farklı bağlamlarda fakat benzer biçimlerde metalaştırılmış, kontrol altına alınmış ve ikincil konumlara itilmiştir. Toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri ile ekolojik kriz arasındaki yapısal paralellik, özellikle son yüzyılda felsefenin dikkatini çekerek ekofeminizm gibi yeni düşünsel alanların gelişmesine zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla doğaya ve kadına yönelik tahakküm, yalnızca politik ya da etik değil, aynı zamanda ontolojik düzlemde de yeniden ele alınmalıdır.<sup>2</sup>

Tarihsel süreçte, hem doğa hem de kadın, Batı merkezli ataerkil söylemlerce edilgenlik, duygusallık ve irrasyonallite ile özdeşleştirilmiştir. Ancak her iki varlık alanı da kendine özgü bir ontolojik yapıya sahiptir. Bu yapı, yaşamı yalnızca sürdüren değil, aynı zamanda dönüştüren, dirençli ve etkileşimsel bir varoluşa işaret etmektedir. Bu bağlamda, doğanın araçsallaştırılması ile kadınların toplumsal baskıya maruz kalması arasındaki bağlantı, ekofeminist düşüncenin merkezinde yer alır. Ekofeminizm, doğa ile kadın arasında kurulan kültürel ve ideolojik bağları sorgulayan bir düşünce biçimidir.<sup>3</sup> Özellikle radikal, liberal, sosyal ve Marksist ekofeminist yaklaşımlar, bu ilişkileri farklı bakış açılarından analiz etmektedir.<sup>4</sup> Ekofeminist düşünce, doğaya yönelik tahakküm ile ataerkil toplumsal yapılar arasındaki tarihsel sürekliliği görünür kılarak hem feminist hem de ekolojik mücadelelerin kesişiminde yer almaktadır.

Bu çalışmada, söz konusu mücadeleleri daha derinlemesine anlamak amacıyla, “ilişkisel ontoloji” olarak adlandırılan bir varlık anlayışıyla ekofeminizm arasında kuramsal bir bağlantı kurulmaktadır. İlişkisel ontoloji, varlığı sabit özlerden ziyade süreç, ilişkisellik ve karşılıklılık temelinde kavrayarak, Batılı insanın doğa üzerindeki tahakkümünü meşrulaştıran özne-

<sup>1</sup> Nazım Hikmet Ran.

<sup>2</sup> Bknz. Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco: Harper&Row, 1990.

<sup>3</sup> Karen J. Warren, “The Power and the Promise of Ecological Feminism”, *Environmental Ethics*, 12 (2), (1990):125-146. <https://doi.org/10.5840/enviroethics199012221>

<sup>4</sup> Greta Gaard and Lori Gruen, “Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health”, *Society and Nature* 2 (1), (1993): 1-35.

nesne ikiliğini sorgular. Bu bağlamda çok-merkezli ve etkileşimsel bir varlık görüşü sunar.<sup>5</sup>

Antroposen çağında, özellikle Batılı, erkek ve orta sınıf bir özne tipi üzerinden şekillenen insan merkezli düşünce biçimleri, doğayı yalnızca tüketilecek bir kaynak olarak görmekte; böylece doğanın içkin değerini göz ardı etmektedir.<sup>6</sup> Bu durum, yalnızca ekolojik tahribata değil, aynı zamanda öznenin doğaya yönelik etik sorumluluklarını da gözden kaçırmasına neden olmaktadır. Doğaya yabancılaşma, bu süreçte hem ontolojik hem de epistemolojik bir kırılmayı beraberinde getirmiştir.<sup>7</sup> İlişkisel ontolojinin sunduğu perspektif, bu kırılmayı yalnızca kavramsal bir sorun olarak değil, varlıkların birbirine bağlı ağının reddedilmesi olarak yorumlamaktadır. Zira modern yaşam ve endüstriyel toplum içinde antroposen çağının öznesi, kendini doğanın sahibi ve mekânın tek hükmedicisi olarak konumlandırarak, insan-merkezci bir evren tasavvuru oluşturmaktadır. Bu özne, kendi dışındaki varlığı görmezden gelerek, doğayı özel mülkü ilan etmekte ve tek boyutlu mekân algısıyla geri dönüşü olmayan bir deformasyon yaratmaktadır.<sup>8</sup> Coğrafi keşiflerle başlayan endüstriyel sermaye arayışıyla, acımasızca sömürgeleştirilen topraklarda hem mekân hem de insanın üretim sürecindeki emeği sınırsızca sömürülmektedir. Son bulmak bilmeyen bu sömürü düzeni, kapitalist öznenin ihtiyaçları doğrultusunda işlevselliğini yitiren her durumda yeni coğrafyalara doğru seyir almaktadır.<sup>9</sup> İlişkisel ontolojinin bakış açısından emeğin, doğanın ve toplumların sömürü tarihinde jeolojik bir fail olan bu özne, yalnızca bireysel bir fail değil, bütün bir ilişkiler ağını tahrip eden yapısal bir varlık tipini yansıtmaktadır. Böylece sınırsızca kullanılan kaynakları,

<sup>5</sup> Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham: Duke University Press, 2007, 132-136; Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge: Harvard University Press, 1993, 54-60; Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, New York: Columbia University Press, 1994, 36-40.

<sup>6</sup> Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, London: Routledge, 1993, 41-68.

<sup>7</sup> Bknz: Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge: Harvard University Press, 1993.

<sup>8</sup> Jason W. Moore, "'The Modern World-System' as Environmental History? Ecology and the Rise of Capitalism." *Theory and Society* 32(3), (2003): 350-351; Jason W. Moore, "Madeira, Sugar, and the Conquest of Nature in the 'First' Sixteenth Century, Part II: From Regional Crisis to Commodity Frontier, 1506—1530," *Review (Fernand Braudel Center)* 33(1), (2010): 17-18.

<sup>9</sup> Moore, "Madeira, Sugar, and the Conquest of Nature in the 'First'" 354; Moore, "The Modern World-System", 348-349.

benzeri görülmemiş bir hasarı ve geri dönüşü olmayan ekolojik değişiklikleri temsil etmektedir.<sup>10</sup>

Sonuç olarak tüm bu kavramsal çerçevede her iki düşünce alanının da ekolojik şiddeti ortadan kaldırmaya yönelik ortak bir çaba içerisinde olduğunu görmekteyiz. “İnsan Çağı”nın yol açtığı tahribatın karşısına, “Yaşam Çağı”nın onarıcı ve dönüştürücü gücünü merkeze alan bir anlayış yerleştirilmektedir. Bu doğrultuda, çalışmamız ekofeminist yaklaşımlarla ilişkisel ontoloji arasında kurulan bu felsefi bağın altını çizerek, doğaya ve kadına yönelik baskı biçimlerinin ortak kökenlerini sorgulamayı amaçlamaktadır. Devamında, ilişkisel ontoloji ele alınacak olup ardından bu ontolojik perspektifin ekofeminist düşünceyle kesişimleri ve ekolojik etik açısından ne tür olanaklar sunduğu tartışılacaktır.

### Ontolojinin Ekolojik Yorumu: İlişkisel Yaklaşım

Modern Batı düşüncesinde egemen olan ontoloji anlayışı, varlığı yalıtılmış, özsel ve değişmez niteliklere sahip nesneler olarak kavramsallaştırma eğilimindedir.<sup>11</sup> Bu anlayışta, varlıklar kendi başlarına, diğerlerinden bağımsız biçimde tanımlanabilir ve sınıflandırılabilir. Ancak bu özcü ve düalist ontoloji, insan-merkezci düşüncenin temellerinden biri hâline gelerek hem doğayla hem de toplumsal öznelere kurulan ilişkiyi nesneleştirmiştir.<sup>12</sup> 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişen alternatif ontolojik yaklaşımlar ise, varlığın bu sabit ve bölünmüş tasavvuruna karşı çıkmakta; varlığı, ilişkiler ağı içinde oluşan, sürekli dönen ve birbirine bağlı süreçlerin toplamı olarak düşünmektedir.<sup>13</sup>

Bu bağlamda, “ilişkisel ontoloji” (relational ontology), varlıkları kendi başlarına değil, diğer varlıklarla olan karşılıklı etkileşimleri içinde anlamlı gören bir ontolojik yönelim sunar. Bu yaklaşımın kökleri Whitehead’in süreç felsefesine, Deleuze’ün fark ontolojisine, Karen Barad’ın “kavranmışlık”

<sup>10</sup> Anthony Burke, Stefanie Fishel, Audra Mitchell, Simon Dalby ve Daniel J. Levine, “Planet Politics: A Manifesto from the End of IR,” *Millennium: Journal of International Studies*, (2016): 4. Ayrıca bkz: Jason W. Moore, “Introduction: Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism,” içinde ed. Jason W. Moore, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland: PM Press, 2016.

<sup>11</sup> Philippe Descola, *Doğa ve Kültürün Ötesinde*, çeviren. İsmail Yerguz, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013, 42-45.

<sup>12</sup> Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, 41-55.

<sup>13</sup> Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, 136.

(entanglement) fikrine ve Bruno Latour'un aktör-ağ teorisine kadar uzanır. Bu düşünürlerin ortak paydası, varoluşun özlerden değil ilişkilerden kurulu olduğunu ileri sürmeleridir. Ontolojik olan, artık yalnızca "ne olduğu" ile değil, "nasıl ilişkilendiği" ile belirlenmektedir. Bu yönüyle ilişkisel ontoloji, yalnızca bir varlık felsefesi değil, aynı zamanda epistemolojik, etik ve ekolojik boyutları olan bir düşünce sistemidir.<sup>14</sup>

Modern ontolojinin özcü ve ikili yapısı, yalnızca doğayı nesneleştirmekle kalmamış; kadın, hayvan, yerli, engelli gibi "öteki" addedilen tüm varlıkları da aşağılayıcı biçimde doğallaştırmıştır.<sup>15</sup> Özne-nesne, doğa-kültür, zihin-beden, erkek-kadın gibi keskin ayrımlar üzerine inşa edilen bu düşünce sistemi, doğayı edilgen ve kullanılabilir bir kaynak olarak görürken; kadınları da doğaya yakınlığı üzerinden duygusal, irrasyonel ve biyolojik varlıklar olarak konumlandırmıştır.<sup>16</sup> Bu bağlamda ilişkisel ontoloji, yalnızca doğa anlayışını değil, aynı zamanda kadının tarihsel ontolojik konumunu da yeniden düşünmeye çağırır. Çünkü ilişkisel ontolojiye göre, varlık, yalnızca kendinde var olan bir "şey" değil; başka varlıklarla kurduğu ilişkilerde ve süreçlerde oluşan bir düzendir. Bu yaklaşım, doğayı da kadını da "ilişkisel bir varlık" olarak yeniden kurar ve ontolojiyi tahakkümden arındıracak bir imkân olarak sunar.<sup>17</sup>

İlişkisel ontolojinin dönüşümsel potansiyeli, Whitehead'in süreç felsefesinde varlıkların sürekli oluş halinde olduğu fikriyle başlamaktadır. Latour, modernliğin doğa ve toplum arasında kurduğu yapay ayrımı "hiçbir zaman modern olmadık" diyerek reddeder ve tüm varlıkları toplumsal-doğal aktörler olarak aynı düzleme yerleştirir. Deleuze ise, varlığı fark ve süreklilik olarak kavrayarak özdeşliğe dayalı klasik ontolojiye karşı çıkar. Barad, kuantum fiziği üzerinden geliştirdiği "ontolojik iç içelik" (entanglement) kavramıyla, varlıkların birbirinden bağımsız değil, daima karşılıklı belirlenim içerisinde var olduklarını ortaya koyar. Tüm bu düşünsel yönelimler, varlığı ilişkisellik temelinde düşünmeyi mümkün ve gerekli kılar.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Bkz. Alfred N. Whitehead, *Process and Reality An Essay in Cosmology*, New York: The Macmillan Company 1967, 14-15; Deleuze, *Difference and Repetition*, 56-60; Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, 128-135; Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2005, 63-70.

<sup>15</sup> Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, 41-65.

<sup>16</sup> Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, 1-28.

<sup>17</sup> Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, 132-148.

<sup>18</sup> Bkz. Whitehead, *Process and Reality An Essay in Cosmology*, 14-25; Deleuze, *Difference and Repetition*, 36-60; Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the*

Dolayısıyla ekosistem, bağımsız ve farklı ancak birbiriyle ilişkili unsurların bütünlüğüdür. Bu noktada insanın ekosistemdeki konumu hem merkez hem de çevre olmakla birlikte, edilgen bir dışsallıkla beraber etken bir içkinlik de ifade ederek, ekosentrik bir doğa-insan ilişkisi oluşturmaktadır.<sup>19</sup> Bu bağlamda ilişkisel ontoloji, sabit bir merkezi ve işaret edilecek bir çevresi olmayan doğanın; tüm varlık olanaklarına ev sahipliği yapan ortak bir yaşam alanı olduğunu ifade etmektedir.<sup>20</sup> Böylelikle, hem Rönesans hümanizmine hem de Aydınlanmacı rasyonaliteye karşı çıkmakta, aynı zamanda pozitivizmi de eleştiri kaskacına almaktadır. Bu eleştirel duruş, postmodernizmin felsefi zemini üzerinden yükselirken kuantum fiziğinin epistemolojisini de yanına almaktadır.<sup>21</sup> Söz konusu ifadeyi daha yakından inceleyip ilişkisel ontolojinin bu eleştirel tavrını serimlemek gerekirse; Kartezyen felsefenin uzantılarını barındıran modern insanın, katı bir akıl-duygu ve olgu-değer ayırımına sahip olması, ayrıştırıcı ve ötekileştirici bir epistemoloji anlayışını beraberinde getirmektedir. Modern rasyonalizm bilimi aklın sınırlarına hapsederek duygu ve değeri dışlarken, modern pozitivizm ise bilimi deney ve gözleme indirgeyerek duygu ve değeri bilimsel denklemin sınırları dışına itmiştir. Dolayısıyla, bilgiyi, değeri, akli ve duyguyu uyum içinde bir araya getiren kadim epistemoloji anlayışlarından kesin olarak ayrılan bu yaklaşım, Aydınlanma düşüncesiyle sistematik bir yapı kazanmıştır.<sup>22</sup> Aydınlanma Çağı'nın öncü isimlerinden Bacon, Galileo, Descartes ve Leibniz gibi düşünürler, bilim ve felsefeye Newton fiziğinin taşlarını döşemişlerdir. Bacon'un doğa anlayışında karşımıza çıkan metaforlar öylesine dikkat çekicidir ki onu aynı zamanda doğaya yönelik efendi-köle anlayışının da öncülerinden biri kılar. Doğayı mercek altına alırken işkence metaforunu kullanan Bacon, işkenceyi doğanın tahakküm altına alınıp evcilleştirilmesi adına bir metot olarak kurgulamaktadır.<sup>23</sup> Nitekim Aydınlanmacı ontoloji ve epistemoloji anlayışı ile Newton fiziğinin

*Entanglement of Matter and Meaning*, 128-136; Latour, *We Have Never Been Modern*, 54-60.

<sup>19</sup> Joel Kovel, *Doğanın Düşmanı: Kapitalizmin Sonu Mu, Dünyanın Sonu Mu?*, çeviren. G. Koca, İstanbul: Metis, 2005, 123-124, 144-145.

<sup>20</sup> Terence Ball, "20. Yüzyıl Siyasal Düşünceler Tarihi." içinde *Yeşil Politik Teori*, editörler Terence Ball ve Richard Bellamy, 554-569, İstanbul: Babil, 2013, 555.

<sup>21</sup> Ümit Feyzioğlu ve Kerim Çınar, "Çevrecilik ve siyasal ekoloji üzerine ontolojik ve epistemolojik bir Mukayese." *Afyon Kocatepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 25/1, (2023): 3.

<sup>22</sup> Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Stanford: Stanford University Press, 2002, 71-72.

<sup>23</sup> Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham & London: Duke University Press, 2011, 11.; Carolyn Merchant, "The Scientific Revolution and The Death of Nature." *Isis*, 97, (2006): 524.

desteklenmesi, kapitalizmin ve emperyalizmin de gizil kökenlerini teşkil etmektedir.<sup>24</sup> Doğanın insan ihtiyaçlarının hizmetinde olduğu ve daima zapturapt altında tutulması fikri, endüstriyel kapitalizmin meşrulaştırıcı unsurunu oluşturmaktadır. Bu doğrultuda küresel sömürgeci ekonomi anlayışı, Sanayi Devrimi ile başlayıp günümüze değin doğal kaynakları nesneleştirerek hâlihazırda depo haline getirmektedir.

Bu noktada Martin Heidegger’in modern teknik eleştirisinde de benzer sorunların ele alındığı görülmektedir. Heidegger, modern tekniğin dünyayı bir “kaynaklar bütünü” olarak açığa çıkardığını ve varlığı yalnızca kullanılabilirlik üzerinden anlamlandırdığını ileri sürer. Bu yaklaşım, doğayı kendi benliğinden ve öz-varlığından kopararak onu insan merkeziliğin nesnesi haline indirgeyen bir ontolojik şemaya işaret eder. Doğa, kendi başına bir varlık olarak değil; insanın hizmetine sunulmuş ve işe koşulabilir bir “hazır bulunurluk” düzleminde kavranmaktadır. İlişkisel ontolojinin sorunsallaştırdığı anlayış ise tam da varlığın içkin anlamı yerine işlevsel değerinin merkeze alınmasıdır. Bu bağlamda Heidegger’in teknik eleştirisinin, doğanın araçsallaştırılmasına karşı çıkan ilişkisel ontolojiyle felsefi bir düzlemde kesiştiğini görmekteyiz. Heidegger, sorunun kaynağını geleneksel metafizik anlayışının varlığa bakışında olduğunu ifade ederek, insanın evrenle özgün ilişkisini ve zaman içindeki varoluşunu inceler.<sup>25</sup> Bu düşünceden hareketle Descartes ile başlayan “özne metafiziği”nin, insan varoluşunu ve ardından da tasarlanmış gerçekliğin varoluşunu güvence altına alma gayesi barındırdığını belirtir. Oysa güvenceler bir kenara bırakılarak varlığın kendini açığa çıkartmasıyla her defasında yeniden yüzleşilmelidir.<sup>26</sup> Bilimsellik ve akılcılık maskesiyle tuzağa düşürülen insan, her şeye egemen olma hırsıyla adeta körleşmiştir. Söz konusu göz bağının sebebi ise insanın modern teknik aracılığıyla dünyayı bir “kaynak”tan ibaret görmesidir. Salt faydacılık amacıyla yürütülen bu yaklaşım, varlıkları anlamlı bir bütün olarak görmemizi imkânsızlaştırmaktadır.<sup>27</sup> Doğaya yönelik bu “teslim alıcı” tutum, onu zorlayan, tahrip ve taksim eden, faydalanma adına çürüten bir şeydir. Bu amaç doğrultusunda çağcıl teknik gizli enerjileri keşfetmek ve keşfedilen enerjiyi dönüştürerek depolamak, ardından da bu depoyu dağıtmak adına hareket

<sup>24</sup> Merchant, “The Scientific Revolution and The Death of Nature.” 517.

<sup>25</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2004, 1-10.

<sup>26</sup> Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: Paradigma, 1998, 18.

<sup>27</sup> Mustafa Nuri Ural, “Antik Yunan’da ‘Teknik’: Teknoloji Felsefesi Tarihine Genel Bir Bakış” *Mavi Atlas 4*, (2015): 136-144.

etmektedir. Tüm bu çabanın altında yatan güç ise tek kelimeyle; tahakkümdür!<sup>28</sup> Heidegger'e göre artık doğayla uyum içinde yaşayan, bekleyen ve hammaddeye hasat zamanı sahip olan insanın yerinde; doğaya meydan okuyan, teknik kontrol araçlarıyla istediğini istediği zaman ele geçiren bir insan yaşamı vardır. Ve bu yaşamda doğa el-altında-duran, daima hazırda bekleyendir. Var oluş yerini hazır oluşa bırakmıştır.<sup>29</sup>

Heidegger'in bu düşüncelerinde insanın doğa karşısındaki değişimi ve dönüşümü bir zafer olmaktan çok uzak görünmekle beraber insanın doğadan kopuşu; köksüzlüğe ve yabancılaşmaya doğru evrildiği sezilmektedir. Zira ekolojik krizin sebepleri incelendiğinde; çevrenin güç politikaları adına kötüye kullanılması, ekosferin tehdit altında olmasına yönelik ilgisizlik, küresel sorunların ihmali, küresel adaletsizlik ve dengesizlikle beraber aşırı yoksulluk bölgeleri oluşması gibi pek çok sebebin bir araya geldiğini görmekteyiz. Ne var ki tüm bunların temelinde yatan en kapsamlı neden; insanoğlunun tüm sorunlara duyarsız ve yabancı kalmasıdır.<sup>30</sup> Bu derin kayıtsızlığın üzerine ise yine kapitalizmin gölgesi yansımaktadır. Modern yaşam biçiminin bir getirisi olan "kaynak" anlayışı, insanın doğaya yabancılaşmasına ve kendini üstün görmesine neden olmaktadır. Yabancılaşma, kendini edilgen ve alıcı hale getiren insanın özüne, çevresine ve doğaya karşı duyarsızlaşma halidir.<sup>31</sup> Doğaya yabancılaşmanın temelinde ise epistemolojik, ontolojik ve fiziki bir kopuş yatmaktadır. Bu kopuş ve ayrışma, insanın doğaya karşı sorumluluklarını ve doğa üzerindeki etkilerini göz ardı etmesine zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla ekolojik yabancılaşma aynı zamanda ontolojik yabancılaşma anlamına gelmektedir.<sup>32</sup> Doğanın öteki ve aşağı konumuna indirgenmesi neticesinde etik sorumluluklarından uzaklaşan insan, aynı zamanda çevre sorunlarının çözümüne de uzaklaşmış durumdadır.<sup>33</sup> Bu bağlamda ekolojik yabancılaşma mekanik evren görüşünün ve klasik metafizik anlayışının bir uzantısı ve kapitalist sistemin bir çıktısıdır. Mekanik evren tasarımının oluşturduğu zihinsel

<sup>28</sup> Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, çev. Necati Aça. Ankara: Bilim ve Sanat, 1998, 20-23.

<sup>29</sup> Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev., Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat, 1998, 218; Heidegger, *Teknik ve Dönüş*, 20-23.

<sup>30</sup> Judith Nora Hardt, "Research Perspectives and Boundaries of Thought: Security, Peace, Conflict, and the Anthropocene," *Revista de Estudios en Seguridad Internacional* 7(1), (2021): 13.

<sup>31</sup> Erich Fromm, *Marx'ın İnsan Anlayışı*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Arıtan, 1992, 125.

<sup>32</sup> Mitchell Thomashow, "The Ecopsychology Of Global Environmental Change," *The Humanistic Psychologist*, 26(1-3) (1998): 281.

<sup>33</sup> Simon A. Hailwood, *Alienation and Nature in Environmental Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, 16-17.



ufuk, sosyal yaşamı rekabet eksenine taşıyan sosyal Darwinizm temelli teorilerin ortaya konmasına; ekonomik gelişmenin toplumsal refahın ölçütü haline getirilerek çeşitli sosyo-politik kuramların şekillenmesine zemin hazırlamıştır. Tüm bu dinamikler, hem ekolojik sorunların hem de insanın bu sorunlara karşı gösterdiği ilgisizliğin kaynağında yer almaktadır <sup>34</sup>

Newton fiziğinin temelini oluşturduğu mekanik evren tasarımı doğa, rasyonel bir makine olarak kavranırken; kuantum fiziğinin ortaya koyduğu devrimle birlikte, doğa karşılıklı bağlantıların, etkileşimlerin ve ilişkilerin hüküm sürdüğü, sürekli devinen ve dönüşen bir varlıklar alanı olarak yeniden düşünülmeye başlanmıştır. Böylelikle doğa ve sosyal bilimler alanında ekolojik zihin dünyası inşa etmek için temel oluşturabilecek bir paradigma sağlanmıştır. Bu anlamda doğa, kendisini oluşturan tüm unsurların birbiriyle ilişkili olduğu, etkileşim süreçlerinin ve karşılıklı bağlanmışlıkların tümü halini alan, organik ve holistik bir bütünü ifade etmektedir. Söz gelimi Whitehead'ın “süreç felsefesi”, evreni oluşturan tüm öğelerin birbiriyle belirli prensiplerle ilişki içinde bulunduğunu savunur. Evren, aralarında bir bağıntı kurulamayan tözsel yapılardan değil, tüm varlık alanlarıyla bağlantı halinde, kendi bireyselliğini bu ilişkiler aracılığıyla gerçekleştiren deneyim durumlarından meydana gelmektedir. Whitehead'ın ortaya koyduğu bu ekolojik bakış aynı zamanda ontolojik bir bakıştır. Ona göre metafizik, bilimsel yöntem ve metotların tenkit edilmesini sağlayan bir alan olup yok sayılması söz konusu değildir. Tüm bunlar göz ardı edildiği takdirde ekoloji için bütüncül ve tutarlı bir ontoloji anlayışının imkanı ortadan kalkmaktadır.<sup>35</sup> Ona göre klasik metafizikte de eleştiriye açık alanlar vardır; bunlardan bir tanesi olan ve modern döneme değin süregelen en büyük sorun tözcü geleneğin devam ettirilmesidir. Kartezyen felsefeyle vuku bulan bu anlayış, Descartes'ın düalist felsefesiyle varlığın birbirinden kopuk düşünce ve uzam tözlerinden oluştuğunu ileri sürmektedir.<sup>36</sup> Bu felsefi bakışın Newton fiziği ile yakın bir ilişkisi vardır. Bu ilişkiyi netleştirmek gerekirse; Newton fiziğindeki bireysel madde parçacığı, uzay ve zamanın diğer alanlarında var olan madde parçacıklarıyla karakteristik olarak yalıtık bir halde bulunur; yani kendi tekilliğinde var olur. Bu tekilliğe ait “basit bir yer”de bulunan madde parçacığı, etkileşime ihtiyaç duymayarak tüm bağıntılardan soyutlanmıştır. Oysa Whitehead'a göre evrende böyle bir soyutlanma ve tekilleşme söz konusu

<sup>34</sup> Fritjof Capra, “Sistem Açısından Dünyamız.” içinden *Derin Ekoloji*, ed. Günseli Tamkoç, İzmir: Ege, 1994, 36.

<sup>35</sup> Whitehead, *Process and Reality An Essay in Cosmology*, 14-15.

<sup>36</sup> Whitehead, *Process and Reality An Essay in Cosmology*, 9-10.

olamaz.<sup>37</sup> Bu bilimsel paradigma ile Kartezyen felsefeden doğan tözcülüğün ortak paydası tam da budur. Bu iki anlayıştan ileri gelen sorunu detaylıca temellendiren düşünür, iki kavram ortaya koyar: “Simple Location/Basit Yer” ve “Fallacy of Misplaced Concreteness/Yanlış Konumlandırılmış Somutluk Hatası”. Ekolojiye yönelik bilimsel ve felsefi yönlü paradoksun çözümlenmesinde bu iki kavramın bulunduğunu öne süren düşünür kısaca; denetlenmediği takdirde basit bir yerin basit olmayan hatalara sebep olduğunu ve somut verilerin genelleştirilerek soyut ilkelere dönüştürülmesindeki hatayı ifade eder.<sup>38</sup>

Whitehead’ın süreç felsefesi, ilişkisel ontolojiye ilişkin alternatif bir düşünsel zeminle beraber ilişkisel ve dinamik bir varlık anlayışı sunarken; günümüzün ekonomi politik gerçekliği, bu zeminin maruz kaldığı yapısal tehditleri de ortaya çıkarmaktadır. Sömürü düzeninin bugün geldiği noktayı daha detaylı analiz ettiğimizde, sistemin ekolojik sorunlara yalnızca doğrudan değil, dolaylı yollarla da zarar verdiği ve kullandığı araçların değişerek politik bir nitelik kazandığı görülmektedir. Çünkü günümüzde sömürü, yalnızca mekânın ve doğal kaynakların değil; aynı zamanda sosyal alanların, iletişimin, insan bedeninin ve hatta duygular ile heyecanların sömürüsüne dönüşmüştür. Tüketim kapitalizmi, insan duygularını, heyecanlarını ve sosyal iletişimi optimize ederek hammadde haline getirip, iletişim ve davranış üzerinden arz talep ilişkisi oluşturmaktadır. Son yılların neoliberal psikopolitikasına yöneldiğimizde, sömürünün dönüşümünü ve genişlemesini daha net görmektediriz. Çağdaş tekniğin sağladığı imkânlardan biri de, eylemleri düşünce-öncesi bir düzeyde, iletişim teknolojileri aracılığıyla yönlendirme yoluyla yapay talep ve ihtiyaçlar üretebilme olanağıdır. Psikopolitik yönlendiriliş sayesinde arzu ve ihtiyaçlar sermayeleştirilerek bir tüketim psikolojisi oluşturulmaktadır. Neoliberalizmin yeni iktidar tekniklerinden biri olarak kapitalist tüketim psikolojisini “heyecan kapitalizmi” diye tanımlayan Byung-Chul Han’a göre sömürü zihinde başlamaktadır ve sosyal hayatın kendisi bu sömürü düzenine kaynak oluşturmaktadır.<sup>39</sup> Söz konusu durumda artık ihtiyaç olarak belirlenen şeylerin gerçek insani ihtiyaçlar olmadığını ve tüketime yönelik bağımlılığın ekonomik, sosyal ve psikolojik kodlar barındırdığını görmekteyiz. Bu tüketim çılgınlığı, bireyleri sosyal yaşamda var olabilme ve kendilerini kabul ettirebilme

<sup>37</sup> Vedat Tezcan, “Whitehead Metafiziği Açısından Ekoloji Problemi.” Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2012, 33.

<sup>38</sup> Donald W. Sherburne, *A Key To Whitehead's Process and Reality*, New York: The Macmillan Company, 1966, 195.

<sup>39</sup> Byung-Chul Han, *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, Çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 2019, 49-55..

arayışıyla bağımlılıklar çemberine sıkıştırmakta; aynı zamanda onları bir hakimiyet mücadelesine de itmektedir.

Böylece kapitalizm, varlığını sürdürebilmek için insanlar üzerinde sürekli olarak yapay ihtiyaçlar üretmeye devam edecektir. Bu tür bir toplumda ise herkes, diğerlerini yeni ihtiyaçlar ve bağımlılıklar yaratmaya zorlayarak, birbirleri üzerinde egemenlik kurma ve güç istenci oluşturma gayretinde bulunur.<sup>40</sup> Kapitalist düzenin kısır döngüsünde günden güne yok olan ekolojik bütünlük ise görmezden gelinmektedir. Oysa her geçen yıl bir öncekine oranla gezegenin sahip olduğundan çok daha fazla kaynak tüketimi gerçekleşmekte ve sürdürülebilirlikten bir hayli uzaklaşmaktadır. Bu doğrultuda, siyasal ekoloji düşüncesi, doğa ve insan ilişkisini ontolojik ve epistemolojik açıdan ele alırken; kozmolojik olanla sosyal ve toplumsal olan arasında ontolojik bir bağ kurmakta ve ekolojik sorunlarla yönetim pratikleri arasında karşılıklı bir etkileşim ortaya koymaktadır. Dolayısıyla insanın kendisiyle, çevresiyle ve doğayla kurduğu ilişki bütünsel olmakla beraber sorunların çözümü de ancak bütünsel bir yaklaşımla mümkün olabilir.<sup>41</sup> Ancak siyasal ekolojiye göre, antroposentrik ontoloji anlayışları bu bütünsel yapıyı ayırıştırarak, hiyerarşik yapıların oluşmasına ve sömürüye dayalı bir efendi-köle ilişkisine yol açmaktadır. Bu yapının temeli, öncelikle insanın diğer insanlarla ilişkilerinde, ardından da doğa üzerindeki tahakküm rasyonelliğinde yatmaktadır. Sonuç olarak, insan, özünü, özgürlüğünü ve kendini gerçekleştirme amacını unutarak, önce kendi doğasını, ardından da karşısında bulunan doğayı köleleştirmektedir.<sup>42</sup> İnsanı doğadan ayırıştıran bu düşünsel ufuk, aynı zamanda onu kendi benliğinden de kopararak köksüzlüğe mahkûm etmektedir. Böylece, bu yabancılaşma durumu, tahakküm ve sömürü düzeninin sürekliliğini sağlayan bir faktör olarak güçlendirilmektedir.<sup>43</sup> Bu noktadaki üretici mekanizmalar ise antroposentrik toplum tarihine dayanan iktidar, sınıfsallaşma, mülkiyetçilik ve devlet gibi kurumsal ve ilişkisel yapılardır.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Fromm, *Marx'ın İnsan Anlayışı*, 146-147.

<sup>41</sup> Tuncay Önder, *Yeşil Siyaset*, ed. M. Türköne, Antalya: Lotus, 2005, 593; Murray Bookchin, *Toplumsal Ekoloji Ve Komünalizm*, çev. F. D. Elhüseyni, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2013, 9-10.

<sup>42</sup> Donald Tannenbaum, ve David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi, Filozoflar Ve Fikirleri*, 5. Baskı, çev. F. Demirci. Ankara: Adres, 2010, 374-380.

<sup>43</sup> Arne Naess, "The Shallow And The Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary." *Inquiry: An Interdisciplinary Journal Of Philosophy*, 16(1), (1973): 95.

<sup>44</sup> Murray Bookchin, *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, çev. A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 1996, 45-47.

İnsan ve doğanın birbirine yansıyan ortak kaderi fark edilmediği müddetçe, oluşturulmak istenen ilişkisel ontoloji yalnızca bir mit olarak kalmaya mahkûm olacaktır. Doğanın araçsallaştırılmasına yönelik tahakküm biçimlerinin sadece ekolojik değil aynı zamanda sosyal, politik ve cinsiyet temelli boyutlara sahip olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda; ilişkisel ontolojiden hareketle kadın bedeni ve kimliği ile doğa arasındaki yapısal ilişkileri sorgulayan ekofeminist yaklaşımlara yönelmek kaçınılmaz olmaktadır.

### **Ekofeminizmin Ontolojik Temelleri: Doğa ve Kadın İlişkisinin Yeniden Yorumlanması**

Ekofeminizm, doğanın tahakküm altına alınışı ile kadınların tarihsel olarak maruz bırakıldığı baskı biçimleri arasında yapısal bağlar kuran bir düşünce yönelimidir. Bu yaklaşım, patriyarkanın hem kadın bedenine hem de doğaya yönelik sömürü politikalarının benzer ideolojik temellerle sürdürüldüğünü savunur. Ekofeminist düşüncenin kökenleri 1970'li yıllarda Françoise d'Eaubonne'un "écoféminisme" kavramsallaştırmasıyla görünürlük kazanmış; Mary Daly, Carolyn Merchant, Susan Griffin, Karen Warren ve Val Plumwood gibi düşünürlerin katkılarıyla farklı yönelimlere ayrılmıştır.<sup>45</sup>

Ekofeminizm, yalnızca doğa ile kadın arasında özsel bir benzerlik kurmakla kalmaz; aynı zamanda bu benzerliğin toplumsal olarak nasıl üretildiğini, sürdürüldüğünü ve araçsallaştırıldığını sorgular. Bu bağlamda, ekofeminist kuramın kimi yaklaşımları daha kültürelci bir hat izleyerek kadınların doğaya yakın konumlandırılışını olumlayan bir perspektif geliştirirken; kimi yaklaşımlar ise daha eleştirel bir tutumla bu benzeştirmenin ideolojik işlevlerini çözümler. Bu nedenle ekofeminizmi tekil bir söylem olarak değil, kesişen ama yer yer farklılaşan yönelimleriyle çok katmanlı bir eleştirel zemin olarak değerlendirmek gerekir.<sup>46</sup>

Ekofeminist kuramlar, özne-nesne, akıl-doğa, erkek-kadın gibi modern Batı düşüncesinin kurucu düalizmlerini sorunsallaştırarak, varlıkların birbirine içkin ve karşılıklı bağımlı olduğu bir dünya görüşüne yönelir.<sup>47</sup> Bu yönelim, ilişkisel ontolojiyle kesişim noktaları taşımaktadır. İlişkisel ontoloji, varlığı yalıtılmış, bağımsız tözler olarak değil; ilişkiler içinde sürekli oluş ve etkileşim

<sup>45</sup> Bknz: Luc Ferry, *Ekolojik Yeni Düzen*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.

<sup>46</sup> Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Oakland: AK Press, 2005, 49-72.

<sup>47</sup> Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, 1-41.

hâlindeki süreçler olarak düşünür. Bu bakış açısı, doğanın edilgen bir kaynak ya da kadının tarihsel rollerine indirgenmiş bir figür olmadığı; tersine, her iki alanın da kültürel, toplumsal ve ekolojik bağlamlar içinde dinamik olarak kurulduğu fikrine zemin hazırlar.<sup>48</sup>

Ekofeminist düşünürler özellikle doğaya yönelik tahakkümle kadına yönelik tahakküm arasındaki yapısal sürekliliği bu ilişkisel düzlemde değerlendirirler. Carolyn Merchant, Sanayi Devrimi'yle birlikte doğanın “canlı bir organizma” olarak görülmesinden “mekanik bir makineye” indirgenmesini; kadın bedeninin de aynı şekilde rasyonel sistemler içinde denetlenen bir varlığa dönüşmesini paralel süreçler olarak yorumlar.<sup>49</sup> Val Plumwood ise, kadınların ve doğanın özne konumundan dışlanmasının, akılcı ve hiyerarşik bir bilgi rejimi tarafından kurumsallaştırıldığını savunur.<sup>50</sup> Bu düşünürlerin ortak yönü, bireyi merkeze alan modern özne anlayışını aşarak, insanın doğayla olan ilişkisel bağlarını yeniden kurmaya çalışmalarıdır.

Bu çerçevede, ekofeminizm yalnızca kadın ve doğa arasındaki sembolik benzerlikleri değil; aynı zamanda bu ilişkilerin sosyo-ekolojik düzlemde nasıl örüldüğünü, kimliklerin ve doğanın birlikte inşa edildiğini ortaya koyar. Böylece doğaya ve kadına yönelik şiddet ya da tahakküm, bireysel ahlaki hatalardan ziyade ontolojik ve epistemolojik bir yapı sorunu olarak okunur.<sup>51</sup>

Ekofeminizm, yalnızca doğa ve kadın arasındaki tahakküm ilişkisini değil, aynı zamanda tarihsel olarak inşa edilmiş tüm ikili karşıtlıkları – erkek/dişi, zihin/beden, kültür/doğa – sorgulayan eleştirel bir çerçeve sunar. Bu bağlamda patriyarka temelli insanlık tarihinin zihin-beden, akıl-doğa ayrımlarına dayalı hiyerarşik yapıları, kadınların ve doğanın araçsallaştırılmasının felsefi zeminini oluşturur.<sup>52</sup> Esasen ekofeminizm tam da bu dinamiğe yönelik bir başkaldırı ve kendini varkılma isteğidir. Ekofeminist düşünceye göre, ekolojik sorunlar yalnızca çevresel değil, aynı zamanda kültürel, toplumsal ve cinsiyet temelli krizlerdir. Dolayısıyla doğanın özgürleşmesi, kadınların özgürleşmesinden ayrı düşünülemez. Bu yaklaşım, özellikle toplumsal ekoloji gibi modeller aracılığıyla, biyolojik olan ile toplumsal olanın

<sup>48</sup> Bknz: Aykut Çoban, “Çevreciliğin İdeolojik Unsurlarının Eklemlenmesi,” *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 57(3), (2002): 19-21.

<sup>49</sup> Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, 1-41.

<sup>50</sup> Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, 41-68.

<sup>51</sup> Günseli Tamkoç, “Ekofeminizmin Amaçları”, *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 4, (1996): 77.

<sup>52</sup> Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, 41-68.

birbirinden bağımsız ele alınamayacağını savunarak bütüncül bir dönüşüm çağrısı yapar.<sup>53</sup>

Ekofeminist düşüncenin bu kuramsal çerçevesi, yalnızca bir felsefi eleştiri düzleminde kalmamış; aynı zamanda toplumsal ve politik alanda da güçlü bir karşılık bulmuştur. Doğaya yönelik tahakkümün kadınlar üzerindeki baskılarla yapısal olarak ilişkili olduğu yönündeki tespitler, birçok farklı coğrafyada kadınları ortak bir mücadele hattında buluşturmuştur. Bu bağlamda ekofeminizm, soyut bir kuramsal konumdan çıkarak, kadınların doğrudan yaşam alanlarını savunmak adına geliştirdikleri direniş pratiklerinde somutlaşmaya başlamıştır. 1980'lerin başlarında ABD'de akademik bir kadın koalisyonunun öncülüğünde düzenlenen "Kadın ve Dünyadaki Hayat: Seksenlerde Ekofeminizm" başlıklı çalıştay, ekofeminist düşüncenin bireysel söylemlerden örgütlü bir harekete evrilmesinde önemli bir dönüm noktası olmuştur.<sup>54</sup> Bu etkinliğin ardından ekofeminizm, dünya genelinde farklı bağlamlarda yankı bulan çok yönlü bir hareket haline gelmiştir. Farklı dilleri konuşan, fakat benzer ekolojik tehditlerle karşı karşıya kalan kadın grupları arasında gelişen dayanışma, direnişin küresel boyut kazanmasını sağlamıştır.<sup>55</sup>

Bu kapsamda, Alt Himalaya Bölgesi'nde Hintli kadınların öncülüğünde gelişen Chipko Hareketi, ormanların kesilmesine karşı barışçıl bir direniş örneğidir.<sup>56</sup> Benzer şekilde Türkiye'de, Manisa'nın Yırca mahallesinde kadınların zeytinlikleri termik santrale karşı savunmaları veya Rize'de köylü kadınların HES projelerine karşı verdikleri mücadele, ekofeminist direnişin yerel örnekleri arasında yer alır.<sup>57</sup> Afrika kıtasında ise Kenya'da Wangari Maathai'nin başlattığı Yeşil Kuşak Hareketi, çölleşmeye karşı çevresel restorasyonu hedeflemiş ve yüz binlerce ağacın dikilmesini sağlamıştır.<sup>58</sup> Tüm bu örnekler, kadınların ekolojik krizlere karşı yalnızca eleştirel bir söylem geliştirmekle kalmayıp, aynı zamanda

<sup>53</sup> Bookchin, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, 49-72.

<sup>54</sup> Greta Gaard, *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, Philadelphia: Temple University Press, 1993, 18-20.

<sup>55</sup> Kübra Arslan Öçal, "Dişil Dil Ve Ekofeminist Bağlamda Latife Tekin Ve Muinar." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011, 79.

<sup>56</sup> Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, London: Zed Books, 1989, 64-66.

<sup>57</sup> Arzu Yılmaz Arslantürk, "Çevrenin Siyasallaşmasında Kadın Ve Doğanın Dönüşümü: Ekofeminizm." *Social Science Development Journal*, 11(3), (2018):313.

<sup>58</sup> Wangari Maathai, *The Green Belt Movement: Sharing the Approach and the Experience*, New York: Lantern Books, 2003, 12-30; Ayrıca: Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, xv.

doğrudan eyleme geçerek, şiddet içermeyen çözüm önerileriyle alternatif bir yaşam pratiği ortaya koyduklarını göstermektedir.<sup>59</sup>

Ekolojik sorunların sonuçları bütüncül bir perspektiften ele alındığında, bu krizden en çok etkilenenlerin genellikle sistemin "ötekileştirdiği" gruplar olduğu görülmektedir. Kadınlarla birlikte çocuklar, hayvanlar, ağaçlar, yoksullar ve hatta beyaz olmayan ırklardan insanlar da bu dışlayıcı yapının mağdurları arasında yer alır. Bu ötekileştirme biçiminin ardındaki temel dinamik ise çok katmanlıdır. Pek çok ekofeminist düşünür, bu yapısal ayrımın patriarkal sistemin şiddet pratikleriyle sürdürüldüğünü savunmaktadır.<sup>60</sup>

Örneğin Vandana Shiva, doğaya yönelik şiddetle kadına yönelik şiddeti aynı tahakküm zincirinin halkaları olarak değerlendirir. Ona göre, her iki şiddet türü de dişil olanın bastırılması ve denetim altına alınmasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu noktada karşımıza çıkan dişil/eril ikiliği yalnızca biyolojik bir ayrımı değil; aynı zamanda değer hiyerarşisi içeren kültürel bir kodlamayı ifade eder.<sup>61</sup> Mary Wollstonecraft da Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi adlı eserinde, kadınların akıldan yoksun, edilgen ve evcil varlıklar olarak tanımlanmasına sert bir eleştiri getirerek bu kültürel kodlamanın düşünsel temellerine meydan okumuştur.<sup>62</sup>

Bu ayrımcı düşünce yapısının kökleri, mitoloji ve felsefe tarihinde oldukça eski dönemlere değin uzanır. Kadın ve doğa figürlerinin benzeştirilmesi, pek çok efsane, destan ve gelenekte rastlanan bir temadır. Ancak bu benzeşim çoğu zaman erkeğin hem doğaya hem de kadına karşı üstünlüğünü meşrulaştıran bir söylemin parçası olmuştur. Batı felsefesi tarihinde bu eğilimin ilk örneklerinden biri Pisagorcu düşüncede karşımıza çıkar.<sup>63</sup> İ.Ö. 6. yüzyılda Pisagor'un ortaya koyduğu "karşıtlıklar tablosu"nda eril/dişil, iyi/kötü, akıl/his gibi ikilikler yer almakta ve bu çiftlerin ilk terimleri sürekli olarak değerli ve

<sup>59</sup> Alyssa Banford, Cameron. K. Froude, "Ecofeminism And Natural Disasters: Sri Lankan Women Post-Tsunami." *Journal Of International Women's Studies*, 16/2, (2015): 172.

<sup>60</sup> Karen J. Warren, *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective On What It Is and Why It Matters*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc. 2000, 1.

<sup>61</sup> Vandana Shiva, *İnadına Canlı: Kadınlar, Ekoloji ve Hayatta Kalma*, çeviren. E. Ayhan, İstanbul: Sinek Sekiz, 2015, 43.

<sup>62</sup> Mary Wollstonecraft, *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, çeviren. D. Hakyemez, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007, 13, 30, 53.

<sup>63</sup> Serhat Soyşekerci, "Cinsiyet ayrımcılığı olarak üstün erillik olgusunun aile işletmelerindeki etkisi: kuramsal bir bakış." *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(3), Sayı; 2, (2006):3-4.

üstün kabul edilmektedir.<sup>64</sup> Bu tür ayrımlar, kadın ve doğanın sistematik biçimde aşağı konumlandırılmasının felsefi dayanaklarını oluşturmaktadır.<sup>65</sup> Bu çizgi tarih boyunca pek çok düşünürde yeniden üretilmiştir: Aristoteles'te erkeğin yönetici, kadının ise tabi ve aşağı konumda görülmesi<sup>66</sup>; Bacon'da doğanın kadınsı niteliklerle betimlenerek bilimsel aklın tahakkümüne açılması<sup>67</sup>; Descartes'ta ise akıl-madde ikiliği üzerinden doğanın mekanik bir nesneye indirgenmesi<sup>68</sup>, bu çizginin belirgin örnekleridir. Nitekim Chakraborty'nin de belirttiği üzere Batı zihniyeti, akıl ve bilimi erkekler; duygu ve bedeni ise kadınla özdeşleştirmiştir.<sup>69</sup> Bu tarihsel süreklilik, ekofeminizmin eleştirdiği düalist, tahakkümcü ve patriarkal düşünce yapısının felsefi zeminini oluşturur. Ekofeminizm, tam da bu nedenle Batı felsefesindeki eril ontolojiyi sorgulayarak, kadın ve doğanın özgürleşebileceği ilişkisel bir varlık anlayışı geliştirmeye yönelmiştir.

Ekofeministlerin hedef aldıkları hiyerarşik ve düalist düşünce yapısı, bu noktada filizlenmekte olup; Batılı bilim ve felsefe anlayışı, insan ile doğa arasında ikilikçi, ötekileştirici ve nesneleştirici bir tutum geliştirmektedir. Ekofeminizm ise bu tutumu ortadan kaldırmanın yollarını aramaktadır.<sup>70</sup> Kültür ve doğa arasındaki ayrışmayı sorgulamak adına ekofeminist felsefe “hem rasyonel hem de ekolojik bir benlik” anlayışını savunmaktadır.<sup>71</sup> Cinsiyetçilikten ırkçılığa değin uzanan “izmlerin” tahakküm mantığına karşı konumlanan ekofeminizm, kadını ve doğayı boyunduruk altına alan tüm pratiklerin izini sürer. “Efendi” figürünün sınıfsal, ırksal ve cinsiyet temelli bağlantılarını çözümleyerek,<sup>72</sup> Batı düşüncesinin ihtiyaçtan ziyade kar odaklı hiyerarşik sistemler inşa ettiğini belirtir.

<sup>64</sup> Şevki Işıklı, “Kadına Tahakküm Ya Da Eril Usun Tavırları”, *Akademik Bakış Dergisi*, 43, (2014): 14.

<sup>65</sup> Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl*, çev: M. Özcan, İstanbul: Ayrıntı, 1996, 23.

<sup>66</sup> Aristotle, *Politics*, translated. H. Rackham, Massachusetts: Harvard University Press, 1959, 13-14.

<sup>67</sup> Francis Bacon, *Novum Organum: Tabiatın Yorumu Ve İnsan Alemi Hakkında Özlü Sözler*, çeviren. S.Önal, Ankara: Say, 2012, 189.

<sup>68</sup> René Descartes, *Meditasyonlar*, çeviren. Mehmet Karasan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.

<sup>69</sup> Roma Chakraborty, “The Deep Ecology/Ecofeminism Debate: An Enquiry into Environmental Ethics”, *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, vol. 32, no.1, (2015): 128.

<sup>70</sup> Josephine Donovan, *Feminist Teori*, çev. A. Bora vd., İstanbul: İletişim, 1997, 386, 388.

<sup>71</sup> Warren, *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective On What It Is and Why It Matters*, 157.

<sup>72</sup> Karen J. Warren, “Response to My Critics”, *Ethics and the Environment*, Vol. 7, No.2, (2002): 39-40.



Ekofeminizmin gelişim sürecinde farklı yaklaşım ve ideolojilerin ortaya çıktığı ve bu doğrultuda kendi içinde çeşitli varyasyonlara ayrıldığı görülmektedir. Ekofeminist düşünce içerisinde; kültürel ekofeminizm, radikal ekofeminizm, liberal ekofeminizm, sosyal ekofeminizm ve Marksist ekofeminizm gibi yaklaşımlar öne çıkmaktadır.<sup>73</sup>

Kültürel ekofeminizm, kadın ile doğa arasındaki biyolojik, duygusal ve toplumsal benzerlikleri olumlayan bir yaklaşımdır. Kadının doğurganlık, regl döngüsü, emzirme gibi bedensel deneyimlerinin doğanın döngüselliliğiyle benzeştiği kabul edilir ve bu benzerlik, bir zayıflık değil; aksine doğayla kurulan derin bir uyumun göstergesi olarak değerlendirilir. Bu yaklaşımda kadın, doğaya yakın olduğu için değil; doğayla birlikte, onunla ilişki içinde değerlidir.<sup>74</sup> Kültürel ekofeministlere göre kadınlar, doğaya yönelik daha güçlü bir duyarlılık sergilemektedirler ve bu duyarlılık, doğayı korumada önemli bir motivasyon kaynağıdır. Bu nedenle kültürel ekofeminizm, kadınların ekolojik mücadelede daha etkin bir rol üstlenmesi gerektiğini savunur. Bununla birlikte, bu yaklaşım bazı eleştirilerle karşı karşıya kalmıştır. Özellikle kadını doğa ile özdeşleştirmenin onu yeniden ötekileştirme ve sadece "doğaya yakın" olan pasif bir varlık olarak konumlandırma riski taşıdığı öne sürülür. Aynı zamanda, kadınların doğayla özdeşleştirilmesi, erkeklerin ekolojik sorumluluklardan muaf tutulabileceği gibi yanlış çıkarımlara da neden olabilmektedir.<sup>75</sup> Ancak kültürel ekofeministler, bu benzeşmenin bir ötekileştirme değil, patriyarkal üstünlüğün eleştirisi ve alternatif bir değer sistemi kurma çabası olduğunu savunurlar. Kadınlara doğa arasındaki bağın farkına varmak, sadece sembolik değil, aynı zamanda etik bir sorumluluğun ifadesidir. Bu bağlamda kültürel ekofeminizm, doğayı ve kadını birlikte düşünen, ilişkisel bir ontolojiyi temel alır. İnsan-merkezli hiyerarşilere karşı çıkarak, varlıklar arasında karşılıklı bağımlılığı ve ilişkiselliği esas alır. Bu yönüyle ilişkisel ontolojiyle örtüşen kültürel ekofeminizm, hem doğaya hem de kadına yönelik tahakküm biçimlerine karşı bütüncül bir eleştiri sunar.<sup>76</sup>

<sup>73</sup> Hacı Özdemir, ve Duygu Aydemir. "Ekolojik Yaklaşımlı Feminizm/Ekofeminizm Üzerine Genel bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihi Süreci ve Türleri" *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi Sayı II* (2), (2019): 270-271.

<sup>74</sup> Yılmaz Arslantürk, "Çevrenin Siyasallaşmasında Kadın Ve Doğanın Dönüşümü: Ekofeminizm", 316.

<sup>75</sup> Janet Biehl, *Rethinking Ecofeminist Politics*, Boston: South End Press, 1991, 3-4.

<sup>76</sup> Elizabeth Carlassare, "Destabilizing The Criticism Of Essentialism In Ecofeminist Discourse." *In Capitalism, Nature, Socialism*, 5, 3(19), (1994):220-234.

Diğer bir yaklaşım olan radikal ekofeministlere göre, kadın ile doğa arasındaki özdeşleştirme, esasen patriarkal yapının tahakküm ve denetim araçlarından biridir. Bu anlayış, kadının doğayla olan yakınlığını bir güçsüzlük veya edilgenlik göstergesi olarak nitelemekte; hem kadını hem de doğayı metalaştırarak denetim altına almaktadır.<sup>77</sup> Radikal ekofeminizm, bu bakış açısının ürettiği tüm hiyerarşik ve ikili karşıtlık biçimlerini reddeder. Bu nedenle, kadın ile doğa arasında kurulan özcü ve araçsallaştırıcı bağın yeniden üretilmesine karşı durulması gerektiğini savunur. Bu yaklaşım, patriarkal tahakkümün sadece kültürel değil, aynı zamanda ekonomik, politik ve epistemolojik düzeyde de sorgulanmasını talep eder.<sup>78</sup>

Liberal ekofeminizm ise, kadınların doğa karşısındaki sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için öncelikle temel hak ve özgürlüklerde erkeklerle eşit konuma sahip olmaları gerektiğini savunur. Eğitimde fırsat eşitliği, üretim alanlarında eşit temsiliyet ve karar mekanizmalarına katılım bu yaklaşımın öncelikli hedeflerindendir. Kadınların özgürleşmesiyle birlikte doğal kaynakların korunması ve ekosistemin sürdürülebilirliğine katkı sağlayabilecekleri öngörülür. Ancak bu yaklaşım, bireysenci liberal ekonomik modelin bir uzantısı olarak değerlendirildiğinden, doğayla kurulan ilişkiyi araçsallaştırma riski taşıdığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. İlişkisel ontolojiden bakıldığında, liberal ekofeminizmin öznelere arası bağımlılığı yeterince vurgulamadığı ve doğayı hâlâ nesneleştirici bir zeminde ele aldığı görülmektedir.<sup>79</sup>

Sosyal ekofeminizm, Murray Bookchin'in sosyal ekoloji kuramı temelinde şekillenen ve ekolojik krizlerin kökenini toplumsal tahakküm ilişkilerinde arayan bir yaklaşımdır. Bu anlayışa göre, doğanın tahribatı ile kadına yönelik sistematik baskılar aynı yapısal kökten beslenmektedir: hiyerarşi, tahakküm ve eşitsizlik. Sosyal ekofeministler, kadınların özgürlüğünün ancak ekonomik ve toplumsal yeniden yapılanmayla mümkün olacağını savunur; bu da kapitalist sistemin ve onun cinsiyetçi işleyişinin sorgulanmasını gerektirir. İlişkisel ontolojiyle örtüşen şekilde, sosyal ekofeminizm özne ile çevresi arasında

<sup>77</sup> Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, 40-70.

<sup>78</sup> Kathryn Miles, *Ecofeminism*, Erişim Tarihi: 08 Mayıs 2025. url:https://www.britannica.com/topic/ecofeminism#ref1187989

<sup>79</sup> Özdemir ve Aydemir. "Ekolojik Yaklaşımlı Feminizm/Ekofeminizm Üzerine Genel bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihi Süreci ve Türleri", 270-271. Ayrıca Bknz: Carolyn Merchant, *Ecofeminism, Radical Ecology, The Search For A Livable World*. New York:London, Routledge, 1992.

karşılıklı bağımlılığı ve etkileşimi esas alır. Kadının yalnızca bir kategori değil, doğayla ilişkili bir varlık olarak konumlandırılması bu yaklaşımda belirginleşir.<sup>80</sup>

Marksist ekofeminizm ise, doğa ve kadının tarihsel süreçte aynı üretim-tüketim mantığı içinde sömürüldüğünü savunur. Bu yaklaşıma göre, kadınların ezilmesi ve doğanın yağmalanması kapitalist üretim biçiminin temel dinamiklerindendir. Kadınların emeğiyle birlikte doğanın kaynakları da metalaştırılmış, piyasa değerine indirgenmiştir. Marksist ekofeministler, ihtiyaç fazlası kâr üretimine ve bu üretimin tekelleşmesine karşı çıkar; toplumsal ve ekonomik eşitliğin ancak sosyalist bir yeniden yapılanmayla sağlanabileceğini ileri sürer. Bu bağlamda, ilişkisel ontoloji açısından bakıldığında, Marksist ekofeminizm, doğa-insan ilişkisini üretim araçları bağlamında yeniden düşünmeyi, özne ve nesne arasında tahakküme dayalı değil, karşılıklı üretkenliğe dayalı bir bağ kurmayı önerir.<sup>81</sup>

Bu dört yaklaşımın ortak noktası, doğa ile kadın arasında modern düşüncenin inşa ettiği tahakküm ilişkisinin eleştirisidir; ancak her biri bu ilişkiyi çözümleme biçiminde farklı varsayımlar ve öncelikler taşır. İlişkisel ontoloji ise bu yaklaşımların tamamında öne çıkan bağımsızlık değil, karşılıklı bağımlılık ve etkileşim fikrini temel alarak, doğa-kadın ilişkisini nesneleştirmeyen, karşılıklı varoluşsal bir düzlemde yeniden düşünmeyi teklif eder.

Tüm bu bilgiler ışığında, ekofeminizmin kadın-doğa ilişkisinin tarihsel, toplumsal, ekonomik ve ideolojik yapılarla olan çok yönlü bağını ortaya koyan dinamik bir düşünce alanı olduğu görülmektedir. Kadının ve doğanın ortak sömürüsüne odaklanan bu yaklaşım, yalnızca geçmişin serimlenmesini değil aynı zamanda geleceğe dair umut ve direniş alanlarını da görünür kılmaktadır.

### **Yeni Ufuklar: Kadın-Oluş ve Doğa-Oluşa Dair Bir Deneme<sup>82</sup>**

Bu noktadan sonra, ilişkisel ontoloji ve ekofeminizmin sunduğu kavramsal zemin üzerinden kadim geleneklerin doğa anlayışına bakmak, farklı bir perspektif geliştirmeyi mümkün kılar. Çin, Türk, İslam ve Yerli Amerikan kültürlerinde görülen “doğa ile uyumlu yaşam” ve “Toprak Ana” figürleri, doğa-

<sup>80</sup> Hande Atay, “Kapitalizmden Çıkış Denemesi Cochabamba Halk Mücadelesi.” *Vira Verita*, 9/1 (2015): 22; Bookchin, *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, 45-47.

<sup>81</sup> Bknz: Merchant, *Ecofeminism, Radical Ecology, The Search For A Livable World*.

<sup>82</sup> Bu bölüm, makalenin ötesine geçen ufuk açıcı bir deneme niteliği taşımakta olup, kapsamlı bir temellendirme için ayrıca ele alınması gereken yeni bir çalışmanın başlangıcı olarak değerlendirilebilir.

kadın ilişkisinin tarihsel ve kültürel köklerini açığa çıkarır. Bu figürler, doğayı hem yaşam kaynağı hem de kutsal bir varlık olarak temsil ederken; kadın ve doğa arasındaki bağı güçlendiren simgesel anlatımlar sunar.

Bu bağlamda ne gibi dönüşümlerin gerçekleşebileceği ve hangi çözümlerin üretilebileceği sorgulandığında fikir edinebilmek adına kadim geleneklerin yaşam pratikleri incelenebilir ve yol gösterici örnekler sunulabilir. Örneğin, kadim Çin kültürünün evrene yönelik bakış açısı incelendiğinde, yaşamsal gelişimin ve ilerleyişin doğal bir süreç olarak kabul edildiği görülmektedir. Bu perspektifte insanın bu sürecin organik bir parçası olarak doğaya uyum sağlaması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu anlayış aynı zamanda bir arayış olup Konfüçyüs'cü geleneğin bir parçası olan Meng ve Wang inanışını ifade eder. Buna göre insanın doğayla uyum içinde yaşaması ahlaki bir olgunluğun göstergesidir. Tabiat karşısındaki saygının bir yansıması olarak “su”ya yönelik özenli tavırları da bu anlayışa örnek teşkil etmektedir. Suyu kutsal addeden bu topluluklar, ona saygı ve sevgi göstererek zarar vermekten kaçınmaktadır. Aynı zamanda kültürel yaşamlarını da buna uygun olacak şekilde dizayn etmeye çalıştıkları söylenebilir.<sup>83</sup> Bir diğer örnek olan kadim Türk kültüründe de doğaya yönelik kutsal bir yaklaşım geliştirilmiş ve çeşitli doğa kültleri aracılığıyla tabiatla bütünleşik bir yaşam anlayışı benimsenmiştir. Bu anlayış doğrultusunda, tüm varlıkların anlamını tabiatın bir parçası olmakla kazandığı görülmektedir. Doğayla iç içe bir yaşam geliştiren bu anlayış gök ile yer arasında bulunan tüm var olanların canlılığına ve ruhani boyutuna derin bir saygı beslemektedir. Türk halk edebiyatında, halk müziğinde ve halı dokumacılığında doğa motifleri oldukça sık kullanılmakta olup, bu motifler doğaya duyulan sevgi ve bağlılığı simgesel bir dille ifade etmektedir. “Toprak Ana” öğretisiyle yetiştirilen nesiller doğanın koruyuculuğunu vazife edinmektedir.<sup>84</sup> Öte yandan İslam medeniyetleri tarihinde ve tasavvuf inancının pratik ve düşünsel düzleminde, doğayla bir olmaya, onu korumaya ve devamlılığını sağlamaya yönelik örnekler bulunmaktadır. Söz gelimi, “Hima”<sup>85</sup> gibi doğal alanları koruma uygulamaları, “haram bölge” ilan edilen yerlerin aşırı

<sup>83</sup> Meng, F. L. ve Y. Wang. “Ecological Wisdom Contained In The Belief In Water God Along The Ancient Silk Road.” *Applied Ecology And Environmental Research*, 20(4), (2022): 3155, 3163.

<sup>84</sup> Hasan Kalyoncu, ve Kemaleddin Taş, “Türk Kültüründe Çevre Algısı ve İslam’ın Türk Toplumunun Çevre Anlayışına Etkileri.” *Tabula Rasa Felsefe & Teoloji Dergisi* 39, (2022): 48.

<sup>85</sup> Kelime anlamı “korunan alan” demek olup, İslam kültüründe doğayı korumak ve biyolojik çeşitliliği sürdürebilmek adına doğal kaynakların, belirli arazi ve ormanların koruma altına alındığı uygulamadır.

kullanımın engellenmesi ve insan ile doğanın aynı varlık bütünlüğü içinde görülmesini sağlayan “tevhid” inancı, bu yaklaşımın başlıca örneklerindendir.<sup>86</sup> Aynı zamanda İslam felsefesinde görülen Sudûr anlayışı, varlığın Mutlak Varlık’tan taşma yoluyla meydana geldiğini savunur. Böylelikle, canlı ve cansız tüm varlıklar kutsal bir kaynağa dayandıkları için kendi başına bir değer taşımaktadırlar. Dolayısıyla, doğayla uyum içinde ve sevgi temelli bir ilişki kurulması gerektiği fikri bu anlayışla temellendirilmektedir. Bir diğer “Toprak Ana” anlayışı ise Yerli Amerikan halklarının manevi ve ekolojik dünya görüşünü yansıtan Pachamama öğretisinde bulunmaktadır. Pachamama, yaşamın kaynağı ve sürdürücüsü olan Toprak Ana’yı temsil etmektedir. Toprak Ana yaşamı doğurur; insan ise onunla şekillenir ve varlığını onunla tamamlar. İnsanın doğadan bağımsız bir varlığı söz konusu değildir. Bu nedenle doğayı sömürmek yerine onunla uyum içinde bir yaşam sürdürmek ve bütünlük duygusunu yeniden kurmak gerekir. Çünkü tabiatı tanımayan kendini de tanıyamaz; doğayı anlayamayan kendi varlığını da kavrayamaz.<sup>87</sup>

Mezopotamya’dan Antik Yunan’a, Hint uygarlığından Anadolu kültürlerine kadar pek çok toplulukta karşımıza çıkan “Toprak Ana” figürü (Gaia, Demeter, Kibele vb.), doğayı yalnızca yaşam kaynağı olarak değil, aynı zamanda kutsal ve dişil bir varlık olarak temsil etmiştir. Hem üretkenliği hem de besleyiciliği simgeleyen bu figür, bereket, doğurganlık ve yaşam döngüsünü kadın bedeniyle özdeşleştirmiştir.<sup>88</sup> Bu temsil biçimi, doğanın kadim bilgeliğini ve koruyuculuğunu kadın kimliği üzerinden anlamlandırırken, kadınların toplumsal konumlarını yüceltmesi bakımından da dikkat çekicidir. Ancak ekofeminist düşünce açısından bu temsiller tek yönlü bir olumlamadan ibaret değildir. Bir yandan doğa ve kadın arasındaki bağın tarihsel ve kültürel köklerini gösterirken; diğer yandan kadının doğayla özdeşleştirilmesinin, modern dönemde patriyarkal tahakküm mekanizmaları tarafından araçsallaştırılabildiğini de ortaya koyar. Bu bağlamda modern dönemde doğanın nesneleştirilip sömürgeleştirilmesiyle birlikte dişil doğa imgesi bastırılmış; kadın bedeni ve doğa birlikte tahakküm altına alınmıştır.<sup>89</sup> Ekofeminist düşünce, bu tarihsel dönüşümün altını çizerek doğa ve kadının ortak sömürüsünü açığa çıkarır. Dişil doğa imgelerinin kültürel, tarihsel ve mitolojik temsilleri,

<sup>86</sup> Kalyoncu, Taş, “Türk Kültüründe Çevre,” 46-48.

<sup>87</sup> Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham & London: Duke University Press, 2011, 11

<sup>88</sup> Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, 1-41.

<sup>89</sup> Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, 22-35.

ekofeminizmin temel tezlerinden biri olan kadınla doğa arasındaki sembolik ve yapısal bağın kökenine işaret eder. Bu bağ, doğa ve kadın ilişkisinin yalnızca kültürel değil, aynı zamanda siyasal ve ontolojik düzeyde yeniden düşünülmesini zorunlu kılar.

Görüldüğü üzere, kadim geleneklerdeki kültürel birikiminin izdüşümü, günümüz doğa ve kadın anlayışına farklı bakış açıları sunmaktadır. Kapitalizm öncesi medeniyetlerde holistik doğa algısı ve eşitlikçi bir insan-doğa ilişkisi mevcutken, modern dönemde bu ontolojik perspektife yüz çevrilmiş; bunun yerine doğayı ve kadını metalaştıran ve sermaye nesnesine indirgeyen bir tutum benimsenmiştir. Böylece doğayla kurulan bağlar koparılmış, insan ise varoluşsal anlamda köksüzleştirilmiştir. Bu durumda bağlarımızı yeniden kurabilmek adına eğitim alanında çalışmalar yapılmalı; ekolojik bir bilinç ve ekofeminist bir duyarlılığın kazandırılması hedeflenmelidir. Her düzeye hitap eden müfredat değişikliklerinin oluşturulması, eko-psikolojik ve eko-ontolojik çalışmalar yapılması son derece elzemdir. Çünkü Meng ve Wang'ın da öğrettiği gibi; ekolojik bilinç kültürel bir hazinedir ve bu hazineye de ancak ekolojik eğitimle sağlanacak içselleştirmelerle ulaşılabilir.<sup>90</sup>

Bu amaç doğrultusunda ilişkisel ontoloji ve ekofeminizm alternatif paradigmalar sunarak, ekolojik adaletin ve toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması adına yeni stratejilerin geliştirilmesine olanak sağlamaktadır. Her iki yaklaşım da teorik birer alan olmanın ötesine geçerek, günümüz dünyasının yardım çılgınlıklarına kayıtsız kalmayan farklı çözüm önerileri ve opsiyonel düşünce biçimleri sunmaktadır.

## Sonuç

İlişkisel ontoloji ve ekofeminizm, başlangıçta farklı teorik arka planlara sahip gibi görünseler de varlıkların hiyerarşik düzenlenişine yönelik merkezsizleştirmede, ikili karşıtıklara yönelik eleştirilerde ve alternatif varlık düzenleri sunabilme noktalarında kesişim göstermektedir. Ekofeminizm, kadın varlığına yönelik sembolik anlamları ve gözlemlenebilir bağdaşımaları incelerken; ilişkisel ontoloji, çoklu varlık olanaklarını ve doğanın insan-dışı etkileşimlerini gündeme taşımaktadır. Bu anlamda, doğa ve kadın hem ontolojik hem de toplumsal düzeyde yeniden görünür kılınmalı ve epistemolojik boyutta

<sup>90</sup> Meng ve Wang, "Ecological Wisdom Contained In The Belief In Water God Along The Ancient Silk Road." 3168-3169.

yeniden anlamlandırılmalıdır. Her iki yaklaşım da çağdaş felsefi tartışmalarla beraber, çevresel, toplumsal ve politik düzeyde önemli referans noktaları barındırmaktadır. İnsan ve doğa arasında ekolojik diyalektiğin ve ekosferik bağın kurulmasını destekleyen bu iki düşünce akımı yerleşik ideolojilerin söylemlerine baş kaldırarak toplumu ekolojikleştiren bir düşünce sistematiği sunmaktadır.

İlişkisel ontoloji, doğayı salt bir kaynak ve nesne konumundan çıkararak onu özne olarak yeniden yorumlamayı gerektirirken; ekofeminizm ise bütüncül bir sistem eleştirisini gündeme getirmektedir. Her iki düşünce akımının kesişim noktası, doğayla kurulan ilişkinin ontolojik bir dönüşüm geçirmesi gerektiğidir. Ancak böylelikle sürdürülebilirliğe sahip olunarak dünya için daha adil alternatiflere erişilebilir.

İlişkisel ontoloji, klasik Batı felsefesinin insanla doğa arasına sınırlar çizen tavrının aksine, varlığı bir bütün olarak kavramaktadır. Bu bağlamda doğayı sömürge boyunduruğundan kurtarmayı amaçlayan manifestosuyla düşün dünyasında yerini almaktadır. Doğayı bağımsız bir değere sahip varoluşsal bir karakterde ele alması, çevresel yıkımın enkazından korunmaya yönelik bir çaba olarak sunulmaktadır. Bu çaba ise ontolojik ve epistemolojik bir yapı üzerinde etik bir duruş gerektirmektedir. Ekofeminizm ise, ekolojik krizin salt çevresel değil aynı zamanda toplumsal ve tarihsel bir mesele olduğunu ileri sürerek kadını ve doğayı özgürleştiren yeni bir ontoloji anlayışı ile beraber etik yaklaşımların oluşturulması gerektiğini vurgulamaktadır.

Sonuç itibarıyla ekolojik çöküşün temelinde yalnızca ekonomik ve teknik problemler değil çok yönlü bir zihniyet meselesi yatmakta; bu da insanlığın varoluşsal bir yanılgıya sürüklenmesine yol açmaktadır. Bu yanılgı halinin devamında ise insan-merkezci bakış açısının doğayı tüketim nesnesi olarak görmeyi sürdürerek küresel felaketlere yol açacağı öngörülmektedir.

### KAYNAKÇA

- Aristotle. *Politics*. çev. H. Rackham. Massachusetts: Harvard University Press, 1959.
- Arslan Öçal, Kübra. "Dişil Dil Ve Ekofeminist Bağlamda Latife Tekin Ve Muinar." Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, 2011.
- Atay, Hande. "Kapitalizmden Çıkış Denemesi Cochabamba Halk Mücadelesi." *Vira Verita*, 9/1 (2015): 19-39. Erişim Tarihi: 08 Nisan 2025. Doi: JA35MJ62FT
- Bacon, Francis. *Novum Organum: Tabiatın Yorumu Ve İnsan Alemi Hakkında Özlü Sözler*. çev. S.Önal. Ankara: Say, 2012.
- Ball, Terence. "20. Yüzyıl Siyasal Düşünceler Tarihi." içinde *Yeşil Politik Teori*, editörler Terence Ball ve Richard Bellamy, 554-569, İstanbul: Babil. 2013.
- Barad, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press, 2007,
- Biehl, Janet. *Rethinking Ecofeminist Politics*, Boston: South End Press, 1991.
- Bookchin, Murray. *Ekolojik Bir Topluma Doğru*. çev. A. Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı, 1996.
- Bookchin, Murray. *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Oakland: AK Press, 2005.
- Bookchin, Murray. *Toplumsal Ekoloji Ve Komünalizm*. çev. F. D. Elhüseyni. İstanbul: Sümer Yayıncılık. 2013.
- Burke, Anthony ve Stefanie Fishel, Audra Mitchell, Simon Dalby ve Daniel J. Levine, "Planet Politics: A Manifesto from the End of IR," *Millennium: Journal of International Studies*, (2016): 4. DOI: 10.1177/0305829816636674
- Capra, Fritjof. "Sistem Açısından Dünyamız." içinden *Derin Ekoloji*, ed. Günseli Tamkoç, 35-42, İzmir: Ege Yayıncılık, 1994.
- Carlassare, Elizabeth. "Destabilizing The Criticism Of Essentialism İn Ecofeminist Discourse." *In Capitalism, Nature, Socialism*, 5, 3(19), (1994): 220-234.
- Carlassare, Elizabeth. "Socialist and Cultural Ecofeminism: Allies in Resistance." *Ethics and the Environment*, Vol. 5, No. 1, (2000): 89-106.



- Chakraborty, Roma. "The Deep Ecology/Ecofeminism Debate: An Enquiry into Environmental Ethics", *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, vol. 32, no. 1, (2015): 123-133.
- Collins, Sheila. D. *A Different Heaven And Earth*. Valley Forge, Pennsylvania: Judson Press. 1974.
- Çimen, D. "Toplumsal Cinsiyet Rollerini Bağlamında Televizyon Reklamlarında Kadın" RTÜK Uzmanlık Tezi, Ankara. 2011.
- Çoban, Aykut. "Çevreciliğin İdeolojik Unsurlarının Eklemlenmesi." *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 57(3), (2002): 3-30.
- Deleuze, Gilles. *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press, 1994.
- Descartes, René. *Meditasyonlar*. çeviren. Mehmet Karasan. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2007.
- Donovan, Josephine. *Feminist Teori*. çev. A. Bora vd., İstanbul: İletişim, 1997.
- Ferry, Luc. *Ekolojik Yeni Düzen*. İstanbul: Y.K.Y. 2000.
- Feyzioğlu, Ümit ve Kerim Çınar Feyzioğlu. "Çevrecilik ve siyasal ekoloji üzerine ontolojik ve epistemolojik bir Mukayese." *Afyon Kocatepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 25/1, (2023): 1-12. Erişim Tarihi: 08 Nisan 2025. doi: 10.33707/akuiibfd.1171742
- Fırat, A. Serap. "Çevre Etiği Kavramı Üzerine Yeniden Düşünmek." *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 58(3), (2003): 105-144. Doi: 10.1501/SBFder\_0000001650
- Fromm, Erich. *Marx'ın İnsan Anlayışı*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Arıtan, 1992.
- Gaard, Greta and Lori Gruen. "Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health." *Society and Nature*, 2 (1), (1993): 1-35.
- Gaard, Greta. *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press, 1993.
- Hailwood, Simon A. *Alienation and Nature in Environmental Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Han, Byung-Chul. *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 2019.
- Hardt, Judith Nora. "Research Perspectives And Boundaries Of Thought: Security, Peace, Conflict, And The Anthropocene." *Revista De Estudios En Seguridad Internacional* 7(1), (2021): 11-28.

- Heidegger, Martin. *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma, 1998.
- Heidegger, Martin. *Teknik ve Dönüş*. çev. Necati Aça. Ankara: Bilim ve Sanat, 1998.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea, 2004.
- Horkheimer, Max ve Theodor W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Işıkılı, Şevki. "Kadına Tahakküm Ya Da Eril Usun Tavrıları", *Akademik Bakış Dergisi*, 43, (2014): 1-31. Doi: JA47EE37ZN
- Kalyoncu, Hasan ve Kemaleddin Taş. "Türk Kültüründe Çevre Algısı ve İslam'ın Türk Toplumunun Çevre Anlayışına Etkileri." *Tabula Rasa Felsefe & Teoloji Dergisi* 39, (2022): 43-51.
- Kovel, Joel. *Doğanın Düşmanı: Kapitalizmin Sonu Mu, Dünyanın Sonu Mu?* çev. G. Koca. İstanbul: Metis, 2005.
- Latour, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Lloyd, Genevieve. *Erkek Akıl*. çev. M. Özcan. İstanbul: Ayrıntı, 1996.
- Maathai, Wangari. *The Green Belt Movement: Sharing the Approach and the Experience*. New York: Lantern Books, 2003.
- Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri*. çev., Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat, 1998.
- Mellor, Mary. *Sınırları Yıkarak: Feminist Yeşil Bir Sosyalizme Doğru*. İstanbul: Ayrıntı, 1993.
- Meng, F. L., Y. Wang. "Ecological Wisdom Contained In The Belief In Water God Along The Ancient Silk Road." *Applied Ecology And Environmental Research*, 20(4), (2022): 3155-3171.
- Merchant, Carolyn. "The Scientific Revolution and The Death of Nature". *Isis*, 97, (2006): 513-533.
- Merchant, Carolyn. *Ecofeminism, Radical Ecology, The Search For A Livable World*. New York:London, Routledge, 1992.
- Merchant, Carolyn. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper&Row, 1990.

- Mignolo, Walter D. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham & London: Duke University Press, 2011.
- Moore, Jason W. "'The Modern World-System' as Environmental History? Ecology and the Rise of Capitalism." *Theory and Society* 32(3), (2003): 307-377.
- Moore, Jason W. "Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism." içinde *Introduction: Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, ed. Moore, Jason W., 1-13, Oakland: PM Press, 2016.
- Moore, Jason W. "Madeira, Sugar, and the Conquest of Nature in the "First" Sixteenth Century, Part II: From Regional Crisis to Commodity Frontier, 1506—1530." *Review (Fernand Braudel Center)* 33(1), (2010): 1-24.
- Naess, Arne. "The Shallow And The Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary." *Inquiry: An Interdisciplinary Journal Of Philosophy*, 16(1), (1973): 95-100.
- Önder, Tuncay. *Yeşil Siyaset*. Ed. M. Türköne. 2. Baskı. Antalya: Lotus, 2005.
- Özdemir, Hacı ve Duygu Aydemir. "Ekolojik Yaklaşımlı Feminizm/Ekofeminizm Üzerine Genel bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihi Süreci ve Türleri" *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi Sayı II* (2), (2019): 261-278. Doi: 10.33708/ktc.608639
- Plumwood, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge, 1993.
- Ruether, Rosemary R. *New Woman New Earth*. Minneapolis: Seabury Press, 1975.
- Sherburne, W. Donald. *A Key To Whitehead's Process And Reality*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1966.
- Shiva, Vandana. *İnadına Canlı: Kadınlar, Ekoloji ve Hayatta Kalma*. çev. E. Ayhan. İstanbul: Sinek Sekiz, 2015.
- Shiva, Vandana. *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. London: Zed Books, 1989.
- Tamkoç, Günseli. "Ekofeminizmin Amaçları", *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 4, (1996): 77-84.
- Tannenbaum, Donald ve David Schultz. *Siyasi Düşünce Tarihi, Filozoflar Ve Fikirleri*. 5. Baskı. çev. F. Demirci. Ankara: Adres, 2010.
- Tezcan, Vedat. "Whitehead Metafiziği Açısından Ekoloji Problemi." Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2012.

Thomashow, Mitchell. "The ecopsychology of global environmental change." *The Humanistic Psychologist* 26 (1-3), (1998): 275-300.

Ural, Mustafa Nuri "Antik Yunan'da 'Teknik': Teknoloji Felsefesi Tarihine Genel Bir Bakış" *Mavi Atlas* 4, (2015): 136-144. Doi: 10.18795/ma.73791

Warren, Karen J. "Response to My Critics", *Ethics and the Environment*, Vol.7, No. 2, (2002): 39-59.

Warren, Karen J. "The Power and the Promise of Ecological Feminism", *Environmental Ethics*, 12 (2), (1990):125-146.

Warren, Karen J. *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective On What It Is and Why It Matters*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc. 2000.

Westfall, Richard S. *Modern Bilimin Oluşumu*. 7. Baskı. Çev. İ. H. Duru. Ankara: Tübitak, 1997.

Whitehead, Alfred N. *Process and Reality An Essay in Cosmology*. New York: The Macmillan Company, 1967.

Wollstonecraft, Mary. *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, çev. D. Hakyemez, İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2007.

Yılmaz Arslantürk, Arzu. "Çevrenin Siyasallaşmasında Kadın ve Doğanın Dönüşümü: Ekofeminizm." *Social Science Development Journal*, 11(3), (2018): 312-324.

### İnternet Kaynakları

Banford, Alyssa, Cameron. K. Froude, "Ecofeminism And Natural Disasters: Sri Lankan Women Post-Tsunami." *Journal Of International Women's Studies*, 16/2, (2015): 170-187. Erişim Tarihi: 08 Nisan 2025. url: <https://vc.bridgew.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1790&context=jiws>

Miles, Kathryn. *Ecofeminism*. 2018. Erişim Tarihi: 08 Mayıs 2025. url:<https://www.britannica.com/topic/ecofeminism#ref1187989>

Soyşekerci, Serhat. "Cinsiyet ayrımcılığı olarak üstün erillik olgusunun aile işletmelerindeki etkisi: kuramsal bir bakış." *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(3), Sayı; 2, (2006): 1-26. Erişim Tarihi: 08 Nisan 2025. url: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/69101>

## DOĞA KURAMI BAĞLAMINDA MURRAY BOOKCHIN'NİN ONTOLOJİSİ\*

Ümit FEYZİOĞLU\*\*

### ÖZ

Bu çalışmanın amacı; literatürde genellikle siyasal yönüyle vurgulanan Murray Bookchin'nin ve toplumsal ekoloji düşüncesinin doğa kuramı nezdinde ontolojik yönünü ortaya koymaktır. Nitel yöntemin kullanıldığı çalışmada; toplumsal ekolojinin siyasal saiklerine yer verilmemiş olup, Bookchin'nin ontolojik dizgesinin ne olduğuna odaklanılmaktadır. Bookchin'e göre doğa; maddenin gizilgüçleri vasıtasıyla atomik yapı ve ilişkilerden çoklu yapıların ve ilişkilerin ortaya çıktığı sürekli bir oluş sürecidir. Bu sürecin diyalektik natüralizmle kavranabileceğini savunan Bookchin; görüngünün gerçekliğini ampirik ve edimsel olanın ilişkisiyle ele almakta ve bu ilişkiyi maddeye içkin bilinçle ilişkilendirerek doğallaştırmaktadır. Maddeye içkin bilincin kaynağı; maddede bulunan devinim, form ve yönelim tözlerinin etkileşimidir. Bu etkileşim, sürekli büyüyerek karmaşık yapıları oluşturan kendiliğinden organik bir evrimi beraberinde getirmektedir. Bu evrimin bütüncül biçimi olan doğa; kendisini oluşturan her görüngünün birbirleriyle tikel, doğanın bütünüyle tümel olarak etkileşimli ilişkilerin meydana geldiği ekolojidir. İçkin bir bilincin kendiliğindenliği olan doğa; kendiliğindenliğinden kaynaklı farklılıkları birarada barındıran ortak bir yaşamdır. Toplumsal ekolojiyi evrim felsefesi olarak tanımlayan Bookchin'in ontolojisi; diyalektik natüralizm, evrim ve ekoloji kavramları üzerine kuruludur.

**Anahtar Kelimeler:** Murray Bookchin, toplumsal ekoloji, evrim felsefesi, diyalektik natüralizm, ekoloji, evrim, toplumsal ekolojik ontoloji.

## MURRAY BOOKCHIN'S ONTOLOGY IN THE CONTEXT OF NATURE THEORY

### ABSTRACT

The aim of this study is to reveal the ontological aspect of Murray Bookchin and the idea of social ecology, which is generally emphasized in the literature with its political aspect, in terms of the theory of nature. In this qualitative study, the political motives of social ecology are not included, and the focus is on Bookchin's ontological framework. According to Bookchin, nature is a continuous process of becoming in which multiple structures and relations emerge from atomic structures and relations through the latent powers of matter. Arguing that this process can be grasped through dialectical naturalism, Bookchin considers the reality of the phenomenon through the relationship between the empirical and the performative and naturalizes this relationship by associating it with the consciousness immanent in matter. The source of consciousness immanent in matter is the interaction of the entities of motion, form and orientation in matter. This interaction brings about a spontaneous organic evolution that constantly grows and forms complex structures. Nature, which is the holistic form of this evolution, is the ecology in which each phenomenon that constitutes it interacts with each other in particular and with the whole of nature in a holistic way. Nature, which is the spontaneity of an immanent consciousness, is a common life that harbors differences arising from its spontaneity. Defining social ecology as a philosophy of evolution, Bookchin's ontology is based on the concepts of dialectical naturalism, evolution and ecology.

**Keywords:** Murray Bookchin, social ecology, evolutionary philosophy, dialectical naturalism, ecology, evolution, social ecological ontology.

\* Çalışma doktora tezinden türetilmiştir.

\*\* Dr.Öğr.Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi. E-posta: ufeyzioglu@agri.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5729-7306, Ağrı/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 21.05.2025  
04.08.2025

Submission Date: 21 May 2025  
Approval Date: 4 August 2025

## Giriş

Murray Bookchin'nin ilk olarak 20. yüzyılın ortalarında öne sürdüğü toplumsal ekoloji düşüncesi; ekolojik kriz ve dünyanın geleceği tartışmalarıyla birlikte 21. yüzyılda alternatif bir siyaset kuramı olarak öne çıkmaktadır. Ekolojik kriz sorunsalını siyasal düşünce zeminine taşıyan Bookchin; ekolojik krizi kendine özgü yöntem, kavram, anlam, sorunsal ve nedensellik örgüsüyle felsefi bir boyutta ele almaktadır. Bu doğrultuda toplumsal ekolojiye öncelikle bir doğa kuramı inşa eden Bookchin; siyaset felsefesinin yanı sıra doğa felsefesini de içeren sistematik bir düşünce sunmaktadır. Bookchin'nin doğa kuramı, doğanın varoluşsal bilgisinin sorgulanarak toplumsal ekolojinin ontolojisini ortaya koymaktadır. Zira ekolojik kriz, esasında ontolojik bir krizdir. Bookchin'e göre insanı yok oluşa sürükleyen ekolojik kriz; kapitalist endüstriyalizmin düşünsel derinliklerinde yatan insan ile doğa ilişkisinin, toplumun ve doğanın varoluş biçiminin neticesidir. Dolayısıyla ekolojik kriz; bilimsel, teknolojik ve endüstriyel yöntemlerle ve bu minvaldeki mevzuat düzenlemeleriyle çözülemeyecek felsefi bir boyuta sahiptir.<sup>1</sup>

## 200

Doğayla insan arasında ekolojik bir ilişki kuran Bookchin, siyaset kuramının inşasına doğa kuramı ile başlamaktadır. Zira pek çok siyaset kuramında olduğu gibi Bookchin de ontolojik bir temele ihtiyaç duymaktadır.<sup>2</sup> Bu bağlamda toplumsal ekolojiyi doğanın da bilgisini içeren bir evrim felsefesi olarak tanımlayan Bookchin;<sup>3</sup> doğanın ne ve nasıl olduğuna dair ontolojik bir sorgulama yapmakta, bu sorgulamayla toplumsal ekolojik bir ontoloji sunmaktadır. Evrim felsefesini diyalektik natüralizm, evrim ve ekoloji kavramlarıyla bütüncül bir şekilde ele alan Bookchin, doğayı; yöntem, uzam ve devinimi kapsayan ontolojik bir tartışmaya konu etmektedir. Dolayısıyla Bookchin; salt bir siyaset kuramının yanı sıra doğa kuramına dayalı bir ontoloji de ortaya koymaktadır. Bu bakımdan toplumsal ekoloji; siyaset felsefesi olduğu kadar ontolojik bağlamda da ele alınması gereken bir düşüncedir. Ancak literatürde yer alan Bookchin çalışmalarında, toplumsal ekolojinin ontolojisi ayrıntılı olarak incelenmemekte ve genel bir eğilim olarak yalnızca siyaset kuramı perspektifiyle ele alınmaktadır. Buna binaen bu çalışmada; toplumsal ekolojinin siyaset kuramı anlatısına, saiklerine ve tartışmalarına yer

<sup>1</sup> Murray Bookchin (Lewis Herber mahlasıyla), *Our Synthetic Environment*, New York: Alfred A. Knopf, 1962, xiv, xiii, 3-24, xiv.

<sup>2</sup> Janet Biehl, *The Murray Bookchin Reader*, Montreal: Black Rose Books, 1999, 197.

<sup>3</sup> Murray Bookchin, *Özgürlüğün Ekolojisi*, çeviren Mustafa Kemal Coşkun, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2013a, 9-10.

verilmemekte, okuyucuya doğa kuramı bağlamında Bookchin'nin bina ettiği toplumsal ekolojik ontoloji sunularak tartışmaya açılmaktadır.

## 1. Diyalektik Natüralizm

Doğanın, bir amaç ve düzen kabulü doğrultusunda düşünülebilir ve bilinebilir olduğu fikri; doğaya dair ortaya çıkan en eski ve temel kavramsallaştırmalardan bir tanesidir.<sup>4</sup> Bookchin'e göre doğayı bilme, kavrama ve anlama yetisi; doğanın ussal olmasının bir gereğidir.<sup>5</sup> Ussal olduğu için düşünülebilir ve kavranabilir bir düzen olan doğanın, nesnel bilgisi de mümkündür. Uslamlandığı ölçüde açıklanabilen doğa, açıklanabilir olduğu ölçüde de anlam kazanmaktadır. Doğayı anlamlı kılan şey ise uslamlamayla ortaya çıkan değerdir.<sup>6</sup> Bu nedenle doğa, ussal olduğu için bir değere ve anlama sahip iken; bu değeri ve anlamı belirleyen şey, doğadaki görüngülerin doğasını ve bu doğadan kaynaklı varlıksal ve ilişkisel yerlerini niteleyen us ya da uslamlamadır.<sup>7</sup> Buna istinaden Grek felsefesi zemininde Rönesans hümanizminin ve Aydınlanma rasyonalizminin temel yapı taşlarına sadık kalan Bookchin,<sup>8</sup> doğanın ve toplumun uslamlama biçimlerini irdeleyerek uslamlamanın tarihsel bir analizini yapmaktadır. Bu çerçevede ontolojinin varlık ve oluş sorunsalını, değişim arasında özdeşlik ve özdeşlik arasında değişim sorunu betimlemesiyle tartışan Bookchin;<sup>9</sup> usu ve uslamlamayı, geleneksel ve diyalektik olmak üzere iki kategoride ele almaktadır.

Bookchin'e göre gündelik yaşamın sürdürülmesinde mantıksal ve matematiksel önemli bir rol oynayan geleneksel us, mantıksal tutarlılığı olanaklı kılan araçsal bir us biçimidir.<sup>10</sup> A'nın A'ya eşit olduğu özdeşlik ilkesine dayanan geleneksel usta; kendisi dışında başka bir şey olamayan ve yalnızca kendisi olabilen bir görüngü, belirli bir zamanın belirli bir anında ve durumunda algılanarak tanımlanan şeydir. Görüngünün belirli bir zamanın belirli bir anı ve durumuyla tanımlanması; görüngünün, içsel tutarlılık ve uygulanabilirlik doğrultusunda çözümlenmesi amacıyla durağan, değişmez ve kesin sınırlar

<sup>4</sup> Lawrence J. Henderson, 1958'den aktaran, Murray Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi: Diyalektik Doğalcılık Üzerine*, çeviren Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2014, 63.

<sup>5</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 62.

<sup>6</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 62-63.

<sup>7</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 63, 33.

<sup>8</sup> Biehl, *The Murray Bookchin Reader*, 197.

<sup>9</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 27.

<sup>10</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 31, 27.

çizilerek usamlanmasıdır. Bu bakımdan görüngünün belirli bir zaman, mekân ve duruma sıkışmış olan kendilik bilgisi; işleyişsel ve işlevsel yapı taşlarını içeren, benzeyen veya benzemeyen şeyler ölçeğinde kendisi dışındaki görüngülerden soyutlanmış olan bir tikelin bilgisidir. Kılğısal bir çözümleme amacı taşıyan geleneksel us; çözümlemenin tutarlılığı ve işlevselliği doğrultusunda görüngüyü çözümlemeye uygun hale getirmek için gerçekliği yanıltıcı bir şekilde yeniden yaratmaktadır. Yaratılan gerçekliğin bilgisi, kendi gerçekliğini yaratan matematiksel mantıkta olduğu gibi görüngüyü doğru veya yanlış basitliğine indirgenmekte ve görüngü, usun işlevsel bir gerçekliği olarak kendiliğinden arındırılmaktadır. Görüngünün nasıl kendisi olmak için örgütlendiğini anlatan geleneksel us; görüngünün yapılandığı olma süreçlerini, evrelerini ve bunların sistematüğini geri plana iterek değışim sorununa yönelmemektedir. Bu bakımdan görüngünün olma evreleri olan tarih; önceki, şimdiki ve sonrakinden bağımsız farklı evrelerden oluşan katmanlı bir zaman dizisidir. Örneğin geleneksel us çözümlemesinde, insanın; bebeklik, çocukluk, gençlik ve erişkinlik evrelerinden oluşan yaşam döngüsündeki bebeklik evresi, erişkinliğe giden sürecin ilişkili bir parçası olmaktan ziyade döngünün katmanlarını oluşturan bağımsız evrelerden bir tanesidir.<sup>11</sup>

Bookchin'e göre gerçekliğin gelişimsel doğasını tanımlayan diyalektik us; A'nın sadece A'ya değil, A olmayana da veya A'nın hem A'ya hem de A olmayana eşit olduğu özdeşlik ilkesine dayanmaktadır. Diyalektik us; kendi özdeşliğini korurken bile bir görüngünün, belirli bir zamanın belirli bir anında ve durumunda ne olduğundan bağımsız olarak mevcut olduğu şeyden farklı bir şey olmak için nasıl yapılandığını kavrayan bir usamlamadır. Özdeş olmayanın özdeşliğiyle kendiliğin çelişkili yapısını ve karşıtların birliğini ifade eden diyalektik us, bir görüngünün haricinde öteki olanın da ortaya çıkışının tanımlanmasıdır.<sup>12</sup> Görüngünün kendilik bilgisi; işleyişsel ve işlevsel yapı taşlarını da içeren, benzeyen veya benzemeyen şeylerle birlikte kendisi dışındaki görüngülerle etkileşimli olan bir sürecin tümel bilgisidir. Süreci, etkileşimleri ve nedensellikleri çözümleme amacıyla görüngünün oluşu olarak ele alan diyalektik us; görüngünün olma süreçlerini, evrelerini ve bunların sistematüğünü incelemektedir. Bu açıdan nesnel ve doğalcı olan diyalektik, bir nedensellik silsilesi ve sistemidir.

Diyalektik nedensellik, varlığın sürekli var oluyor olmasından ötürü gelişim içerisindeki görüngülerin biçimini ve niteliğini de kapsayan devinimleri

<sup>11</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 27-32.

<sup>12</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 29.



ve değişimleridir.<sup>13</sup> Öyle ki nedenselliğin kendisi dahi; ortaya çıkan, ortaya çıkabilecek ya da ortaya çıkarılabilecek olarak sürekli oluşun sürekli öğrenilen değişken bir parçasıdır.<sup>14</sup> Görüngünün varoluşunun tamlığına ulaşma süreçlerinden oluşan gerçekliğin diyalektik bilgisi, görüngünün bağlamına ve olduğundan başka bir şey olma sürecindeki yeriyle ilişkili hem doğru hem yanlış olabilmesinin bilgisidir. Görüngünün durağan varlık halini incelemek değil, olmakta olanın doğasını açıklamak amacındaki diyalektik us için gerçeklik; durağan varlık hali değil, akış halindeki olma durumudur. Bu nedenle görüngüyü, diğer görüngülerle etkileşimlerin evrimsel süreci olarak açıklamaya çalışan diyalektik us, değişim sorununa odaklanmaktadır. Bu bakımdan görüngünün olma evreleri olan tarih; önceki, şimdiki ve sonrakiyle etkileşimsel bir sürekliliğe ve bağa sahip evrelerden oluşan evrimsel bir zaman dizgesidir. Örneğin diyalektik us çözümlemesinde, insanın; bebeklik, çocukluk, gençlik ve erişkinlik evrelerinden oluşan yaşam döngüsündeki bebeklik evresi; bebeğin çocuğa, çocuğun gence, gencin de erişkine doğru kendini sürdüren bir gelişimin evrimsel sürecidir.<sup>15</sup> Diyalektik usun tarafgiri olan Bookchin'e göre doğa, sürekli değişen ve gelişen evrimsel oluş sürecindeki gerçekliktir. Doğanın evrimsel niteliği, oluş süreçlerini vurgulayan diyalektik felsefe tarafından anlaşılmasını mümkün kılan doğanın temel özelliğidir.<sup>16</sup>

Doğanın nedensellik açıklaması olmasının yanı sıra doğayı anlamayı sağlayan bir akıl yürütme biçimi olan diyalektik; gerçekliği, durağan değil gelişimsel süreç olarak gören bir mantıktır. Bookchin'e göre Aristoteles, Hegel ve Engels; farklılaşma, karmaşıklık, öznellik ve bütünlük vurgularıyla diyalektik geleneği oluşturan başlıca düşünce kaynaklarıdır.<sup>17</sup> Farklılaşmayan soyutun farklılaşmış somuta devinimi, bu devinimin örtük olandan örtük olanın açıklanmış edimsellikte gerçekleşmesi ve bir'den çok olan'ın ortaya çıkması yönleriyle diyalektik geleneği benimseyen Bookchin; buna karşın evrimsel bir doğa kuramı kullanılmaması, doğanın süreklilikten ziyade bir varlık zinciri ya da varlık merdiveni olarak tasvir edilmesi ve kendiliğindenliği göz ardı eden teleolojik niteliği yönleriyle diyalektik geleneği eleştirmektedir.<sup>18</sup> Bookchin'e göre Aristoteles, diyalektiğe teleolojik bir yön verirken; teolojik eğilimiyle Hegel, diyalektiği tin veya tanrı özdeşliğinde idealist bir mutlakta sonlandırmaktadır. Benzer bir teleolojiyi farklı bir açıdan paylaştan Engels; 19. yüzyıl fiziğinin

<sup>13</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 38.

<sup>14</sup> Biehl, *The Murray Bookchin Reader*, 198-199.

<sup>15</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 29,30, 39, 45.

<sup>16</sup> Biehl, *The Murray Bookchin Reader*, 198.

<sup>17</sup> Biehl, *The Murray Bookchin Reader*, 198.

<sup>18</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 137-138.

etkisinde kaba bir maddeciliğe ve kinetisizme dayalı doğa yasalarıyla uzlaştırdığı diyalektiği, mutlak bir materyalizmle harmanlamaktadır.<sup>19</sup> Diyalektiğin, teleolojik olmayan eğilim ve yönlülük nosyonlarını olumlayan Bookchin; diyalektik geleneği eksik ve tamamlanmamış olarak betimleyerek eleştirmektedir. Bu doğrultuda teleolojiyi, nesnel idealizmi ve ham materyalizmi reddeden Bookchin; özgürlükçü bir boyut kazandırma iddiasıyla diyalektiğe organik bir nüve atfederek diyalektik natüralizm kavramını öne sürmektedir.<sup>20</sup> Diyalektik natüralizm kavramıyla Bookchin; feyz aldığı diyalektik geleneği toplumsal ekolojik perspektifte yeniden yorumlamaktadır.

Diyalektik natüralizmde us; gerçekliği çözümlemenin ve yorumlamanın yanı sıra gerçekliği, mevcut olanın ya da var olanın ötesine taşıyan bir araçtır. Bookchin'e göre ussal olanın kendiliğinin anlamı ve bir bilinç olan gerçeklik; gerçekleşmiş var olanla birlikte gerçekleşmemiş var olanı da kapsamaktadır. Bu bağlamda var olan ve var olacak olanı açıklayan diyalektik natüralizmde gerçeklik; ampirik ve edimsel olmak üzere iki anlam içermektedir. Ampirik gerçeklik, gerçekleşmiş bir varoluşu anlamayı sağlarken; edimsel gerçeklik, gerçekleşmemiş bir varoluşun geleceğe yansıtılmasıdır. Edimselliğin geliştiği gizilgüç olan bilinç, gerçekleşmiş olanın oluş sürecini ve varlık halini belirleyerek gerçekleşecek olanın da oluş sürecini ve varlık halini belirlemektedir. Bu doğrultuda bilinç hem ampirik dünyanın hem de edimsel dünyanın içerisinde varoluşsal nesnel bir olgu olarak bulunmaktadır. Zira diyalektik natüralizmin nesnel olarak verili bir gizilgüçten çözümleyerek çıkardığı şey olan edimsellik, mevcut olandan türeyen gerçekliğin süreçsel çıkarsamalarıdır. Bu çıkarsamalarla ortaya çıkan 'olması gereken şey', 'var olan şey'in doğruluğunun ve geçerliliğinin ya da gerçekliğinin sınanmasında bir değer veya anlam ölçütüdür. Bu bakımdan ontolojiyle doğrudan bir ilişki içerisinde olan değer ya da anlam, öznel bir değerler ya da anlamlar sorunu olmaktan ziyade kendini gerçekleştirmenin nesnel bir ölçütü olarak bizzat doğanın içerisine yerleşiktir.<sup>21</sup> Doğaüstü, panteistik ya da teolojik bir yönelim olmayan bu değer veya anlam; bilincin edimsel olarak kendisinde var olan doğal bir tinselliktir.<sup>22</sup>

Bookchin'e göre bir görüngünün kendisini gerçekleştirmesinin nesnel ölçütü, görüngünün gizilgüçlerini ve edimselliğini yerine getirip getirmediğidir.

<sup>19</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 35, 138.

<sup>20</sup> Biehl, *The Murray Bookchin Reader*, 198.

<sup>21</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 43-45.

<sup>22</sup> Murray Bookchin, *Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm*, çeviren Fuat Dara Elhüseyni, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2013b, 11-12.

Zira edimsel olan, gizilgücün ussal gerçekleşmesidir.<sup>23</sup> Buna göre edimselliğini yerine getirmemiş olan bir görüngü; varoluşsal anlamda bir gerçeklik iken, gizilgüçleri açısından gerçek dışıdır. Dolayısıyla mevcut olanın, olması gereken göz ardı edilerek ele alınan gerçekliği; eksik ya da natamam bir gerçekliktir. Öte yandan görüngünün edimleşmemişliği; devinimin, değişimin, sürecin, evrimin ve sürekliliğin bir parçası olarak doğaldır.<sup>24</sup> Yani kendini gerçekleştirmemiş olan bir görüngünün kendini gerçekleştirme süreci, bir oluş durumu olması itibariyle kendini gerçekleştirmemişliğin gerçekliği olarak görüngünün yapısında yer almaktadır. Bu nedenle var olan; olmak için yapılanmış olduğu şey olana değin, var olduğu şey ile olması gereken şey arasındaki doğal bir çelişkiyi içerisinde barındırmaktadır.<sup>25</sup> Edimleşmiş var olan ve edimleşmemiş olması gereken arasındaki çelişki; evrimsel sürecin sürekliliği, bütünlüğü ve çeşitliliği bağlamında görüngünün doğal yapısıdır. Lakin sürekli bir oluş halini vurgulayan diyalektik natüralizm; ulaşılması gereken tinsel, maddeci ya da tarihsici mutlak bir ereğe sahip değildir. Çünkü ussal olarak olması gereken, zorunlu olarak olacağı anlamına gelmemektedir.<sup>26</sup> Mevcut olanın olması gerekene gelişimi; tamamlanmışlık anlamında bir kendini gerçekleştirme değil, yeni bir olması gerekene ve yeni bir edimselliğe sahip yeni bir mevcut olan olma anlamında süreklilik arz eden evrimsel bir kendini gerçekleştirmedir. Böylece durağan olmayan bilinç de devamlı yeni bir potansiyele doğru gelişmektedir. Sürekli artan bir öz bilinçliliğin ilerleme felsefesi olan diyalektik natüralizm; yalnızca değişim, devinim, süreç ve süreklilik değil; gelişim, türeme, dolayım ve birikimseliktir.<sup>27</sup> Bu nedenle diyalektik natüralizm, gelişimsel bir görüngünün hem varlık hem de oluşunun açıklamasıdır.<sup>28</sup> Öyleki toplumsal ekolojinin kendisi de ussal bir görüngü olarak sürekli değişmeye ve gelişmeye açık, nihai olmayan bir süreçtir.<sup>29</sup>

Diyalektik natüralizm, görüngüyü; görüngünün kendini örgütlemesini, oluşturmasını, gerçekleştirmesini ve sürdürmesini içeren nedensellik(ler)le açıklamaktadır. Diyalektik natüralizmin nedenselliği; görüngünün süreçlerini, birikimini, çelişkisini, sürekliliğini, gelişimini ve bunların mantığının yanı sıra evrimsel tarihini de kapsayan organik bir ilişki sistemidir. Görüngünün kendini gerçekleştirmesinin her aşamasında ve biçiminde var olan nedensellik, evrimsel sürecin bütününe içkin olarak yer almaktadır. Ampirik ve edimsel olarak

<sup>23</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 138.

<sup>24</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 40-42.

<sup>25</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 40.

<sup>26</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 16.

<sup>27</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 139, 147.

<sup>28</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 142.

<sup>29</sup> Bookchin, *Özgürlüğün Ekolojisi*, 9-10.

maddesel ve bilinçsel belirgin bir sürekliliğe sahip olan nedensellik, aynı zamanda birikimseldir.<sup>30</sup> Bununla birlikte var olması itibariyle nesnel olan diyalektik natüralist nedensellik, var olduğu biçim itibariyle mutlak değildir. Görüngünün her oluşunun her evresinde yer alan nedensellik, her oluşun her değişkenliğiyle farklılaşmaktadır. Nedenselliği sürekli ve birikimsel kılan şey de budur. Nihayetinde diyalektik natüralizm; görüngünün var olduğu, var olmakta olduğu ve var olacağı bütün gerçekliğini ya da gerçekliklerini; ampirik, edimsel, tarihsel, nedensel, birikimsel, tamamlayıcı ve çelişkili tüm yönleriyle ele almakta ve böylece doğayı, organik ilişkilerden hasıl olan bütüncül bir kendini oluşturma süreci olarak açıklamaktadır.<sup>31</sup> Bir nedensellik kazıcsı olan Bookchin, diyalektik natüralizm kavramıyla diyalektiği ekolojikleştirirken, ekolojik krizi de nedenselliklerin bir bütünü olarak varoluşsal bir doğa felsefesi sorunsalına dönüştürmektedir.

Doğanın ve bilgisinin, usamlama varsayımları olduğuna dikkat çeken Bookchin; varsayımın nesnel gerçekliğe dönüştürülmesi hususunda Kant kritizmini ve Hegel fenomenolojisini kullanmaktadır. Bookchin'e göre, görüngülerden ziyade görüngülere ilişkin bilgiyi sorgulayan ve doğanın bilgisini amaçlayan usun eleştirisini yapan Kant; varoluşu, nesnel bir varlık öğretisi değil bilincin bir durumu olarak açıklamaktadır. Bu bağlamda bir öznellik ve öznel olan bilincin görüngüye dair durumu, yani görüngünün bilgisi; ampirik sınırlar içerisinde kaldığı ölçüde nesnel gerçeklik vasfı taşımaktadır. Böylece ampirik olan ile edimsel olanın ilişkisinde nesnellik bilinçleştirilirken; var olan görüngünün -ontanın- yerini var olan görüngüye dair bilgi -episteme- almakta ve doğa, olgular sistemi olarak değil bilgiler sistemi olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>32</sup> Bookchin'e göre; görüngünün bilgisi ile gerçekliğin tutarlı kılınması hususunda etken bir gözlemci ve edilgen bir katılımcı olan özneyi, yani bilinci sürece dâhil eden Kant'ın yaklaşımı;<sup>33</sup> görüngünün kendiliğini, bilişsel amaçlar için bir varlık olmaktan çıkartırken bilinç de kendi özneliğiyle bir başına kalmaktadır.<sup>34</sup> Salt görüngünün ve salt bilincin, salt bir gerçeklik olmadığı anlamına gelen bu durum; nesnel bilgi olarak metafiziği olanaksız bir hale getirirken,<sup>35</sup> bilincin doğaya dair bilgisinin de aslında bir gerçeklik yanılsaması olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 38, 40-41.

<sup>31</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 43, 44.

<sup>32</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 67.

<sup>33</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 75.

<sup>34</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 67.

<sup>35</sup> Conford, 1912'den aktaran Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 67.

<sup>36</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 69.

Kant'ın yaklaşımının, doğa felsefesine ve toplumsal ekolojiye aşılması güç epistemolojik bir hendek oluşturduğunu ifade eden Bookchin;<sup>37</sup> bu hendeki Hegel fenomenolojisini kullanarak aşmaya çalışmaktadır. Hegel'e göre nesne ve özne, kendi bütünlüğünün bilgisine nihai olarak akılda ulaşmaktadır. Kendisi üzerinde düşünen düşünce, düşünce nesnesinin nosyonunu paylaşmaktadır. Buna göre düşünce; kendi nesnesine ilişkin bilgiye sahip olması ölçüsünde ve kendine özgü biçimi içerisinde, doğal bir bilinçlilik yolu olarak kendi kendine devinen ve kendi doğası tarafından kendisinde olan şeyin farkına varmasını sağlayan konfigürasyon serileri içerisinde yer almaktadır.<sup>38</sup> Bu bakımdan özne, düşüncenin kendisini birleştirdiği dirimli ve edimsel bir varlık olan tözdür. Tözün gerçekliği; kendisini kendisiyle özdeşleştirme ya da kendisini kendisinden başkalaştırma özdeşliğini içeren, kendisini kendisinde veya başkalıkta yeniden kuran bir oluş sürecidir. Yani bir embriyo; kendi için insan değildir, lakin kendinde bir insandır. Embriyonun kendisi için olanı ve kendinde olanı barındırması; edimselliğiyle birlikte özbilincinin karşısı ya da başkalığı ile uzlaşmasıdır.<sup>39</sup> Böylece kendinde olanın devinimiyle bilincin nesnesine dönüşen töz; aynı zamanda kendinde olanı kendi içinde barındırması itibarıyla bilincin tözü ve öznesi olarak var olmaya devam etmektedir. Bilincin kavradığı görünüş; tözün ve tözün edimselliğinin devinimidir.<sup>40</sup> Nihayetinde görünüş; bilincin öznelliğiyle, töz ise nesnelliğidir. Bu çerçevede Bookchin; tözün nesnelliği ile bilincin öznelliğinin ussal birlikteliğini, diyalektik natüralizmin tamamlayıcı öğeleri olan evrimi ve ekolojiyi açıklamak için mantıksal bir model olarak kullanmaktadır.

## 2. Evrim ve Ekoloji

Bookchin'e göre doğa; yaratıcı bir özniteliğe sahip olan ve devinen tözün, sürekli değişerek ve gelişerek kompleksleşen yapılara doğru kendisini örgütlenme kapasitesidir.<sup>41</sup> Ancak; doğaüstü evrensel bir tin veya güç olmayan bu töz, doğadaki canlı maddenin kendiliği ve özbilincidir. Bu doğrultuda tözü açıklamak için peripatetik bir yol izleyen Bookchin; *nisus*, *entelectia* ve *sensibilite* olmak üzere devinimin ve evrimin tözsel kökeni olan maddeye içkin üç unsur öne sürmektedir. Nisus; ereğe ulaşmak için maddeyi geliştirmeye ve olmaya iten

<sup>37</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 68.

<sup>38</sup> Hegel, 1977'den aktaran Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 77.

<sup>39</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çeviren Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayıncılık, 1986, 29-32.

<sup>40</sup> Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 40.

<sup>41</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 79.

hareketin ve değişimin ilkesi<sup>42</sup> iken, entelectia; gerçekleşmiş, yetkinleşmiş ya da olgunlaşmış maddenin biçimi, formu veya edimidir.<sup>43</sup> Sensibilite ise maddenin duyarlılığı, duyum yönü, yönelimi, duyumları işleyebilme kapasitesi ve yetisidir.<sup>44</sup> Yani nısus, maddenin hareketi; entelectia, maddenin biçimi; sensibilite de içsel ve dışsal etkileşimlerle maddenin oluşunun yönünü belirleyen gizilgüçlerdir.

Bu gizilgüçlerin edimselleşmesi ve maddeyi örgütlemesi sonucu doğada, atom düzeyinden organizma düzeyine artan bir komplekslik ve bütünlük ortaya çıkmaktadır.<sup>45</sup> Böylece söz konusu komplekslik ve bütünlük içerisindeki bir organizma, oluşunun yönünü ve kendiliğini; karşılıklı etkileşim içerisinde var olduğu ve parçası olduğu bağlamsal bir bütünlükten ve birlikten elde etmektedir.<sup>46</sup> Etkin ve yönlü maddenin ilişki ve etkileşimleri olan bu bütünlük; mikro düzeyde organizmanın kendiliği iken, makro düzeyde doğadır. Bu birlik ve bütünlükte; bir yandan görüngünün kendiliği ve öznelliği varlığını sürdürürken, diğer yandan da görüngünün kendi içinde ve diğer görüngüler arasında sürekli bir oluşun parçası olan nesnel ilişkiler, etkileşimler ve süreçler ortaya çıkmaktadır. Görüngünün etken ve edilgen olarak dâhil olduğu nesnellik; çok sayıda özneye ortak olan, öznelere tarafından doğrulanan ya da doğruluğu hususunda uzlaşılan<sup>47</sup> bir öznelarasılıktır.

Bookchin'e göre maddenin evrimi, atomdan başlamak suretiyle maddenin sürekli büyüyerek daha kompleks yapılara doğru gelişim sürecidir. Sürekli büyüme ve kompleksleşme, evrimin önemli bir nosyonu olan ortak yaşamı meydana getirmektedir.<sup>48</sup> Bu bağlamda güçlü olanın hayatta kaldığı bir doğal seçim olmayan evrim, uygun olanın hayatta kalması için diğerine yardım etmesi suretiyle organizmalar arasındaki karşılıklı yardımlaşma ve iş birliğine dayanmaktadır.<sup>49</sup> Bu noktada Kropotkin'in mutualist yaklaşımını kullanan Bookchin'e göre; maddesel veya biyofiziksel devinimin ve değişimin kendisine içkin bir yönelim olasılığıyla kendisi tarafından yaratıldığı bir oluş olan doğada, görüngüler; -tek başlarına değil- karşılıklı yardımlaşma, iş birliği ve ortak yaşamı gerekli kılan ilişkilerle, etkileşimlerle ve bunların süreçleriyle var olmaktadır.<sup>50</sup>

<sup>42</sup> Simon Blackburn, *Oxford Dictionary Of Philosophy*, 2. Edition, New York: Oxford University Press, 2008, 252.

<sup>43</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, 301.

<sup>44</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 269.

<sup>45</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 76.

<sup>46</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 77.

<sup>47</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 670.

<sup>48</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 79.

<sup>49</sup> Trager, 1970'ten aktaran Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 80

<sup>50</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 82, 85.

Bookchin'e göre doğa; farklılık, çeşitlilik, farklılık ve çeşitlilikteki birlik, kendi kendini örgütlenme, kendiliğindenlik, öznellik, özgüllük, karşılıklı yardımlaşma, iş birliği ve ortak yaşam özniteliklerine sahiptir. Bu öznitelikler, doğadaki bütün türleri tanımladığı gibi doğanın bir parçası olan insan türünü de tanımlamaktadır.<sup>51</sup> Zira hayatta kalma ve yaşamı idame ettirme mücadelesinde, tüm canlı türlerini ve topluluklarını başarılı kılan genel bir ilke olan dayanışma, iş birliği ve karşılıklı yardımlaşma; varoluşu belirleyen temel doğa yasasıdır. Dayanışma, iş birliği ve karşılıklı yardımlaşma olmaksızın bir canlı türünün ya da topluluğunun varlığını sürdürebilmesi mümkün değildir. Bu nedenle dayanışma, iş birliği ve karşılıklı yardımlaşma; ortaya çıkışından itibaren düşünce, eylem ve davranışlarıyla doğal gereksinimlerini ifa eden insan türünün, ilksel topluluk biçimlerinden beri süregelen gelişiminin ve ilerlemesinin evrimsel ilkesidir.<sup>52</sup> Böylece doğada, organizmalar ve türler arasında tasavvur edilen çatışmacı düalizmin yerini, kendisiyle birlikte çevresine değer verme alırken; doğa da insanın kullanımı için değil insanın kendiliğini olanaklı kılmak için var olmaktadır. Bookchin'e göre atomik ilişkilerden türler arasındaki ilişkilere büyüyen kompleksliğin ve bu kompleksliğin getirdiği uzmanlaşmanın, bilinçliliğin, örgütlenmenin, karşılıklı yardımlaşmanın, iş birliğinin ve ortak yaşamın kökeni; maddenin doğasında bulunan ve evrimi mümkün kılan devinim, biçim ve yönelim öznitelikleridir.<sup>53</sup>

Bookchin'e göre, doğa felsefesinin en önemli konusu; kompleksliğin ve düzenin neden ve nasıl oluştuğunu içeren değişim, gelişim ve nihai olarak evrimdir. Doğanın evrimsel düzeni; evrimsel gelişme ve büyümede önem arz eden biçim ile evrimsel ilişkilerde belirleyici olan işlevin karşılıklı etkinliğini gerekli kılmaktadır. Doğanın evrimsel niteliğini sağlayan şeyler, madde ve devinimdir.<sup>54</sup> Yani biçim ile işlevin karşılıklı etkinliği, bir anlamda madde ile devinimin karşılıklı etkinliğidir. Bu minvalde doğa felsefesinin tarihini inceleyen Bookchin'e göre gerek klasik gerekse modern doğa felsefelerinde doğa, biçim ve töz düalizminin farklı şekilleridir. Klasik doğa felsefesinde doğa; arkeizm kökeninde evrensel, mutlak ve aşkın bir töz -logos, nous, tin, tanrı- ile, yani doğanın kendisine yabancı doğaüstü bir güce indirgenirken; modern doğa felsefesinde ise doğa, doğrusal nedensellik kökeninde tözden kurtarılmış cansız bir maddeye indirgenmektedir.<sup>55</sup> Bu nedenle düalist ve indirgemeci düşünce

<sup>51</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, s. 85.

<sup>52</sup> Pyotr Kropotkin, *Anarşist Ahlak*, çeviren Işık Ergüden, İstanbul: Kaos Yayınları, 2013, 39-41, 34, 22, 43.

<sup>53</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 81, 86, 84.

<sup>54</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 73, 79, 76.

<sup>55</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 66-67, 82-83.

biçimleri olan klasik ve modern doğa felsefeleri, doğayı doğadan ayırıştıran aynı düşünme mantığının farklı yaklaşımlarıdır. Bu aynılığı; klasik doğa felsefesi için tinsel mekanizm, modern doğa felsefesi için mekanizm olarak tanımlayan Bookchin'e göre bu yaklaşımlar; kaba bir bir'cilik vasıtasıyla doğadaki farklılaşmayı ve çeşitliliği eklemlenmiş tikellikler içerisinde eriterek homojenleştiren ve doğayı özgüllüğünden yoksun bırakan sibernetik bir mantıktır.<sup>56</sup> Oysaki dışsal bir gücün neticesi olmadığı gibi rastlantısal bir hareket de olmayan doğanın kendi kendini örgütleyebilmesi; doğanın kendiliğinde bulunan yönlü bir düzenleyici ilkeye -gizilgüçlerine- bağlı olmasına;<sup>57</sup> biçim ile işlevin, madde ile devinimin ve biçim ile tözün birbirlerine içkin olmasına ilişkindir.

Doğa kavramının farklı alanlardaki 66 farklı anlamını ve normatif kullanımını<sup>58</sup> göz önünde bulunduran Bookchin'e göre; var olan her şey olan doğa, her alanda ve her anlamda varlığın ve oluşun bütününe kuşatmaktadır.<sup>59</sup> Bu nedenle var olanın, kendi kendini devamlı organize ederek daha önce var olmayana doğru geliştiği bir süreç olan doğa;<sup>60</sup> etkileşimli organik bir yapı içerisinde sürekli değişen, gelişen, büyüyen ve karmaşıklaşan yaşam biçimlerinin total evrimidir.<sup>61</sup> Sabit bir zamanda ve mekânda madde ve hareket tahayyülü ile yinelenen metabolik etkinlikler ve döngüler olmayan doğa; organik ve inorganik görüngü alanlarının gelişiminin sürekliliğinden oluşan kümülatif bir tarih; çeşitlenen, farklılaşan, kompleksleşen ve öznelleşen oluşum ve ilişkilere doğru ilerleyen kümülatif bir evrimdir.<sup>62</sup> Doğayı gelişim halindeki bir süreç, kendi evriminin sürekliliği ve bütünü olarak betimleyen Bookchin;<sup>63</sup> doğa ile evrimi özdeş kılmaktadır. Bu doğrultuda evrim; etkileşim içerisindeki organizmanın diğer canlılara ve çevresel değişimlere uyum göstermesini sağlayan, organizmaya kendisini ve çevresini değiştiren yetenek, donanım ve yetkinlik kazandıran sürekli bir farklılaşmadır.<sup>64</sup>

<sup>56</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 119, 125-126, 129-130.

<sup>57</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 83.

<sup>58</sup> Arthur O. Lovejoy ve George Boas, "Some Meanings of Nature", *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Ed. Arthur O. Lovejoy ve George Boas, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1935, 447-456.

<sup>59</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 14.

<sup>60</sup> Murray Bookchin, *Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm*, 19.

<sup>61</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 49.

<sup>62</sup> Murray Bookchin, *Toplumu Yeniden Kurmak*, çeviren Kaya Şahin, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2013c, 53.

<sup>63</sup> Bookchin, *Özgürlüğün Ekolojisi*, 14.

<sup>64</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm*, 14.



Bookchin’e göre türler, doğadaki komplekslik ve çeşitlilik içerisinde yaşamlarını sürdürebilmek için değişimlerde etkin bir rol oynamakta ve böylece türlere özgü farklı evrimsel doğrultular ve yönelimler ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda yalnızca fizyolojik bir değişim olmayan evrim, aynı zamanda nörolojik bir gelişimdir. Nörolojik gelişim; organizmaların, topluluklarla ve etkileşimlerle içinde bulundukları kompleks yaşam biçimlerinde bilinçlerinin ve seçiciliklerinin artmasıdır. Kendi oluşunu tayin etme anlamına gelen bilinç ve seçiciliğin artmasıyla, tür ya da topluluklar; diğer tür ya da topluluklarla etkileşim içerisinde bulunarak daha da kompleks yaşam biçimleri yaratmaktadır. Bu çerçevede evrim; organizmaların, bilinçli seçimleri doğrultusundaki ilişkileri ve etkileşimleriyle paydaşı olduğu ve etkin bir güç haline geldiği katılımcı bir süreçtir. Dolayısıyla organizmalara ve türlere; kendi yaşam biçimini geliştirme ve kendisini gerçekleştirme hususunda çeşitli seviyelerde katılım, yönelim ve seçim yapma olanağını sağlayan ve hatta bunu zorunlu kılan evrim; doğaya içkin olarak sürekli genişleyen bir özgürlük kaynağıdır.<sup>65</sup> Yani doğa, barındırdığı bütün türler için evrimsel bir gelişim ve bu evrimsel gelişimin özgürlük alanıdır.

Bookchin’in öne sürdüğü diyalektik natüralizm ve evrim kavramları ve bu kavramlara dair bilinç, süreklilik, öznelleşme, komplekslik, karşılıklı yardımlaşma, iş birliği ve ortak yaşam açımları; bunları içeren, usamlanabilen, tetkik ve takip edilerek çıkarsamalarda bulunulabilen bir düzen ve sistem ihtiyacını beraberinde getirmektedir. Bu noktada Bookchin’in, kuramının tanımlayıcı ilkesi olarak ekoloji kavramını kullanması tesadüfi değildir. Bir bilim dalı olarak ekoloji; doğadaki organik ve inorganik unsurları, bu unsurlar arasındaki ilişki ve etkileşimleri sistemsal olarak ele alan bir disiplindir. Buna göre doğa; farklı unsurların ilişki ve etkileşiminden oluşan mikro ekosistemlerin kendi içerisinde ve birbirleriyle olan ilişki ve etkileşimlerinden ortaya çıkan makro bir ekosistem, biyosfer ya da ekosferdir. Durağan olmayan bu sistemler ağı; mikro düzeydeki unsur ve ilişkilerin makro düzeydeki unsur ve ilişkileri, makro düzeydeki unsur ve ilişkilerin mikro düzeydeki unsur ve ilişkileri karşılıklı olarak etkilediği, değiştirdiği ve dönüştürdüğü bütüncül bir yapıdır. Dolayısıyla doğadaki her bir görüngü, bütünün kendisiyle ya da bütünü oluşturan diğer görüngülerle dolaylı veya doğrudan sistemsal ilişki ve etkileşim içerisinde. Bu bakımdan her bir ekosistemin diğer ekosistemler ve biyosfer/ekosfer üzerinde, biyosfer/ekosferin de her bir ekosistem üzerinde etkinliği vardır. Böylece doğa, her unsurun hem özne hem de nesne olduğu merkeziz ve kategorisiz bütüncül sistemler ağı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu

<sup>65</sup> Bookchin, *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi*, 93-94.

sistemler ağında önemli ve belirleyici olan; unsurların ya da sistemlerin kendileri değil, içsel ve dışsal karşılıklı ilişkileri, etkileşimleri, süreçleri ve bunlarla ortaya çıkan değişimleridir.<sup>66</sup> Yani doğadaki her bir unsurun sistem içerisindeki hareketi ya da devinimi, içsel ve dışsal olarak sistemler bütününe farklı biçimlerde etkileyeceği<sup>67</sup> gibi; bu sistemsel etkileşim, ilişkisel olarak yine her bir unsura farklı biçimlerde geri dönmektedir. Bu durum, ekolojik düzenin kelebek etkisidir.

### Sonuç: Evrim Felsefesi Yeni Bir Ontoloji Mi?

Bookchin'nin doğa kuramı vasıtasıyla ortaya koyduğu toplumsal ekolojik ontoloji; varlık ve oluş tartışması başta olmak üzere Grek felsefesinden nüveler barındırmakta, bilhassa Aristoteles etkisi ön plana çıkmaktadır. Doğayı sürekli bir oluş süreci olarak tanımlayan Bookchin; bu oluşu, ampirik ve edimsel gerçeklik olarak iki yönlü anlamlandırmaktadır. Bookchin'nin gerçekliğe dair sunduğu ampirik ve edimsel anlamlandırması; Aristoteles'in madde ve form kuramının toplumsal ekolojiye uyarlanmış bir biçimidir. Görüngülerin mahiyetini görüngüye içkin tözler ile açıklayan ve bu doğrultuda öncelikle tözlerin tanımlanması gerektiğini ifade eden Aristoteles'e<sup>68</sup> göre görüngü; mahiyetinin imkânı olarak maddeden, mahiyetinin belirlenimi olarak da formdan oluşmaktadır.<sup>69</sup> Dolayısıyla görüngü; oluş potansiyelindeki maddenin, form ile gerçekliğe dönüşmesidir.<sup>70</sup> Bu noktada Bookchin; oluş hususunda Aristoteles'in madde, form, fail ve erekten oluşan dört nedenini<sup>71</sup> erekten arındırarak madde, form ve potansiyel yönelim olmak üzere üç unsurla sadeleştirmektedir. Bookchin'e göre bir erek barındırmayan oluş, maddenin bilinçsel yönelimine bağlı potansiyel oluş seçeneklerinden bir tanesidir. Ereğin ortadan kalması; görüngünün kendiliğinin ve bilincinin önem kazanmasıyla birlikte görüngünün kendini gerçekleştirme yönünde ussal bir özgürlüğüne sahip olmasını beraberinde getirmektedir. Böylece doğa; Aristoteles'in doğası gereği zorunlu

<sup>66</sup> Ümit Feyzioğlu ve Kerim Çınar, "Çevrecilik ve Siyasal Ekoloji Üzerine Ontolojik ve Epistemolojik Bir Mukayese", *Afyon Kocatepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 25/1, (2023): 6. Erişim Tarihi: Ocak 17, 2024. <https://doi.org/10.33707/akuiibfd.1171742>.

<sup>67</sup> Frederic Vester, *Ekolojinin Anlamı*, çeviren Aydın Arıtan, İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1997, 11-16.

<sup>68</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çeviren Ahmet Arslan, 2. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996, 306-321.

<sup>69</sup> Aristoteles, *Fizik*, çeviren Saffet Babür, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001, 55; Aristoteles, *Metafizik*, 328, 329.

<sup>70</sup> Aristoteles, *Fizik*, 55.

<sup>71</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 236.

devininin teleolojik varlık zincirinden<sup>72</sup> sıyrılarak bilince ait doğal devininin özgürlük alanı haline gelmektedir. Bu özgürlüğün temeli ise oluşun, teleolojik bir zorunlulukla değil görüngünün özniteliklerine dayalı kendiliğindenliğiyle, bilincinin tercih ve yönelimleriyle şekillenen bir süreç olmasıdır. Bu süreç, görüngünün kendiliğinin yanı sıra diğer görüngülerle olan ilişki ve etkileşimlerini de kapsamaktadır. Oluşu ve oluşun sürekliliğini evrimle açıklayan Bookchin, ilişki ve etkileşimleri ussal ve kendiliğinden bir düzen olarak ekoloji kavramıyla açıklamaktadır. Bookchin’e göre doğa; farklı görüngülerin birarada olduğu, birbirlerini geliştirdikleri ve var ettikleri ekolojik bir bütünlüktür. Doğayı betimleyen ekoloji kavramı, ilişkiler ve etkileşimler ağı olarak Bookchin’nin ontolojisinin sistemsal bir açıklamasıdır.

Evrimi barındıran ekoloji kavramının niteliği, görüngünün gizilgüçleri ve görüngüler arası ilişkiler göz önünde bulundurulduğunda kuantum düşüncesiyle benzerlikler göstermektedir. Bookchin’e göre evrimin, devininin, değişimin ve gelişimin ekosistemler ağı olan ekoloji; ekosistemlerin ve ekosistemleri oluşturan şeylerin içsel ve dışsal ilişkilerinden kaynaklı birbirleriyle etkileşim süreçleri ve süreçlerle ortaya çıkan oluşun yapısıdır. Ekolojik yapı içerisinde etken ile edilgen, özne ile nesne, parça ile bütün; kendi öznelliğini ve özgünlüğünü koruyarak iç içe geçmektedir. Bu noktada ekoloji kavramının Bookchinci içeriği; kendinden bir bilince, ussallığa ve değere sahip olan görüngülerin karşılıklı etkileşimi ve ortak yaşamıdır. Bir etkileşim sistemi<sup>73</sup> ve ilişkiler ağı<sup>74</sup> olan kuantum, görüngüler arasındaki bağlantı ve bağlantı ilişkisi üzerine kuruludur.<sup>75</sup> Buna göre görüngü, varoluşunun ihtimallerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bookchin’nin gizilgüçler vasıtasıyla görüngüye atfettiği özgür bilinç; oluşu görüngünün tercihleri doğrultusunda ortaya çıkan olasılıklardan biri haline getirirken evrimi de görüngünün tercihlerinin ve görüngüler arasındaki bilinçli ilişkinin süreci haline getirmektedir. Zira Bookchin’e göre görüngünün olduğu şey ve diğer görüngülerle olan ilişki ve etkileşimi, görüngünün bilincinin özgür bir yönelimidir.

<sup>72</sup> Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çeviren Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, 3. Baskı, İstanbul: Kesit Yayınları, 2006, 102, 103.

<sup>73</sup> Hüsnü Erkan, “Temel Teknolojik Paradigmal Kaymalardan Sosyal Bilimlere Yansımalar”, *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, Sayı: 45, (2009): 134-135. Erişim Tarihi: Ocak, 24, 2025. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/101305>.

<sup>74</sup> İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, 96.

<sup>75</sup> Hanaslı Gür, “Kuantum Fiziği Çağı”, *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi*, Cilt 22, Sayı 256, (1989): 5-6. Erişim Tarihi: Ocak, 7, 2025. [https://ia600308.us.archive.org/1/items/turkiye-tubitak-bilim-ve-teknik-dergisi-arsivi-pdf-indir-oku/0256\\_1989\\_03.pdf](https://ia600308.us.archive.org/1/items/turkiye-tubitak-bilim-ve-teknik-dergisi-arsivi-pdf-indir-oku/0256_1989_03.pdf).

Bookchin'e göre evrimin ve ekolojinin anlaşılmasının yöntemi olan diyalektik natüralizm, görüngüyü; maddenin, doğaüstünün ve tarihin mutlak zorunluluklarından özgürleştirilmektedir. Bu doğrultuda Hegel'i toeolojik, Engels-Marx'ı da tarihsici maddecilik bağlamında diyalektiğin düşünsel birikimini eleştiren Bookchin; oluş ile bilincin özgür tercihini ön plana çıkartmakta ve diyalektiğe doğalcı bir anlam atfetmektedir. Diyalektiği ekolojikleştirme iddiasındaki Bookchin'e göre diyalektik natüralizm, doğanın doğru ve gerçek kavrayışının yegâne yöntemidir. Bu yöntem, evrimin -yani doğanın- mutualist niteliğini ortaya koymaktadır. Kropotkin'nin karşılıklı yardımlaşma düşüncesi, Bookchin'nin evrim felsefesinin temellerinden birini oluşturmaktadır. Kropotkin'e göre hayvan türlerini de kapsayan karşılıklı yardımlaşma, ilkelden moderne insan türünün evrimsel sürecinin başat faktörlerinden biridir. Tür içinde ya da türler arasında bir yaşam pratiği olan karşılıklı yardımlaşma, kolektif bir bilinç veya içgüdüdür.<sup>76</sup> Evrimin itici gücü ve kazanımı olan bu bilinç, doğanın ekolojik yapı ve işleyişinin açıklamasıdır.

Literatürde, Bookchin'nin doğa kuramına ve toplumsal ekolojinin ontolojisine yönelik ortaya çıkan eleştiriler; Bookchin'nin siyaset kuramını merkeze alarak ontolojik bir çıkarım çabasının ürünü olup, doğa kuramının yeterince irdelenmemesinin tezahürüdür. Bu eleştirilerin ilki, toplumsal ekolojinin doğaya mutlak bir öz atfettiği üzerinedir. Doğanın bilgisinin ampirik olarak ele alınması gerektiğini ifade eden Cantzen, doğanın bilgisinin mutlak olmadığını belirtmektedir. Cantzen'e göre doğa, mutlak bir öz ve düzen çıkarımında bulunulamayacak kadar değişken ve muğlak bir yapıya sahiptir. Bu nedenle Bookchin'nin doğa kuramını doğaya atfedilmiş gerçek olmayan bir yorumsama olarak değerlendiren Cantzen, Bookchin'nin evrim kavramının da atfedilen öze uygun olarak ereksel bir nitelik taşıdığını belirtmektedir.<sup>77</sup> Ancak Cantzen'in göz ardı ettiği nokta; Bookchin'nin doğa kuramının ampirik bir bilim değil, bir felsefe olduğudur. Zira Bookchin, doğanın bilgisinin uslaamlama varsayımları olduğunu ifade etmekte, dolayısıyla toplumsal ekolojik doğa kuramının da bu varsayımlardan bir tanesi olduğunu peşinen kabul etmektedir. Bu nedenle de Bookchin, toplumsal ekolojiyi ampirik bir bilim olarak değil, felsefenin bir yorumsama biçimi minvalinde *evrim felsefesi* olarak tanımlamaktadır.

<sup>76</sup> Pyotr Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma*, çeviren Işık Ergüden, İstanbul: Kaos Yayınları, 2001.

<sup>77</sup> Rolf Cantzen, *Daha Az Devlet Daha Çok Toplum: Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm*, çeviren Veysel Ataman, 2. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, 224-229.

Bookchin'nin doğa kuramı eleştirilerinin başka bir yönü ise Bookchin'nin yöntemi ve doğadaki ilişkilerin biçimi üzerine ortaya koyduğu önermelerdir. Bookchin'nin Hegel diyalektiğinden saptığını ve diyalektiğe aşkınlıştırmacı anlamlar atfettiğini savunan İnce'ye göre; doğadaki yaşam biçimleri arasındaki vahşi benzerliğin neden ve nasıl bir bilince dönüştüğü anlaşılmamaktadır. Buna ilişik olarak İnce, doğadaki iyicil içeriklerin nasıl var olabileceğinin muğlak olduğunu ifade etmektedir.<sup>78</sup> Ancak Bookchin'nin amacı; Hegel ya da Engels-Marx diyalektiklerine riayet etmek değil, kendisini onlardan farklılaştırmaktır. Bu nedenle Bookchin, Hegel ve Engels-Marx diyalektiğinin eleştirisini yapmakta ve diyalektik natüralizm kavramını öne sürerek kendi diyalektiğini diğerlerinden ayırtmaya çalışmaktadır. Bununla birlikte Bookchin; iyicil ya da kötücül pratikleri, evrimsel bilincin özgür tercihlerine bırakmaktadır. Yani, mutlak olmayan iyicil veya kötücül nitelikler, görüngülerin öznitelikleri değil, özgür bilinciyle tercih ettikleri ve hatta kazandıkları nitelikleridir.

İyi bir felsefe, antropoloji ve siyasal düşünce tarihi okuyucusu olan Bookchin; doğa kuramı bağlamda toplumsal ekolojik ontolojiyi kurarken felsefe tarihinden faydalanmakta ve bunun üzerine geliştirdiği eleştirilerden yeni bir ontoloji kurma gayesinde. Bu bağlamda Aristoteles, Hegel, Kant, Engels-Marx ve Kropotkin ve hatta kuantum gibi farklı donelerden beslenen Bookchin; ontolojinin tarihsel birikiminin ekolojik yorumsama biçimini sunmaktadır. Murray Bookchin'nin doğa kuramı ve ontolojisi; diyalektik natüralizm, evrim ve ekoloji kavramları üzerine kuruludur. Birbirleriyle ilişkili olarak diyalektik natüralizm, doğanın kavrayış yöntemini; evrim doğadaki oluşun süreçsel uzamını, ekoloji ise doğanın etkileşimsel ilişkiler ağını ve sistematüğini ifade etmektedir. Nihayetinde Murray Bookchin'nin doğa kuramı, toplumsal ekolojiye özgü bir ontoloji ortaya koyma çabasının bir ürünü olup 20. yüzyılda ortaya çıkan yeni bir ontoloji sunma iddiasındadır.

Bookchin'nin ontolojisi, siyaset kuramının da temelini oluşturmaktadır. Zira ekolojik kriz, evrimsel gerçekliğinden ve ontolojik bilincinden kopuş yaşayan insan türünün ortaya çıkardığı endüstri toplumunun neticesidir. Siyasal,

<sup>78</sup> Murat İnce, "Murray Bookchin'in Toplumsal Ekoloji Kavrayışı Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt 53, Sayı 4, (2020): 59-64. Erişim Tarihi: Şubat 15, 2024. [https://www.researchgate.net/profile/Assoc-Prof-Murat-Ince/publication/348186675\\_Murray\\_Bookchin'in\\_Toplumsal\\_Ekoloji\\_Kavrayisi\\_Uzerine\\_Elestirel\\_Bir\\_Degerlendirme\\_A\\_Critical\\_Review\\_of\\_Murray\\_Bookchin's\\_Understanding\\_of\\_Social\\_Ecology/links/5ff2fd34a6fdccdb82b0661/Murray-Bookchinin-Toplumsal-Ekoloji-Kavrayisi-Uzerine-Elestirel-Bir-Degerlendirme-A-Critical-Review-of-Murray-Bookchins-Understanding-of-Social-Ecology.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Assoc-Prof-Murat-Ince/publication/348186675_Murray_Bookchin'in_Toplumsal_Ekoloji_Kavrayisi_Uzerine_Elestirel_Bir_Degerlendirme_A_Critical_Review_of_Murray_Bookchin's_Understanding_of_Social_Ecology/links/5ff2fd34a6fdccdb82b0661/Murray-Bookchinin-Toplumsal-Ekoloji-Kavrayisi-Uzerine-Elestirel-Bir-Degerlendirme-A-Critical-Review-of-Murray-Bookchins-Understanding-of-Social-Ecology.pdf).

sosyal ve ekonomik yapı ve kurumlarıyla endüstri toplumu; insan türünü varoluşsal bir krize ve kaçınılmaz bir türsel yok oluşa sürüklemektedir. Bu nedenle Bookchin, kapitalist değerler ve anlamlar üzerine kurulu bütün toplumsal yapı ve ilişkileri reddetmekte; rekabetin yerini karşılıklı yardımlaşmanın, tüketim ekonomisinin yerini ihtiyaç ekonomisinin, devletin yerini komünlerin, temsili demokrasinin yerini doğrudan demokrasinin aldığı toplumsal ekolojik ontolojiyle kurulan ekolojik bir toplum tasavvur etmektedir. Öyleki ekolojik toplum; insanın evrimsel süreci, bu süreçte kazandığı yetiler ve evrimin niteliği itibarıyla insanın ontolojik bir parçası ve gereğidir. Dolayısıyla Bookchin'nin siyaset kuramını temellendirebilmek için öncelikle doğa kuramının ve ontolojisinin anlaşılması gerekmektedir.

#### KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Metafizik*, Çeviren Ahmet Arslan, 2. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Fizik*, Çeviren Saffet Babür, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Arslan, İshak. *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Biehl, Janet. *The Murray Bookchin Reader*, Montreal: Black Rose Books, 1999.
- Blackburn, Simon. *Oxford Dictionary Of Philosophy*, 2. Edition, New York: Oxford University Press, 2008.
- Bookchin, Murray (Lewis Herber mahlasıyla). *Our Synthetic Environment*, New York: Alfred A. Knopf, 1962.
- Bookchin, Murray. *Özgürlüğün Ekolojisi*, Çeviren Mustafa Kemal Coşkun, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2013a.
- Bookchin, Murray. *Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm*, Çeviren Fuat Dara Elhüseyni, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2013b.
- Bookchin, Murray. *Toplumu Yeniden Kurmak*, Çeviren Kaya Şahin, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2013c.
- Bookchin, Murray. *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi: Diyalektik Doğalcılık Üzerine*, Çeviren Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Sümer Yayıncılık, 2014.
- Cantzen, Rolf. *Daha Az Devlet Daha Çok Toplum: Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm*, Çeviren Veysel Ataman, 2. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, 3. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tinin Görüngübilimi*, Çeviren Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayıncılık, 1986.
- Kropotkin, Pyotr. *Karşılıklı Yardımlaşma*, Çeviren Işık Ergüden, İstanbul: Kaos Yayınları, 2001.
- Kropotkin, Pyotr. *Anarşist Ahlak*, Çeviren Işık Ergüden, İstanbul: Kaos Yayınları, 2013.
- Lovejoy, Arthur O. ve Boas, George. "Some Meanings of Nature", *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Ed. Arthur O. Lovejoy ve George Boas, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1935.

Skirbekk, Gunnar ve Gilje, Nils. *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çeviren Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, 3. Baskı, İstanbul: Kesit Yayınları, 2006.

Vester, Frederic. *Ekolojinin Anlamı*, Çeviren Aydın Arıtan, İstanbul: Arıtan Yayınevi, 1997.

### İnternet Kaynakları

Erkan, Hüsnü. "Temel teknolojik Paradigmal Kaymalardan Sosyal Bilimlere Yansımalar", *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, Sayı 45 (2012): 125-148. Erişim Tarihi: Ocak 24, 2025. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/101305>

Gür, Hanaslı. "Kuantum Fiziği Çağı", *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi*, Cilt 22, Sayı 256, (1989): 4-8. Erişim Tarihi: Ocak 7, 2025. [https://ia600308.us.archive.org/1/items/turkiye-tubitak-bilim-ve-teknik-dergisi-arsivi-pdf-indir-oku/0256\\_1989\\_03.pdf](https://ia600308.us.archive.org/1/items/turkiye-tubitak-bilim-ve-teknik-dergisi-arsivi-pdf-indir-oku/0256_1989_03.pdf).

Feyzioğlu, Ümit ve Çınar, Kerim Çınar. "Çevrecilik ve Siyasal Ekoloji Üzerine Ontolojik ve Epistemolojik Bir Mukayese", *Afyon Kocatepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 25/1, (2023): 1-12. Erişim Tarihi: Ocak 17, 2024. <https://doi.org/10.33707/akuiibfd.1171742>.

İnce, Murat. "Murray Bookchin'in Toplumsal Ekoloji Kavrayışı Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt 53, Sayı 4, (2020): 59-64. Erişim Tarihi: Şubat 15, 2024. [https://www.researchgate.net/profile/Assoc-Prof-Murat-Ince/publication/348186675\\_Murray\\_Bookchin'in\\_Toplumsal\\_Ekoloji\\_Kavrayisi\\_Uzerine\\_Elestirel\\_Bir\\_Degerlendirme\\_A\\_Critical\\_Review\\_of\\_Murray\\_Bookchin's\\_Understanding\\_of\\_Social\\_Ecology/links/5ff2fd34a6fdccdcb82b0661/Murray-Bookchinin-Toplumsal-Ekoloji-Kavrayisi-Uezerine-Elestirel-Bir-Degerlendirme-A-Critical-Review-of-Murray-Bookchins-Understanding-of-Social-Ecology.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Assoc-Prof-Murat-Ince/publication/348186675_Murray_Bookchin'in_Toplumsal_Ekoloji_Kavrayisi_Uzerine_Elestirel_Bir_Degerlendirme_A_Critical_Review_of_Murray_Bookchin's_Understanding_of_Social_Ecology/links/5ff2fd34a6fdccdcb82b0661/Murray-Bookchinin-Toplumsal-Ekoloji-Kavrayisi-Uezerine-Elestirel-Bir-Degerlendirme-A-Critical-Review-of-Murray-Bookchins-Understanding-of-Social-Ecology.pdf)



## ELI HIRSCH'İN ÖZDEŞLİK GÖRÜŞÜ: TÜRLER, SÜREKLİLİK VE SAĞDUYU

Ali Suat GÖZCÜ\*

### ÖZ

*Tür kavramlarının doğası, bu kavramların nesnelere uygulanma kuralları ve nesnelerin zaman içinde varlıklarını sürdürerek özdeşliklerini koruma biçimleri önemli bir felsefi sorun oluşturmaktadır. Eli Hirsch bu sorunu, özdeşlikle ilgili metafizik tartışmaların sıklıkla dışarıda bıraktığı sağduyu ve gündelik dil pratiklerini de göz önüne alarak ele alır. Hirsch'e göre bir nesnenin özdeşliği, büyük ölçüde hangi tür altında kavrandığıyla ilişkilidir. Hirsch'in özdeşlik ve tür kavramlarıyla ilgili geliştirdiği kuramının en önemli yönü, özellikle sıkı ve kurucu özdeşlik arasında yaptığı ayrımdır. Bu doğrultuda, bu çalışma onun Leibniz Yasası'nın katı yorumlarından kaynaklanan ikilemleri aşmak için tutarlı bir yaklaşım geliştirdiğini göstermeyi amaçlamaktadır. Ayrıca bu çalışmada Hirsch'in tür kuralının yetersizliklerine ilişkin görüşü ve devamlılık ilkesinin bu eksiklikleri nasıl giderdiği açıklanacaktır. Hirsch'in kuramının, bir nesnenin izlediği yolun, sağduyu ile tutarlı bir şekilde ve varolanları yersiz bir şekilde çoğaltmadan, bir tür kavramı altında zaman içinde izlenmesine olanak tanıdığı savunulacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Eli Hirsch, özdeşlik, tür kavramları, devamlılık ilkesi, sıkı özdeşlik, kurucu özdeşlik.

## ELI HIRSCH'S THEORY OF IDENTITY: SORTALS, CONTINUITY, AND COMMON SENSE

### ABSTRACT

*The nature of sortal concepts, the rules for the application of these concepts to objects, and the manner in which objects maintain their identity by persisting through time, pose a significant philosophical problem. Eli Hirsch addresses this issue by taking into account common sense and everyday language practices, aspects often excluded from metaphysical debates on identity. According to Hirsch, an object's identity is largely determined by the sortal concept under which it is understood. The most significant aspect of his theory on identity and sortal concepts is the distinction he draws between strict identity and constitutive identity. Accordingly, this study aims to show that he develops a coherent approach to overcome the dilemmas arising from strict interpretations of Leibniz's Law. Furthermore, this study will explain Hirsch's view on the inadequacies of the sortal rule and how the principle of prolongation addresses these shortcomings. It will be argued that his theory allows for an object's path to be traced through time under a sortal concept, in a manner consistent with common sense and without an undue multiplication of entities.*

**Keywords:** Eli Hirsch, identity, sortal concepts, the principle of prolongation, strict identity, constitutive identity.

\* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü, E-posta: alisuatgozcu@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-5076-0935, Samsun/Türkiye

Makalenin geliş tarihi: 10.06.2025  
Makalenin kabul tarihi: 24.08.2025

Submission Date: 10 June 2025  
Approval Date: 24 August 2025

## Giriş

Özdeşlik ve süreklilik, felsefe tarihi boyunca hem metafizik ve ontoloji hem de dil felsefesi tartışmalarında üzerinde en çok durulan konular arasındadır. Geleneksel yaklaşımlar, genellikle bir nesnenin taşıdığı özelliklerin aynılığına ya da zamanda kendisine özdeş kalarak varlığını sürdürmesine odaklanır. Ancak bu yaklaşımlar, bir nesnenin değişimle birlikte nasıl aynı kalabildiği gibi karmaşık sorular karşısında yetersiz kalabilmektedir. *Theseus'un Gemisi* paradoksu gibi örneklerde görüldüğü gibi, parçaları değiştirildikçe bir nesnenin özdeşliğini koruyup koruyamayacağı sorgulanmakta, aynı şekilde, heykel ve kil yığını gibi örneklerle de aynı uzay ve zaman bölümünde birden fazla nesnenin varolup varolamayacağı sorunu tartışılmaktadır. Eli Hirsch, bu geleneksel tartışmalara, ontolojinin getirdiği sınırları aşmaya çalışarak, sağduyu ve gündelik dil pratiklerini göz önünde bulunduran özgün bir yaklaşımla girmiştir. Onun kuramı, nesnelerin özdeşliği ve sürekliliğini sorgularken, bu nesneleri hangi tür kavramları (sortal concepts) altında düşündüğümüzü temel alır.<sup>1</sup>

## 220

Hirsch'e göre tür kavramları, nesnelerin ne olduklarını ve zamanda geçirdikleri değişimle birlikte aynı nesneler olarak nasıl varolduklarını anlamak için önemlidir. Bununla birlikte, Hirsch, özdeşlik ve süreklilik tartışmalarının önemli bir bölümünün, nesnelere ilişkin dilin kullanımıyla ilgili farklılaşmaların neden olduğu belirsizlikleri göz ardı ettiğini savunur. O, bu belirsizliklerin giderilmesi için sıradan nesneleri (örneğin, masa, kitap gibi) merkeze alan,

---

<sup>1</sup> Tür terimi, özellikle tür terimlerini genel adların zihinde temsil ettiği soyut idealarla ilişkilendiren Locke'a kadar geriye giden ve uzun süre üzerinde durulan önemli kavramlardan biridir. Felsefe tarihinde tür terimleri aynı türden nesneleri sayabilmek, özdeş olma ve olmama, aynı tür içinde sürebilme, aynı türden şeyler için "bu nedir?" sorusunu yanıtlamak, tür içindeki şeylerin özünü açıklamak, aynı türden şeylerin parçalarının türlerle ilişkisinin aynı olup olmadığını belirlemek için ölçüt sağlama işlevlerini yerine getiren terimler olarak farklı biçimlerde alınmıştır. Locke "tür" terimini bir cinsin soyut ideasını temsil eden bir ad olarak kullanmıştır. Ona göre tür, bir nesnenin nominal özünü belirler. Spinoza ve Frege gibi düşünürler de saymanın ve özdeşliğin belirlenmesinin tür gibi terimlerle sağlandığını düşünmüşlerdir. Çağdaşlar arasında Strawson, Quine ve Wiggins gibi düşünürler de tür kavramları üzerinde durmuş ve özdeşlik ve süreklilik gibi görüşlerini temellendirirken tür terimlerinin işlevinin önemine vurgu yapmışlardır. Hirsch'in de tür terimini kullanışı, bu felsefe geleneğinin bir devamı olarak görülebilir. Konuyla ilgili farklı yaklaşımları görebilmek için bkz. E. J. Lowe, *More Kinds of Being: A Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms* (Wiley-Blackwell, 2009), 15-16., ve Richard E. Grandy and Max A. Freund, "Sortals," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta and Uri Nodelman (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/sortals/>.

onlara sağduyunun etkileriyle birlikte yaklaşan bir bakış açısının geliştirilmesi gerektiğini düşünür.<sup>2</sup>

Dolayısıyla, Hirsch'e göre, sağduyunun etkisine dayanarak nesnelerin zamanda değişimle birlikte özdeşliklerini nasıl koruduklarının ve tür kavramları altında kapsandıklarının açıklandığı bir kuram geliştirilmelidir. Hirsch'in temel savı, nesnelerin zaman içindeki özdeşliklerinin, büyük ölçüde hangi türler altında kavrandığına, sınıflandırıldığına göre belirlendiği yönündedir. Ancak, söz konusu tür kavramlarının nesnelerin izini sürmede bazı bakımlardan yeni ilkelerle birlikte düşünülmesi gerekmektedir. Hirsch, özdeşlik sorunu için tekil çözümler sunmanın yanında, tür kuralını, devamlılık ilkesini ve geliştirdiği özdeşlik ayrımlarını birbirlerine eklemleyerek hem Leibniz yasası gibi mantıksal zorunlulukları göz önünde bulunduran hem de gündelik deneyimin değişim içindeki süreklilikle ilgili sağduyu yönünü koruyan bir kuram geliştirmeyi amaçlamaktadır. Buna göre bu çalışma, Hirsch'in erken dönem çalışmalarındaki bu çok yönlü kuramının, özdeşlikle ilgili özcü ve soyut yaklaşımların dışında nasıl bir konumda durduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Çünkü Hirsch, maddi oluşum tartışmalarında büyük ölçüde kavramların kullanımıyla ilgili anlaşmazlıklara dayanan bölüm içinde bulunur. Burada yapılan tartışmalara bakıldığında, nesnelerin ne olduğu ve sınırları ile ilgili yaklaşımların önemli bir kısmının dilin kullanımındaki farklılıklardan kaynaklandığı görülmektedir.<sup>3</sup> Bu yaklaşıma göre, felsefecilerin nesnelerin varlığı ve sınırlarıyla ilgili yaptığı birçok tartışma ontolojik tartışmadan çok, "varolamak" gibi temel kavramların farklı kullanımlarının neden olduğu "sözel" tartışmalardır. Bu çalışma da Hirsch'in görüşlerinin, ontolojik sorunların "sözel" anlaşmazlıklar olarak yeniden yorumlandığı meta-ontolojik bir dönüşüme nasıl neden olduğu incelenecektir.

<sup>2</sup> N. Rescher'e göre sağduyu, insanların doğal olarak kabul etmeye eğilimli olduğu açık ve yapısı bakımından kabul edilebilen durumlarla ilgilidir ve sağduyuya dayanılarak elde edilen inançlarla gündelik yaşamın pratikleri oluşmakta, sorunların çözümü için etkili olanaklar sağlamaktadır. Bkz. Nicholas Rescher, "Common-Sense Realism," in *The Cambridge Companion to Common-Sense Philosophy*, ed. René van Woudenberg and Rik Peels (Cambridge University Press, 2020), 208-9.

<sup>3</sup> Bazı kaynaklarda bu tartışmayı sürdürenler "deflationist" olarak adlandırılır. Ancak bu tartışmalar Hirsch'in geç dönem çalışmalarını kapsamaktadır ve bu çalışmamız onun erken dönem görüşlerini incelediğinden burada ele alınmamaktadır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Wasserman, Ryan, "Material Constitution", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/material-constitution/>>

### Tür Kavramlarının Özdeşlikle İlgisi ve Süreklilik Türleri

Hirsch'in özdeşlik ve süreklilik kuramının merkezinde tür kavramları bulunur. Hirsch açısından tür kavramları, nesneleri algılama, anlama biçimimizin temelini oluşturan, bireyselleştirme ve nesnelerin zamandaki varoluşlarını izleme işlevleri göre kategorilerdir. Bir teriminin tür terimi olarak işlev görebilmesi, yalnızca onun sayılabilir olmasından daha fazlasını gerektirir. Örneğin, "sandalye" terimi sayılabilir terimdir, ancak "ateş" gibi terimler değildir, bunlar bağlama göre değişiklik gösterebilir.<sup>4</sup> Aynı şekilde, süreklilik de farklı nesneler arasındaki bir geçişle değil, tekil bir nesnenin aynı nesne olarak sürmesini sağlayan koşulların belirlenmesiyle ilgilidir.<sup>5</sup> Bir nesneye ya da kişiye ilişkin özdeşlik yargıları, o nesnenin ya da kişinin zaman içindeki varoluşunun izlenmesini ne olduğunun ve ne tür değişiklikler geçirebileceğinin bilinmesini gerektirir. Dolayısıyla Hirsch için, bir terimin tür terimi olması, onun bir nesnenin tanımını vermesi, diğerlerinden ayrılabilmesi için bireyselleştirme ilkesini sınıması ve varoluşunun başlangıcını ve sonunu belirlemesi anlamına gelir.

**222**

Çalışmanın devamında gösterileceği gibi, Hirsch sürekliliğin parça-bütün ilgisiyle tam olarak açıklanamayacağını, çünkü bunların birbirini zorunlu olarak dışlamayan ilişkisel terimler olduğunu belirtir; örneğin, bir dal hem bütün hem de bir ağacın parçası olabilir. Bu nedenle bütünden parçaya geçiş analizi, sürekliliği açıklamak için yetersiz kalır ve dildeki ya da düşüncedeki kabul edilmiş kullanımlara yönelmek gerekebilir.<sup>6</sup> Nesneler nitelikleri ve konumları bakımından değişebilirler; ancak tüm bu değişimler boyunca aynı türden nesneler olarak kalmaları, nesne özdeşliğini kavramamız için önemlidir.

Buna göre, bir ardışıklığın nesnelerin süreçlerine karşılık gelmesi için, basit süreklilik koşullarına ek olarak, aynı türden nesne aşamalarından oluşması da gerekir.<sup>7</sup> Hirsch açısından, nesnelerin zamandaki süreklilikleriyle, başka bir

<sup>4</sup> Bkz. Grandy and Freund, "Sortals."

<sup>5</sup> Hirsch, nesnelerin izini süremeden önemli işlevi gören süreklilik kavramını açıklarken, güçlü ve zayıf anlamda iki biçimde süreklilikten söz eder. Onun bu ayrımına göre güçlü süreklilik, niteliksel bir değişimin arada hiçbir sıçrama olmadan, sonsuz küçük adımlarla gerçekleştiği bir süreklilik türüdür. Bununla birlikte, gündelik yaşamda nesneler genellikle bu şekilde değişmezler. Bu çalışmada üzerinde durulacağı gibi, ona göre, fark edilebilir sıçramalar içeren değişimler zayıf anlamdaki sürekliliktir. Bkz. Eli Hirsch, *The Concept of Identity* (Oxford Univ. Press, 1992), 12-14.

<sup>6</sup> Hirsch, *The Concept of Identity*, 34-35.

<sup>7</sup> Hirsch, *The Concept of Identity*, 35. Bununla birlikte bazı çağdaşlar, Hirsch'in önerdiği "nesne aşamaları" kavramının sorunlu olduğuna işaret ederler. Brennan, Hirsch'in bir nesne-aşamasını varolan bir nesnenin belirli bir andaki bölümü olarak tanımlarken, zamanda süren nesnenin kendisini de bu aşamaların bir ardışıklığı olarak tanımlamasının

söyleyişle, nesne-aşamalarıyla ilgili temel sorun, bu nesne-aşamalarının aynı türe ait olup olmadığının belirlenmesiyle ilgilidir. Hirsch, farklı türden nesne-aşamalarının birleşmesiyle oluşan bir yapının süren bir nesneye karşılık gelmeyeceğini, bu nedenle, türlerle ilgili kuralların belirlenmesi gerektiğini savunur.<sup>8</sup> Hirsch, bir nesne-aşamaları ardışıklığının, süren bir nesnenin varoluşundaki aşamalara karşılık gelmesi için gereken ve tür kuralını oluşturan adımları başlangıçta şöyle sıralar:

(1) Nesne, uzay-zamansal olarak süreklidir.

(2) Nesne, niteliksel olarak süreklidir.

(3) Nesnenin belirli-aşamalarının bir ardışıklığı olduğu bir tür terimi vardır.<sup>9</sup>

(1) ve (2), nesnelerin hem uzayda hem de zamanda sürmesi ve niteliklerinin tümüyle değişmeden nesneyle birlikte varolması, özdeşlikle ilgili genel kabul gören kurallardır.<sup>10</sup> Bununla birlikte (3) ise, nesnelerin özdeş olarak sürebilmeleri için bir tür terimi altında bulunmalarını varsayan bir kuraldır. Bir türün varlığı, nesnelerin hem uzay-zaman hem de nitelik bakımından süren tür aşamalarının, tek bir kalıcı türün geçmişindeki aşamalara karşılık geldiği kavramsal bir gerçekliğe ya da bir dil kuralına işaret eder.<sup>11</sup> Tür kavramları, böylece, nesne-aşamalarının sürekliliğinde ortaya çıkabilecek belirsizlikleri giderme işlevi görür. Örneğin, Hirsch'in belirttiği gibi, bir ağacın belirli bir zaman bölümüne karşılık gelen tüm nesne-aşamaları "ağaç" türü altında kapsanırken, aynı nesne-aşamalarından farklı bir biçimde süren gövde-aşamaları serisi "gövde" türü altında kapsanır. Ancak, farklı zamanlarda süren ve farklı türler altında kapsanan nesne-aşamalarını (Pazartesi günü ağaç-aşamaları ve Salı günü gövde-aşamaları gibi) birleştiren bir ardışıklık, bu aşamaları tek bir kavram altında toplayacak bir tür terimi bulunmadığı içi süren bir nesne oluşturmaz.<sup>12</sup>

döngüsellğe neden olabileceğini ileri sürer. Çünkü, ona göre, bir nesne-aşamasının ne olduğunun anlaşılması için, zaten süren bir nesne düşüncesinin bulunmasını gerektirir, ancak süren nesnenin de aşamalarla tanımlanması bir döngüye yol açar. Bkz. Andrew Brennan, review of *Review of The Concept of Identity*, by Eli Hirsch, *Noûs* 18, no. 3 (1984): 544–45, <https://doi.org/10.2307/2215230>.

<sup>8</sup> Hirsch, *The Concept of Identity*, 35.

<sup>9</sup> Hirsch, *The Concept of Identity*, 36.

<sup>10</sup> Nesnelerin parçalarının uzay ve zamandaki konumlar ve dizilişleri uzay ve zamandaki sürekliliklerine karşılık gelirken; niteliklerin sürekliliği ise, nesnelerin şekil, büyüklük ve renk gibi özelliklerinde gerçekleşen değişimlerdir.

<sup>11</sup> Bkz. Hirsch, *The Concept of Identity*, 37–38.

<sup>12</sup> Hirsch, *The Concept of Identity*, 36.

Bu durum, yukarıda belirtilen tür kuralının ilk biçiminin yetersiz olduğunu gösterir. Çünkü, Hirsch'e göre, dildeki her bir terimin tür terimi değildir. Eğer "kahverengi (şey)" gibi her terim tür terimi olarak kabul edilirse, bu terim altında süren tüm nesnelerin aynı nesne-aşamalarından oluşması gerekirdi. Birbiriyle örtüşen sonsuz sayıda nesneye (masanın kendisi, masanın yüzeyi, yüzeyin bir parçası vb.) uygulanabilir. Bu durumda, "aynı kahverengi şeyin" izini sürmek imkansızlaşır çünkü hangi "şey"i izleyeceğimiz belirsizdir. Bu da süren çok sayıda farklı "kahverengi" aşamaları serisi izlenebileceği için, tür terimlerinin sürekliliği açıklamada yetersiz kaldığını gösterir.<sup>13</sup> Hirsch, "ağaç", "araba" ve "gövde" gibi terimleri tür olarak kabul ederken, "kahverengi" ve "garajda" gibi terimleri tür terimi saymaz.<sup>14</sup> Benzer şekilde, "yuvarlak" gibi birçok farklı nesneyle (domates, top, elma vb.) örtüşen terimler de tür olamaz. Hirsch, bu tür terimleri, farklı nesnelerin büyük ölçüde kendisiyle örtüştüğü terimler olması anlamında, dağıtıcı (İng., dispersive) tür terimler olarak nitelendirir.<sup>15</sup> Türler için zorunlu olan, söz konusu çok sayıda nesnenin birbiriyle örtüşmediği, yani "dağıtıcı olmayan" (İng., nondispersive) terimler olmalarıdır. Bu özellik, nesneleri bireyler olarak ayırmayı ve birbirlerine karışmalarını engellemeyi olanaklı kılar. Örneğin, "masa" gibi terimler altında çok sayıda nesne örtüşmez, çünkü bir masa tipik olarak başka bir masadan renk ve şekil gibi özellikler açısından önemli ölçüde farklılaşır.

Bununla birlikte, Hirsch için, çok sayıda nesnenin tek bir terimin altında kapsanmaması ya da örtüşmemesi de bu terimin tür olması için tek başına yeterli değildir. Bu koşulları sağlamasına karşın tür olmayan terimler bulunabilir. Hirsch bu ayrımı sağduyuya uygun bir örnekle şöyle açıklar: "Garajdaki bir arabanın en büyük bölümü" (yani çok az kısmı garajın dışında ve büyük bir kısmı içinde olan bölüm) anlatımına karşılık gelen bir terim, farklı nesnelerin kendi

<sup>13</sup> Bkz. Hirsch, *The Concept of Identity*, 37. Hirsch, renklerin durumunda olduğu gibi, "nesne" gibi terimlerin de tür kuralının nesne-aşamalarının herhangi bir ardışıklığının varoluşuna karşılık geleceğinden, böyle terimlerin tür olamayacağını vurgular. Benzer yaklaşımı Lowe'da da görürüz. Lowe, genel bir terimin tür olması için yeterli koşulun, bu terimin kapsamına giren tüm örnekleri saymak için bazı ilkelerin bulunması gerektiğini düşünür. Ona göre, örneğin bir yerdeki nesneleri saymak olanaklıdır, ancak "kırmızı olan nesneler" sayılamamasında olduğu gibi, renkler için aynı durum söz konusu değildir. Bkz. Lowe, *More Kinds of Being*, 13.

<sup>14</sup> Bkz. Hirsch, *The Concept of Identity*, 37.

<sup>15</sup> Bkz. Hirsch, *The Concept of Identity*, 47. Dağıtıcı tür terimleri, ortak özdeşlik ilkesi olmayan bir çok farklı nesneye uygulanabilir, dolayısıyla, bu gibi terimler tür işlevi görmeye ve nesneleri bireyleştirmeye uygun değildir. Buna karşılık, dağıtıcı olmayan terimler ise, nesnelerin bireyleşmelerini sağladıkları için tür terimleri olarak görülebilir. Bunun yanında, Lowe, niteliklerin türlerle ilişkisinde, nesnelerin çeşitli nitelikleri taşıyabileceklerini ancak bu niteliklerin onların temel türü olmadığını ileri sürer. Dolayısıyla dağıtıcı tür terimleri, Lowe açısından tür sınıflandırmasına alınamaz.

altında örtüşmediği bir terimdir. Ancak Hirsch'e göre bu gibi terimler kullanılarak nesnelerin süreklilikleri izlenemez, çünkü dilsel ve kavramsal bakımdan bu gibi terimler bireyleştirme işlevi görmezler ve nesneler arası sürekliliği sağlayamazlar. Bu tür terimler, "dağıtıcı-olmayan"dır (İng. *antidispersive*); yani bir nesne ya bu kavramda kapsanır ya da kapsamaz, bu kavram altında kapsanan nesneler arasında belirsiz geçiş aşamaları bulunmaz. Örneğin, "masa" terimi bu tanıma tam olarak uyar, çünkü bir masa başka bir masayla sürekli aşamalar halinde birleşmez.

Aşağıda ayrıntılı görüleceği gibi, Hirsch'in bu gibi keyfi görünen terimleri tür olarak kabul etmemesinin nedenlerinden biri, çağdaş metafizikteki maddi oluşum tartışmalarındaki temel bir yaklaşıma yönelik eleştirisi bulunur.<sup>16</sup> Ona göre, eğer nesnelerin çakışmaları kabul edilirse, yalnızca belirli koşullarda varolan sonsuz sayıda nesnenin varlığını kabul etmek zorunlu olur ve bu sağduyuya uymayan bir sonuç ortaya çıkarır. Hirsch'in verdiği "garajdaki arabanın en büyük bölümü" gibi örnekler, bu soruna gönderme yapar ve hangi türlerin gerçek nesnelere karşılık geldiği sorusunun nesnel bir yanıtının olmadığını, bu ayrımın bizim dilimizdeki pratiklere ve sağduyumuza dayandığını göstermek için kullanır. Dolayısıyla, tür terimleri açısından ele alınması gereken temel sorun, nesnelerin sürekliliklerinin tür terimleri ve zaman bakımından sınırlarının nasıl belirleneceğiyle ilgilidir. Bu noktada, bir nesnenin ne zaman aynı nesne olmaktan çıktığı; nitelik değişiminin mi yoksa daha özsel bir değişimin mi süreklilikte belirleyici olduğu soruları önem kazanmaktadır.

### **Nesnelerin Varoluş ve Yok oluşlarıyla İlgili Belirsizlikler: Devamlılık İlkesi**

Nesnelerin belirli parçalarının doğal yollarla biraraya gelmesiyle varolduğu ve bu parçaların ayrılmasıyla da ortadan kalktığı yaygın bir yaklaşımdır. Ancak Hirsch açısından, nesne-aşamalarının sürekli olarak ardışık olduğu her durumda, bu ardışıklığın başlangıcını ve sonunu doğrudan nesnenin varoluşu ve yokoluşuyla ilişkilendirmek doğru değildir.<sup>17</sup> Tür kuralı, bir nesne varolmaya başladığında nesne-aşamalarından oluşan sürekli serisinin başladığını ve yok olduğunda da bu serisi sona erdiğini vurgular. Bununla birlikte, örneğin, bir geminin parçalara ayrılıp hurdaya dönüşmesi gibi belirgin değişim durumlarında, nesne-aşamalarının bir tür altında kapsanması,

<sup>16</sup> Bkz. Ryan Wasserman, "Material Constitution," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/material-constitution/>.

<sup>17</sup> Bkz. Hirsch, *The Concept of Identity*, 47-48.

parçalarınkinden farklı olabileceğinden, tür kuralının uygulanmasında güçlükler ortaya çıkabilir.

Hirsch, söz konusu bu soruna çözüm olarak “devamlılık ilkesi” (İng., the principle of prolongation) olarak adlandırdığı yeni bir ilke önerir.<sup>18</sup> Bu ilkeye göre, bir nesnenin varoluş süreci bir tür terimi altında izleniyorsa, nesne bu terim altında kapsandığı sürece, nesnenin varoluşunun zamanda hem geriye hem de ileriye doğru devam etmesi, yani “uzaması” gerekir.<sup>19</sup> Hirsch, önerdiği bu ilkeyle, tür kuralının tek başına belirsiz bıraktığı “gemi-hurda” gibi geçiş durumlarını gidermeyi amaçlamaktadır. Yalnızca tür kuralına dayanılarak geminin ne zaman bittiğinin belirlenmesi güçken, devamlılık ilkesi, sağduyunun “bu yine de aynı şeyin devamı” sezgisini bir temele oturtur. Böylelikle Hirsch, nesnelerin bir anda keyfi olarak yok olması sorununu devamlılık ilkesiyle çözmeye çalışır.<sup>20</sup>

Hirsch’e göre nesnelerin zamanda geçirdikleri değişime karşın aynı nesneler olarak kalıp kalmadıkları, yani özdeşlik koşulları, büyük ölçüde bizim bu nesneleri hangi türler altında sınıflandırdığımıza bağlıdır. Ancak tür ilkesi, nesne-aşamaları serisinin izlenebilirliğini tek başına sağlamakta yetersiz kalabilir ve bazı belirsizlikler barındırabilir. Bu nedenle, Hirsch tür ilkesine devamlılık ilkesini ekler. Bu tamamlayıcı ilke, nesne-aşamalarındaki değişimlerin her zaman nesnenin yok olmasına neden olmayacağını belirtir ve nesnenin özdeşliği ile zamandaki sürekliliğinin izlenmesi için bir kural sağlar. Yaygın özdeşlik anlayışlarında sıkça kullanılan heykel ve kil yığını örneği, bu ayrımı açıklamak için önemlidir. Heykelin bir parçası kırılrsa da aynı heykel olarak zamanda sürebilirken, onu oluşturan kil yığını bu süreçte farklı bir değişim geçirmiş olur. Hirsch için, değişime karşın özdeşliği korumanın yolu,

<sup>18</sup> Hirsch, İngilizce bir terim olan “prolongation” terimini, herhangi bir nesne-aşamalarının süreklilik serisinin uzaması, devam etmesi anlamında kullanılmaktadır ve bu terim Türkçe’de devamlılık olarak karşılanabilir.

<sup>19</sup> Bkz. Hirsch, *The Concept of Identity*, 48.

<sup>20</sup> Wiggins’te olduğu gibi, sürekliliğin töz yüklemi yoluyla tanımlanan özsel özelliklerce belirlendiğini, buna göre, nesneler bu yüklemeleri karşılamadıklarında varolduktan çıktıklarını savunanlar vardır. Bu yaklaşım açısından nesnelerin zamanda geçirdikleri değişimlerde özdeşliğin korunup korunmadığı, töz türünün özsel ölçütlerine göre belirlenen parçaların ya da özelliklerin sürmesine bağlıdır. Bununla birlikte, Hirsch açısından süreklilik, sağduyunun yanında devamlılık ilkesine bağlıdır ve bu ilkeyle değişimlere karşın bir nesnenin bir tür kavramı altında kapsandığı sürece zamanda geriye ya da ileriye doğru uzamasına olanaklı olur. *Theseus’un Gemisi* örneği üzerinden bakıldığında, Wiggins, geminin töz yüklemi olarak belirlenen özelliğini koruduğu sürece özdeş olarak varolacağını savunurken, Hirsch ise, devamlılık ilkesi ve sağduyuyla, sürekli onarılan geminin özdeşliğine izin veren, her iki geminin de tür kuralının altında kapsanmasını açıklayabilen bir kuram geliştirmeye çalışır.



nesnenin daha genel bir tür terimi altında sürekliliğinin izlenebilmesidir.<sup>21</sup> Ancak bu, nesneyi keyfi olarak daha genel bir tür terimi altında kaydırmak anlamına gelmez; örneğin, "gemi" ile "metal hurdası" aynı tür altında değerlendirilemez. Devamlılık ilkesi, nesnenin aynı genel tür altında varlığını sürdürmesini gerektirir. Dolayısıyla gemi, ağaç gibi sıradan nesneler değişseler de sağduyu açısından aynı nesneler olarak varlıklarını sürdürdükleri kabul edilir.

Bununla birlikte, Hirsch açısından devamlılık ilkesi, tür kuralından farklı bir işlev görür. Tür kuralı, devam eden bir nesnenin bulunmasını gerektirse de sürekliliğin belirli bölümlerine karşılık gelen diğer parçaların varolup olmamasını açıklamaz.<sup>22</sup> Hirsch'in önerdiği devamlılık ilkesi ise, süreklilik sonlanmadan bir nesnenin varoluşunun başka bir nesneyle değiştirilemeyeceğini vurgular. Örneğin, bir gemi zamanla "yeni gemi", "onarılmış gemi", "parçalanmış gemi" gibi farklı aşamalardan geçebilir. Hirsch'in tür kuralına eklediği devamlılık ilkesine göre, gemi boyandığında yok olmaz, yalnızca bir aşamadan diğerine geçer. Ancak gemi parçalanıp yok edildiğinde, bu nesnenin "gemi" tür terimi altında sürekliliği izlenemez hale gelir ve yok olur. Yine de devamlılık ilkesi yoluyla, nesnelerin bir tür terimi altında sürekliliğini koruyabildiği dururumlar da vardır. Örneğin, "beyaz renkli gemi" tür terimi altında varolan bir gemi, başka bir renge boyandığında artık "beyaz gemi" tür terimi altında varlığını sürdüremez. Ancak, Hirsch açısından, daha genel tür terimleri kendi altında farklı tür terimlerini içerebilir. Bu durumda nesne "beyaz gemi" farklı bir renge boyansa bile "gemi" şeklinde daha genel tür terimi altında varlığını sürdürebilir ve bu yolla, bu genel tür terimi altındaki sürekliliği uzayabilir. Dolayısıyla nesneler, genel tür terimleri (örneğin, "gemi"nin bir "hurda yığını"na dönüşmesi gibi) ortadan kalkmadığı sürece varlığını devam ettirebilir.<sup>23</sup>

Bu yaklaşımla Hirsch, tür kuralının nesnelerin uzay bakımından süreksiz olamayacağını içerdiğini belirtmekle birlikte, parçalanan bir nesnenin

<sup>21</sup> Burke, bir tür altında kapsanan ve onun süreklilik koşullarına bağlı olan, örneğin bir bakır parçası gibi bir nesnenin, daha sonra bir heykel gibi başka bir tür altında kapsanamayacağını ileri sürer. Burke, Wiggins'in özselci görüşüne benzer bir yolla, nesnelerin, örneğin "ağaç" türünün "selülöz moleküler toplamı"na göre daha kapsayıcı olması gibi, baskın türler altında kapsandığını, dolayısıyla onun süreklilik koşullarını sağlamadığında da yok olduğunu savunur. Bkz. Michael B. Burke, "Preserving the Principle of One Object to a Place: A Novel Account of the Relations Among Objects, Sorts, Sortals, and Persistence Conditions," *Philosophy and Phenomenological Research* 54, no. 3 (1994): 595-96, 599, 609, 617-618, <https://doi.org/10.2307/2108583>.

<sup>22</sup> Bkz. Hirsch, *The Concept of Identity*, 48.

<sup>23</sup> Bkz. Hirsch, *The Concept of Identity*, 49-51.

parçaları daha sonra bir araya getirildiğinde aynı nesne olarak tür kavramı altında yeniden varolma olasılığını dışlamaz. Bunun koşulu, uzaydaki sürekliliğin, nesnenin uzay-zamandaki sürekliliğin bir bileşeni olarak görülmesidir. Parçalarına ayrılan bir gemi örneğinde olduğu gibi, uzayda varlığı kesintiye uğrayan bir nesnenin parçaları sonradan birleştirildiğinde, uzay-zamandaki süreklilik yoluyla aynı türün altında kapsanan nesne olarak varlığını sürdürebilir. Diğer bir söyleyişle, nesne uzayda sürekli olmasa bile, varoluşunun zamandaki yakın aşamalarla örtüşen bölümleri, tür kuralına eklenen devamlılık ilkesi yoluyla, nesne-aşamalarının temporal ve nitelik bakımından sürekli bir ardışıklığının izlenmesini olanaklı yapar. Böylece, uzayda süreksizlik olsa bile, tür kavramı altında nesne-aşamalarının sürekliliğinin izi zamanda sürülebilir.<sup>24</sup>

### Töz Türleri ve Değişimin En Aza İndirgenmesi Sorunu

Hirsch, türlerden hangisinin “töz türü” olarak kabul edileceğiyle ilgili sorunlara dikkat çekerken, Wiggins gibi düşünürlerde görüldüğü gibi, tür terimleri olmaksızın özdeşliğin savunulamayacağı yönündeki katı bir özcü tutumu benimsemez. Özcü görüşe göre, tür terimleri bir nesnenin özdeşliğinin belirlenmesi ve zamanda izinin doğru bir yolla sürülmesi için gerekli ölçütü sağlar; bu nedenle türlerden bağımsız bir özdeşlik açıklaması olanaklı değildir.<sup>25</sup> Hirsch ise, töz türleri olarak varsayılan bazı terimlerin, daha kapsayıcı terimler altına alındığında, sürekliliğin nasıl tanımlanacağıyla ilgili bazı sorunlar ortaya çıktığına işaret eder. “Masa”, “köpek” ve “gemi” gibi töz türlerinin, nesnenin varoduğu andan yokolduğu ana kadar belirlenmiş, bağımsız bir kimlik sağladığı kabul edilirken; “beyaz gemi” ve “yavru köpek” gibi “aşama türleri”nin ise varolanların kalıcı olmayan özelliklerine işaret ettiği ve başka töz türlerine bağlı olduğu düşünülür. Örneğin, “gemi” bir töz türü olarak kabul edilirse, daha genel bir terim olan “metal” de töz türü olarak alınmış olur. Gemi parçalandığında

<sup>24</sup> Bkz. Hirsch, *The Concept of Identity*, 52–53.

<sup>25</sup> Hirsch'in ileri sürdüğü gibi, David Wiggins tür bilgisi olmadan özdeşliğin bilenemeyeceğini savunma eğiliminde olsa bile bunu doğrudan belirtmez. Wiggins töz türçülüğü görüşünü ortaya koyarak özdeşliğin türler yoluyla olanaklı olduğunu, türlerin bizden bağımsız olduğunu savunmaktadır. Hirsch, Wiggins'ten farklı olarak, nesnelerin zamandaki sürekliliği ve birliğiyle uzaydaki durumunun tür kavramları açısından farklı olabileceğini düşünür. Hirsch'e göre, nesnelerin varoluşu zamandaki sürekliliğine bağlı olsa da uzaydaki birliği açısından bu zorunlu değildir, çünkü nesneler uzayda birlikli olsalar da bu durumda onların tek bir nesne olmalarını gerektirmez, dolayısıyla tek tür kapsamında sürmesi uzay açısından zorunlu değildir. Ayrıntılı tartışma için bkz. Hirsch, *The Concept of Identity*, 99–102. Wiggins'in görüşleri için bkz. David Wiggins, *Sameness and Substance Renewed* (Cambridge University Press, 2001), 27, 36–37, 93–94.

sürekliliği sona erer, ancak metal yığını varlığını sürdürebilir ve bu metal yığınının bir araba yapılabilir. Eğer “metal yığını” töz türü olarak kabul edilirse, bu durum “gemi” tür teriminin “araba” tür terimi olarak sürdüğü anlamına gelir, ancak bu doğru bir çıkarım değildir. Hirsch’e göre bu sorun, töz türlerinin diğer türlere bağlı olamayacağı varsayımından vazgeçilerek çözülebilir. Ona göre, herhangi bir terim, bir tür ya da töz türü olarak işlev görebildiği sürece töz türü olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla, töz türlerinin başka türler altına getirilemeyeceği varsayımından vazgeçilmelidir; çünkü böyle bir sınırlandırma, hangi terimin töz türü olduğunu kesin olarak belirlemeyi gerektirir, ancak bu her olanaklı olmayabilir. Hirsch, bu katı tür tözcülüğü yerine, sürekliliğin kesintiye uğramadığı durumlarda terimlerin töz türü, nesnelerin özellikleriyle ilgili terimlerin ise aşama türleri olarak kabul edilebileceği daha esnek bir yaklaşım önerir.<sup>26</sup>

Hirsch’in özdeşlik kuramının en özgün yönlerinden biri, tür kavramlarına bağlı kalmadan önce daha temel özdeşlik sezgisine işaret etmesidir. Ona göre, tür kavramlarını hiç bilmeden de nesnelerin zamandaki sürekliliklerinin izi sürülebilir. Hirsch bu durumu, daha önce hiç araba görmemiş bir çocuğun, “araba” terimini bilmeksizin bir aracı “büyük mavi şey” olarak adlandırarak zamandaki izini sürebilmesi örneğiyle açıklar.<sup>27</sup> Ancak bu nasıl olanaklı olduğu da önemli bir sorundur. Hirsch bu sorunun, değişimin daha küçük boyutlarda düşünülmesi yoluyla, yani temel ilkeyle giderilebileceğini ileri sürer. Bu ilkeye göre, bir nesnenin zamandaki varoluşu izlenirken, sezgisel

<sup>26</sup> Hirsch’in tür terimleriyle ilgili bu esnek tutumu, Wiggins gibi düşünürlerin savunduğu gibi, bir nesnenin varolduğu süre boyunca tek bir kapsayıcı tür altında kalmasını sağlamak için öne sürdüğü daha katı biçimsel gerekliliklerden ayrışır. Bkz. Hirsch, *The Concept of Identity*, 54–56. Söz gelimi, Tennant açısından, bir nesnenin varolduğu süre boyunca tek bir tür kavrama uyduğu yönündeki Wigginsci yaklaşımın kabul edilmesi için, türleri daha fazla sınırlandırmayan en alt türlerle (örneğin “kedi-tekir kedi” gibi) sınırlamak gerekir. Onun bu görüşüne göre, bu daha fazla kısıtlanamayan türler en kapsayıcı ve değişmeyen türlerdir. Bkz. N. Tennant, “Continuity and Identity,” *Journal of Philosophical Logic* 6, no. 1 (1977): 229–30.

<sup>27</sup> Bkz. Hirsch, *The Concept of Identity*, 74–75. Mooney de Hirsch’in bu görüşüne yakın bir yaklaşımla, türlerin nesnelerin özdeşlik için işlevini kabul eden, ancak tözsel türler altında kalıcı kapsanmayı gerektirmeyen aşama türleri (phasalism) görüşünü geliştirir. Mooney’in bu görüşüne göre, örneğin, “metal yığını”nın bir “araba”ya dönüşmesi durumunda olduğu gibi, nesneler varoluşlarını yitirmeden de türsel özelliklerini değiştirebilir. Bu yaklaşıma göre nesneler, altında kapsandıkları türün süreklilik koşullarını sağlamadıklarında artık varolmadığını savunan görüşlerin tersine, farklı türler altında sürebildiği, diğer bir söyleyişle, böyle bir değişim, nesnenin aynı kalarak farklı bir türe geçtiği aşamalı tür değişimidir. Bkz. Justin Mooney, “Criteria of Identity without Sortals,” *Nous* 57, no. 3 (2023): 724 ve 727, <https://doi.org/10.1111/nous.12419>.

olarak, niteliklerinde ve şeklinde olanaklı olan en az değişimi içeren yol seçilir.<sup>28</sup> Çocuk, “büyük mavi şey”i gözlemlerken kendi konumu ve nesneyle olan ilişkisi önemli ölçüde değiştirmezse ve nesne de gözlem sırasında aynı boyutta ve şekilde kalırsa, yani bunu en az değişiklik içeren bir yolla yaparsa, onun bu nesneyi bir süre sonra farklı bir nesne olarak algılaması beklenmez.<sup>29</sup> Nesnelerin geçirdiği büyük değişimler özdeşliği olanaksızlaştırabileceğinden, değişimin en aza indirgenmesi kuralı, tür terimlerine bağlı kalmadan, nesnelerin değişimi en az içeren bir yolla sürekliliğinin izlenmesini amaçlar.<sup>30</sup> Bu, Hirsch için özdeşlik görüşünün en temel, tür öncesi yönüdür.

Bununla birlikte Hirsch, değişimin en aza indirgenmesi kuralının, nesnelerin özdeşliklerinin izinin sürülmesiyle ilgili her durumda doğru sonuçlar veremeyebileceğini de kabul eder. Çünkü nesneler, belirli değişimlerden sonra özdeşliklerini yitirebilirler. Örneğin, bir masanın yontularak küçük bir tahta parçasına dönüştüğü durumlarda olduğu gibi, nesnelerin süreklilikleri ortadan kalksa bile, değişimin en aza indirgenmesi kuralı nesnenin büyük değişimlerden sonra da varlığını sürdürdüğü gibi yanıltıcı bir izlenim yaratabilir.<sup>31</sup> Bir diğer önemli sorun ise, süreklilik için renk ya da şekil gibi hangi özelliklerin seçileceğinin belirsiz olmasıyla ilgilidir. Bu kural, hangi özelliklerin korunup hangilerinin dışarıda bırakılacağına ilişkin bir ölçüt sunmaz.<sup>32</sup>

Hirsch’e göre bu belirsizliğin giderilmesi için tür kuralına dayanmak zorunludur. Tür kuralı, bir nesnenin varlığını sürdürüp sürdürmediği belirlemede, değişimin en az indirgenmesi kuralından daha güçlü bir açıklama sunar. Çünkü değişimin en aza indirgenmesi kuralı, nesnelerin sürekliliğini izlemek için genel bir çerçeve sağlasa da onların belirli türler yoluyla izlenmelerini zorunlu yapmaz.<sup>33</sup> Nesneler, bir değişim sonrasında aynı tür

<sup>28</sup> Bkz. Eli Hirsch, “A Sense of Unity,” *The Journal of Philosophy* 75, no. 9 (1978): 471, <https://doi.org/10.2307/2025387>.

<sup>29</sup> Bkz. Hirsch, *The Concept of Identity*, 79–80.

<sup>30</sup> Bkz. Hirsch, *The Concept of Identity*, 81–82.

<sup>31</sup> Bkz. Hirsch, *The Concept of Identity*, 86–87.

<sup>32</sup> Bu kuralın önemli eksikliği, yalnızca biçimsel bir ilke olmasıdır ve nesneler için hangi değişimlerin özsel hangilerinin özelliklerle ilgili olduğunu belirlemek için anlamsal içerikten yoksun olmasıdır.

<sup>33</sup> Mooney, türsel özelliklerin belirleyici olduğu görüşüyle bu tartışmaya daha farklı bir yön ekler. Ona göre, sıradan nesne durumlarından hangisinin birbirine en çok benzediği ve hangi nesne serilerinin değişimi en aza indirdiğinin belirlenmesinde türsel özellikler etkilidir. Örneğin, A, B ve C gibi üç nesne durumunda, A’nın B ile paylaştığı ancak C ile paylaşmadığı bir tür özelliği varsa, A’nın C ile paylaştığı ama B ile paylaşmadığı bir tür özelliği yoksa, bu durumda A ve B, A ve C’den daha benzerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mooney, “Criteria of Identity without Sortals,” 726.

altında izlenemiyorsa, kendilerine özdeş olarak süremezler ve bu nedenle, aynı nesne olarak varolmaya devam edemezler.

### Sıkı ve Kurucu Özdeşlik Ayrımı

Nesnelerin uzay ve zamanda çeşitli değişimler geçirirken izledikleri yol, onların özdeşliklerini anlamak için önemlidir. Zamanın farklı aşamalarında nesneler bazı parçalarını yitirebilir veya yeni parçalar edinebilir. Hirsch'e göre, tür kavramları açısından bu durumdaki belirsizlik, değişen nesnelerin farklı zaman dilimlerine altında kapsandığı tür kavramlarının nasıl örtüştüğü ya da ayrıştığıyla ilgilidir. Örneğin, Pazartesi günü yalnızca bir dalı olan bir ağacın bu dalı Salı günü kesildiğinde geriye yalnızca gövdesi kalır. Süreklilik açısından, bu nesne hala kendisine özdeş olduğu için her iki günde de "ağaç" tür terimi altında kapsandığı söylenebilir. Ancak, ağacın Pazartesi'den Salı'ya kadarki varoluşu  $S_1$  ile, Salı günü yalnızca gövdesine karşılık gelen kısmını da  $S_2$  ile karşılandığı varsayıldığında, bu durumda  $S_1$  ve  $S_2$  Pazartesi günü ayrışırken Salı günü örtüşür. Bu durum, Hirsch'e göre, "ağaç" ve "gövde" gibi iki farklı türün belirli ölçülerde örtüşüp ayrışabileceğini gösterir. Hirsch, bu örnekle, ağacın Salı günündeki durumuyla ilgili görünüşte çelişkili şu üç sonucun çıkacağını belirtir:

(a) Ağaç, gövdeyle özdeştir (bir ve aynı nesnedir).

(b) Ağaç dün daha büyüktü.

(c) Gövde dün daha büyük değildi.

Eğer (a) doğru kabul edilirse, yani ağaç ve gövde tek bir nesne olarak varsayılırsa, burada bir sorun ortaya çıkar. "Bu ağaç" ve "bu gövde" olarak adlandırılacak tek bir nesne varsa ve ağacın bir bölümü kesildiğinde geriye yalnızca gövde kalıyorsa, (b) ve (c) doğru olduğunda (a) doğru olamaz gibi görünür.<sup>34</sup> Bu durum, ağacın bir anlamda gövdeyle aynı değilken, bir başka anlamda aynı olduğunu düşündürür.

Hirsch, bu görünürdeki çelişkinin giderilmesi için özdeşlik kavramının iki farklı şekilde, sıkı özdeşlik (İng., strict identity) ve kurucu özdeşlik (İng., constitutive identity) olarak ele alınması gerektiğini önerir.<sup>35</sup> Leibniz yasasıyla

<sup>34</sup> Bkz. Hirsch, *The Concept of Identity*, 57–58.

<sup>35</sup> Benzer tartışmaları H. W. Noonan'ın çalışmalarında görürüz. Noonan, Wiggins'in tür kavramlarıyla ilgili görüşlerini incelerken, tür kapsamındaki nesnelerin özdeşliğinin ayırtedilemezliği gerektirdiği yönündeki yaklaşımı eleştirir ve bir nesnenin bir tür kavramı kapsamında aynı kalmasının, onun tüm özelliklerini koruması anlamına gelmeyebileceğine işaret eder. Noonan'a göre, bir nesnenin zaman içinde farklı tür

uyumlu olan sıkı özdeşlik, iki nesnenin varolduğu tüm zamanlarda aynı özellikleri taşımasını gerektirir. Buna karşın kurucu özdeşlik, aynı özellikleri ve konumu belirli bir zamanda paylaşan iki nesnenin, farklı zamanlarda farklı özellikler taşısa bile özdeş sayılabileceğini savunur.<sup>36</sup> Kurucu özdeşliğin, nesnelerin değişim içindeki sürekliliğinin sezgisel bir yönünü yakaladığı ileri sürülebilir. Diğer bir söyleyişle, nesnelerin değişimle birlikte özdeşlikleri kurucu nitelikler yoluyla sağlanır.<sup>37</sup>

Bununla birlikte, Hirsch'in önerdiği kurucu özdeşliğin asıl anlamında özdeşliği karşılayıp karşılamadığı ya da daha zayıf bir ilişki türü olup olmadığı tartışmaya açıktı. Bir nesnenin bir zaman bölümünde taşıdığı bir özellik nedeniyle, aynı nesnenin başka bir zaman bölümündeki durumuyla uyuşmaması, eşlerin örtüşmezliği yasası gereği gerçek bir sayısal özdeşlik olarak kabul edilmeyebilir. Hirsch bu eleştiriye, sağduyunun ve dilsel pratiklerin bu tür bir özdeşliğe izin verdiği yönünde yanıt verse de bu durum, dildeki sürekliliğin nesnelerin sürekliliğine indirgenip indirgenemeyeceği gibi başka bir sorunun oluşmasına neden olabilir. Kurucu özdeşlik açısından, zamanın farklı anlarında farklı özellikleri olan bir nesne aynı nesne olarak kabul edilirken, sıkı özdeşlik açısından bu iki nesne aynı değildir. Tekil bir nesnenin uzay ve zamandaki

---

aşamalarından geçebileceği göz önüne alındığında, hangi aşamasının asıl tarihine karşılık geldiğinin belirlenmesinde, o nesneye ilkin ad verilirken dayanan ölçüte bağlıdır. Onun bu yaklaşımı, Hirsch'in kurucu özdeşlik kavramıyla uyumlu görünmektedir. Özdeşlerin ayırtedilemezliği yasasıyla uyumlu olan sıkı özdeşlik yerine, kurucu özdeşliği savunma eğilimindedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. H. W. Noonan, "On the Notion of a Sortal Concept," *The Philosophical Quarterly* 28, no. 110 (1978): 63-64, <https://doi.org/10.2307/2219044>. Lowe ve Wiggins gibi düşünürlerden farklı olarak, Hirsch, sağduyu ve gündelik dilin pratiklerinin sağladığı olanaklardan yararlanarak bu sorunu çözmeye çalışır. Bu nedenle Hirsch'in sıkı ve kurucu özdeşlik ayrımı, bu tartışmanın çözümü için geliştirilmiş yaklaşım olarak görülebilir.

<sup>36</sup> Bkz. Hirsch, *The Concept of Identity*, 60.

<sup>37</sup> Hirsch'in nesnelerin sürekliliğine ilişkin sağduyuya dayanan bu yaklaşımının, nesnelerin gerçekliğini metafiziksel bir temele oturarak kanıt olarak sunuyormuş gibi görünebilir ancak bunun dilsel bir yönüne de vurgu yaptığı göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü, Hirsch'in açısından özdeşlik ve süreklilik büyük ölçüde tür kavramları yoluyla belirlenir ve bu kavramlar da dilin sınıflandırmalarıdır. Bununla birlikte, Hirsch'in bu yaklaşımı, nesnelerin sürekliliğinin izlenmesinin tümüyle dilin kullanımıyla sınırlanmış değildir, tersine, onun sağduyuya dayanan yaklaşımı, dilin sağladığı olanaklarla varolanları doğru bir şekilde yansıtabilmeyi amaçlamaktadır. Bununla birlikte, tür kavramlarının zihinden ve dilden bağımsız gerçekliğe karşılık gelip gelmediği sorusu yanıtlanmış değildir, çünkü bir nesnenin "gemi" türü altında kavranması, o nesnenin başlangıcını ve sonunu belirlememizi sağlarken, "gemi" gibi sınıflandırmaların kendisi, ontolojik olarak keskin sınırları olan bir varlığı mı, yoksa bizim bir madde yığınına yüklediğimiz işlevsel bir temsile mi karşılık geldiği açıklanmamıştır. Eğer türler, bizim zihinsel sınıflandırmalarımız ise, bu durumda Hirsch'in kuramı, nesnelerin özdeşliğini değil, bizim nesnelere özdeşlik yüklemek pratiğimizin mantığını açıklamış olur.

izlediği yol göz önüne alınarak düşünüldüğünde sonuç değişebilir, çünkü sıkı özdeşlik, nesne aynı uzayı kaplasa bile, önceki ve sonraki durumları arasında tümüyle benzerlik olmadığında özdeşliği kabul etmezken; kurucu özdeşlik, aynı nesnenin farklı zamanlarda farklı özelliklerden oluşsa bile, aynı uzayı dolduran ve zamanda süren tek bir nesnenin sürekliliği olduğunu varsayar.<sup>38</sup> Böylelikle, sıkı özdeşliğin temel aldığı uzay-zaman yolu, kurucu özdeşliğin temel aldığı uzay-zaman yolunun bir parçasına, alt kümesine dönüşür. İlki, belirli bir an ve konumdaki nesneyi oluşturan özelliklerin sürekliliğine karşılık gelirken; diğeri, bazı özellikler değişse de maddesi ve konumu aynı kalan bir nesnenin uzay-zamandaki genel sürekliliğini kabul eder.

Hirsch'in bu ayrımı, tür kavramlarının uygulanışını da etkiler. Nesnelerin uzay-zamandaki yollarının kesişmesi, sürekliliklerini tek başına açıklamak için yeterli değildir. Bir nesnenin farklı zamanlarda farklı tür terimleri altında var olması, süreklilik açısından belirsizliğe neden olur. Örneğin, 2010'da bir "metal yığını" olan bir nesnenin 2025'te "gemi" haline getirildiği varsayılırsa, kurucu özdeşlik açısından bu geminin 2025'ten önce de (metal yığını olarak) var olduğu ve aynı fiziksel içeriklerden oluştuğu sürece 2025'ten sonra da (gemi olarak) varlığını sürdürdüğü söylenebilir. Ancak tür kavramları açısından bu durum farklı bir değerlendirmeyi gerektirir. Burada "metal yığını" ve "gemi" olmak üzere iki ayrı tür terimi bulunmaktadır ve bu terimler özdeş değildir, çünkü nesne zaman içinde türsel bir dönüşüm geçirmiştir.

Bu sorunu aşmak için Hirsch, tür terimlerinin nesnelere uygulanış biçimlerini yüklemli ve kurucu uygulama olmak üzere iki farklı yolla ele alınmasını gerektiğini düşünür. Yükleme uygulaması, bir nesnenin belirli bir tür altında sürekli olarak var olması gerektiği ilkesine dayanır. Örneğin, "Fino bir

<sup>38</sup> Bkz. Hirsch, *The Concept of Identity*, 61. Lowe ise, tür terimi kapsamına giren nesnelerin bu terimin süreklilik koşullarına uyması gerektiğini düşünme eğilimindedir. Ona göre, örneğin, "bir kil parçası" daha sonra "bir heykel"'e dönüştürüldüğünde kil parçası yok olmaz, bir heykel olarak varolmayı sürdürür. Lowe açısından bu durum, kil parçasıyla heykelin aynı yerde ve zamanda varolması gibi çelişkiye neden oluyormuş gibi görünse de bazı öncüllerle bir şeyin bir başka şeye dönüştüğünde de ortadan kalkmayabileceği gösterilebilir. Bkz. E. J. Lowe, "Coinciding Objects: In Defence of the 'Standard Account,'" *Analysis* 55, no. 3 (1995): 173-75, <https://doi.org/10.2307/3328576>. Böylece, Lowe, "kil-heykel" ya da "ağaç-gövde" ilişkisiyle ele alınan sayısal olarak farklı ama temelde aynı nesnelerin farklı durumları olduğunu savunurken, Hirsch ise, kurucu özdeşlik ile bunları tek bir nesnenin farklı zamanlardaki farklı tanımları olarak alır ve bu yolla nesnelerin çoğalmasının önüne geçer. Dolayısıyla Hirsch için özdeşlik, soyut bir sayısal aynılık olmaktan çok, her zaman belirli bir tür kavramının sağladığı çerçeveye uyumlu, kavramsal olarak temellenmiş bir pratiktir. Özdeşlik, sayısal bir gerçekliğe işaret etmenin yanında bir de bu gerçekliğin izini sürmemizi sağlayan kavramsal bir temel gerektirir.

köpektir” önermesi, Fino’nun her zaman köpek türü kapsamında olduğunu varsayar. Buna karşın kurucu uygulama, bir nesnenin belirli bir tür altında var olabileceğini ancak bu tür altında devam etmek zorunda olmadığını savlar. Örneğin, bir “metal yığını” başlangıçta bir tür olarak var olabilir, bir gemiye dönüştüğünde ise artık aynı tür altında bulunamaz; ama fiziksel maddesi aynı kaldığı için kurucu özdeşlik açısından sürekliliğini korur. Dolayısıyla, Hirsch’in sıkı ve kurucu özdeşlik ayrımı, nesnelerin geçirdiği değişimlerle birlikte edindiği yeni özellikleri taşımalarına izin vererek ve varlıkların çoğalmasının önüne geçerek sağduyuya uygun bir çözüm sunar. Bu yaklaşım, basit süreklilik analizinde üzerinde durulan örnekteki “dünkü dalları olan ağaç bugünkü gövdedir” gibi anlatımlara olanak tanır.<sup>39</sup>

Bu ayrım, tür terimleri arasındaki bağıllık (İng., subordination) ilişkisini de etkiler. Hirsch, her tür terimin bir diğerine zorunlu olarak bağımlı olmadığını öne sürer. “Köpek” ve “hayvan” gibi bazı türler zorunlu bir bağıllık içindeyken (“köpek” terimi yüklem bakımından “hayvan” terimine bağılıdır), “altın külçesi” ve “altın para” gibi terimler için bu durum gerçerli olmayabilir, çünkü bir altın para eritildiğinde “altın para” olmaktan çıkar, ancak “altın külçesi” fiziksel varlığını sürdürebilir. Bu, kurucu ve yüklemli tür terimleri arasındaki farkı gösterir. Böylelikle, bu yaklaşıma göre, tür terimlerinin bağıllığı her zaman zorunlu değildir ve bu bağıllığın belirlenmesi, nesnenin türsel dönüşümünü dikkate almayı gerektirir. “Metal yığını” ve “gemi” örneğinde olduğu gibi, nesnenin fiziksel sürekliliği kurucu özdeşlik açısından korunabilirken, türsel kimliği değiştiği için yüklem özdeşliği açısından korunamaz. Dolayısıyla, tür terimleri açısından özdeşliği belirlemek için nesnelerin yalnızca fiziksel değil, türsel sürekliliğini de göz önünde bulundurmak gerekir.<sup>40</sup>

Sıkı özdeşlik koşulunun diğer bir yönü de nesneleri oluşturan bileşenlerle ilgilidir. Buna göre, türsel sürekliliğin yanı sıra, farklı zamanlarda varolan nesneleri oluşturan parçaların bir araya gelme biçimlerinin de aynı olması gerekir. Ancak Hirsch, bu koşulun her durumda sağlanmasının olanaklı

<sup>39</sup> Hirsch’in bu yaklaşımı, Leibniz Yasası’na dayanarak özdeşlik kuramı geliştiren Wiggins’inkinden farklıdır, çünkü bu kabul edildiğinde, değişen nesnelerin özdeş olmadığı söylenmiş olur. Hirsch’in kurucu özdeşlik görüşü, Leibniz’in yasasını dışarıda bırakmadan sağduyuya dayanarak nesnelerin özdeşliğini savunur. Diğer bir söyleyişle, Hirsch’in buradaki önemli katkısı, Leibniz yasasının geçersiz olduğunu göstermek değil, ama daha çok bu yasayı sıkı özdeşlik alanıyla sınırlandırarak mantıksal geçerliğini korumasını sağlamasıdır. Çünkü bir yandan mantığın temel bir ilkesi korunurken, diğer yandan kurucu özdeşlik yoluyla değişimin neden olduğu çatışmalar bir çelişkiye düşmeden çözüme kavuşturulur. Sağduyu gerçekçiliğiyle ilgili bilgiler için ayrıca bkz. Rescher, “Common-Sense Realism,” 213–14.

<sup>40</sup> Bkz. Hirsch, 62–63.



olmadığını belirtir (örneğin, parçalarına ayrılmış bir geminin tüm parçalarının birebir aynı şekilde bir araya getirilmesi zorunlu değildir). Bu nedenle Hirsch, bileşimsel özdeşlik yerine, farklı zamanlarda varolan nesneleri oluşturan öğelerin büyük ölçüde benzediğini içeren bileşimsel benzerlik koşulunun, nesnelerin sürekliliğini açıklamada daha başarılı olduğunu savunur.<sup>41</sup> Ancak bu koşulun her durumda geçerli olmasının yolu da tür kuralının altında yer almasıdır, çünkü tür kuralı, küçük değişimler sonucunda zamanla farklılaşan nesnelerin sürekliliğinden söz edilebilmemize olanak tanır.<sup>42</sup>

### **Tür Kuralının Kapsamı, Sınırları ve Parçaların Süreklilikteki İşlevi**

Hirsch, tür kuralının nesnelerin zamandaki sürekliliğini izlemek için önemli bir ölçüt sağladığını kabul etmekle birlikte, bu kuralın dikkate değer sınırlılıkları olduğuna işaret eder. Temel sorunlardan biri, bir nesnenin zamanda özdeş kalarak sürmesinin yanı sıra, uzayda tek ve birlikli bir bütün olarak varolmasıyla ilgili belirsizliklerdir. Tür kavramları, nesnelerin zamandaki süreklilikleri için bir tür altında kapsanmalarını zorunlu kılarken, uzaydaki birliklerini sağlamak için aynı zorunluluk geçerli değildir. Çünkü uzaydaki birlik, daha çok fiziksel süreklilik ve parçaların bütünle ilişkisine göre tanımlanabilir.<sup>43</sup> Bir nesnenin bir parçası olarak kabul edilen bölüm, o nesneyle olan ilişkisine göre tanımlanır ve eğer bu parça nesneden tümüyle ayrılırsa, artık o nesnenin bir parçası olmaktan çıkar ve bağımsız bir nesne olur.<sup>44</sup>

Nesnelerin ve parçalarının uzay ve zamandaki sürekliliklerini daha ayrıntılı çözümlemek için Hirsch, “içkin parçalar” ve “içkin aşamalar” kavramlarını ortaya koyar. Ona göre, bir nesnenin içkin parçası, varlığı için başka

<sup>41</sup> Özdeşlikle ilgili bileşim ölçütü, Hirsch’e göre, yalnızca nesnelerin bütün olarak tür terimleriyle ilişkilendirilemeyeceğini gösterir ve türler kapsamındaki parçaların kalıcılığına dayanır. Bkz. Hirsch, *The Concept of Identity*, 65–66. Bununla birlikte, Hirsch’in bileşimsel benzerlikle ilgili yaklaşımını, bir yanda nesnelerin, örneğin bir arabanın karbüratörü gibi işlevsel ve yapısal bileşenleriyle, diğer yanda karbon atomları ya da atom altı parçacıkları gibi maddi bileşenleri arasında bir ayrım yapmadığı gerekçesiyle Brennan gibi yorumcular eleştirmiştir. Brennan’a göre, nesnelerin atom altı bileşenleri değişse bile işlevsel bileşenleri değişmeden kalabilir. Bu nedenle, ona göre, “bileşim” kavramı daha kapsamlı bir şekilde düşünüldüğünde, nesnelerin bileşenlerinin sürekliliğinin farklı şekillerde gerçekleşebileceği görülebilir. Bkz. Brennan, review of *Review of The Concept of Identity*, 546.

<sup>42</sup> Bkz. Hirsch, *The Concept of Identity*, 69.

<sup>43</sup> Bkz. Grandy and Freund, “Sortals.”

<sup>44</sup> Hirsch’e göre nesnelerin yüzeyleri, çevresindeki nesnelerden, havadan renk, şekil gibi özellikleriyle ayrılır ve nesnelerin parçaları, diğer nesnelerin baskılarıyla bir arada kalma eğilimi gösterir.

parçalara gerek duymadan nesnede bulunan bir parçasıdır. Buna karşın, nesnenin içkin aşaması, zaman içindeki bir aşamasının, önceki ve sonraki aşamalarından bağımsız olarak o nesnenin bir aşaması olmasıdır. Bu iki kavram arasındaki ayrım, nesnelerin zamandaki ve uzaydaki süreklilikleri arasında önemli bir farkı ortaya çıkarır. Hirsch açısından zamandaki aşamalar, o nesnenin içkin aşamaları olarak, önceki ve sonraki anlarla doğrudan bağlı olmaksızın nesnenin bir anı olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, nesnenin uzaydaki parçaları aynı anlamda içkin parçaları değildir; çünkü bu parçalar, bütünden ayrılmadıkları sürede, bütünden farklı türden birer bağımsız nesne olarak görülemezler.<sup>45</sup>

Hirsch'in nesne parçalarının uzaydaki birliklerine ilişkin yaklaşımının temelinde, bu birlikteliğin fiziksel ve algısal etkenler aracılığıyla nasıl sağladığının belirlenmesi yatar.<sup>46</sup> Parçaların birbiriyle ilişkisi, nesnenin uzaydaki birliğini oluşturur. Bununla birlikte Hirsch, nesnelerin uzaydaki birliğinin, zamandaki sürekliliğinden farklı bir nitelik taşıdığını düşünür; çünkü nesnelerin zamanda izlenebilmesi için türsel süreklilik zorunludur. Uzayda birlikli olarak algılanan nesneler, eğer aynı tür altında süreklilik göstermiyorlarsa, bazı durumlarda zamanda sürmeyebilirler.

Bu ayrım, oldukça önemli bir sonuca götürür: Nesnelerin uzaydaki parçaları, zamandaki aşamalarının nesneye içkin olduğu kadar içkin değildir. Parçalar nesneden ayrıldıklarında bağımsız varolanlar olabilirken, zamandaki aşamalar nesnenin varlık bütünlüğüne daha derinden bağlıdır ve zaman boyunca aynı tür kavramı altında bir bütün olarak kapsanır. Bununla birlikte, örneğin, bir ahşap masanın parçası olan bir tahta parçasının, masadan ayrıldıktan sonra da belirli bir tür kavramı altında özdeş olarak varlığını sürdürmesi gibi, madde parçalarının kendi başlarına bir sürekliliği olabilir. Dolayısıyla Hirsch için, nesneleri oluşturan parçaların özdeşlikleri ile nesnelerin kendi özdeşlikleri arasında zorunlu bir birebir bağıntı olmayabilir.<sup>47</sup> Diğer bir

<sup>45</sup> Bkz. Hirsch, 101–3.

<sup>46</sup> Hirsch, nesnelerin parçalarının birbirleriyle olan ilişkisinin ve yakınındaki diğer nesnelerden ayrışma düzeyinin uzaydaki birliklerini belirlediğini ve bu yolla bütünlüklü bir şekilde algılandığını belirtir. Hirsch'in bu yaklaşımı özdeşlik ve nesne kuramını açıklarken sağduyu ya da deneyimi de göz önünde bulundurduğunu gösterir. Ona göre nesnelerin uzaydaki sürekliliğini sağlayan parçaların neyin parçaları olduğunun bilinmesi için yalnızca tür kavramının altında kapsanmaları yeterli değildir, bunun yanında onların tek bir nesnenin parçası olarak algılanması da gerekir. Sağduyuyla ilgili çağdaş tartışmalar için ayrıca bkz. Egemen Seyfettin Kuşcu, "Sağduyu ve Felsefe Üzerine: Sağduyu Yok Sayılabilir mi?," *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 14 (2020): 231–32. Bkz.

<sup>47</sup> Hirsch, *The Concept of Identity*, 114–16.

söyleyişle, maddenin özdeşliği için gözlem ve analiz ölçütleri bulunmamaktadır. Maddenin sürekliliği, standart bir nesnenin sürekliliği gibi gözlemlenebilir bir süreklilikle serimlenemez, ama daha çok, bunun olduğunu bir varsayım olarak kabul ederiz. Hirsch açısından bu varsayım, fiziksel dünyadaki değişimleri en tutarlı ve basit bir yolla açıklamamızı sağlar.<sup>48</sup>

Bunun yanında Hirsch, nesnelerin sürekliliğini temel parçacıkların sürekliliğine indirgeyen görüşleri de eleştirir. Bu tür yaklaşımlar, gözlemlenemeyen niteliklere ya da kuramsal varsayımlara dayandığı için sürekliliğin gözlem yoluyla tam olarak kavranamayacağını savunur. Temel parçacıklara dayanan görüşler, nesnelerin sürekliliğini oluşturan parçaların “atom” gibi belirli bir tür altında izlenebilmesiyle açıklamaya çalışsa da bu, süren bir nesne (atom) kavramını a priori olarak varsaymayı gerektiren bir soruna yol açar. Hirsch, atomlar gibi temel parçacık varsayımına dayanmak yerine, nesnelerin sürekliliğini tek bir parçanın ardışık aşamalarını birbirine bağlayan ve yine doğrudan gözlemlenemeyen bir ilişkiye dayandıran yaklaşımlara daha yakındır. Bu ikinci tür yaklaşım, nesnelerin sürekliliğini tür kuralı altında izlemeyi dışlamadığı için, Hirsch bunun daha kabul edilebilir olduğunu düşünür.<sup>49</sup>

Son olarak Hirsch, sürekliliği doğrudan gözlemlenen özelliklerin ötesinde daha temel bir birlik varsayımına işaret etmek için “töz” kavramıyla ilişkilendirilmesini anlaşılır bulur.<sup>50</sup> Sağduyu düzeyindeki açıklamalar parçaların konumlarının kalıcı olduğunu varsaysa da nesnelerin varolan parçalarının sürekliliğini tam olarak açıklamak için daha derinlikli kuramsal ölçütlere gerekir duyulduğunu belirtir.<sup>51</sup> Bununla birlikte, Hirsch’in kuramında parçaların sürekliliğine önem vermesi, nesnelerin özdeşliğini açıklarken yapısını göz ardı ediyormuş izlenimini uyandırdığını düşünenler bulunmaktadır. Brennan’ın eleştirisine göre, bir nesnenin özdeşliği açıklanırken, nesneyi oluşturan parçaların ya da maddi sürekliliğinin yanında bir de bu parçaların belirli bir yapıyla düzen içinde bir araya geldikleri sorunu göz önüne alınmalıdır.

<sup>48</sup> Hirsch, gözlemlenebilir nesnelerin özdeşliğiyle ilgili çözümleme yapılabilir ölçütler sağlanabilir, maddenin sürekliliğinin incelenmesi ise, bilimsel verilere dayanan kuramsal çalışmalara bırakılmalıdır. Onun bu yaklaşımı, sağduyuya dayanan savlarının sınırlarını göstermesi bakımından önemlidir.

<sup>49</sup> Bk. Brennan, review of *Review of The Concept of Identity*, 546.

<sup>50</sup> Hirsch, 121–23.

<sup>51</sup> Hirsch, özellikle *The Concept of Identity* ve öncesinde yaptığı çalışmalarında, bu sorunu Kant ve Chomsky gibi filozoflardan yararlanarak, dünyayı cisimsel birlik ölçütleriyle ve temel dil yapılarıyla birlikte düşündüğümüzü çünkü böyle düşünmek için doğuştan donatıldığımızı çözme eğilimindedir. Hirsch, “A Sense of Unity,” 473–74.

Ona göre, örneğin, bir roketin en büyük ve ağır bölümü olan yakıt tankı (ilk aşaması) roketin gövdesinden ayrıldığında, roket hacminin önemli bir kısmını kaybetse de yapısal bütünlüğünü ve işlevsel parçalarının çoğunu koruduğu için aynı nesne (roket) olarak varlığını sürdürür. Bununla birlikte, yukarıda üzerinde durulduğu gibi, Brennan için, Hirsch'in sürekliliği büyük ölçüde nesnelerin büyüklüklerine dayandıran küçük ölçüdeki değişim ölçütü, bu gibi yapı bakımından önemli ama hacim olarak büyük değişimleri açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Bu durum, ona göre, Hirsch'in önerdiği tür kuralı, nesnelerin özdeşliklerindeki bu temel yapısal değişiklikleri ne kadar göz önünde bulundurduğu belirsizdir.<sup>52</sup> Ancak, bize göre, Hirsch'in basit tür kuralını geliştirmeyi istemesinin nedenlerinden biri de bu belirsizliği gidermektir. Çünkü, ister roket gibi nesneler durumunda olsun ister gövdesinden büyük daha büyük olan bir dalı kesilen bir ağaçtaki değişiklikler olsun, Hirsch için nesnelerin sürekliliği için belirleyici ölçüt, parçaların büyüklükleriyle ilgili değil, daha çok, nesnenin aynı tür altında sürmesini olanaklı kılan sağduyuya dayanan küçük değişim kuralıdır. Buradaki ölçüt nesnelerin parçalarının hacimlerinden çok, onların tür kapsamından çıkıp çıkmamalarıyla ilgilidir. Nesneden çıkarılan parçası ne kadar büyük olursa olsun, eğer nesne aynı tür altında varlığını sürdürüyorsa bu değişim yine de küçük bir değişim olarak görülebilir.

## 238

### Sonuç

Bu çalışmada ayrıntılarıyla incelendiği gibi, Hirsch açısından bir nesnenin özdeşliği ve sürekliliği, o nesnenin hangi tür kavramı altında kavrandığı ve bu kavramın gündelik anlayışlarımızla ne ölçüde örtüştüğü sorunlarından bağımsız ele alınamaz. Bu yaklaşım biçimi, özdeşlik sorununa getirilen çözümlerin, spekülatif kurgulardan daha çok, dilsel ve deneyimsel gerçekliğimizle temellenmesi gerektiğini savunarak Hirsch'in yaklaşımının dayanaklarını sağlamlaştırır. Söz konusu Hirsch'in kuramının gücü, birbiriyle sıkı bir yolla örülmüş temel kavramlarına dayanmaktadır. Öncelikli olarak, nesnelerin bireyselleştirilmesi ve zamandaki sürekliliğinin izlenmesinde tür kavramlarının önemli işlevler gördüğü tür kuralı, özdeşliğin keyfiliğini önleyerek nesnel bir dayanak sunar. Ancak Hirsch, tür kuralının tek başına yetersiz kalabileceği karmaşık durumları belirleyerek, nesnelerin zamanda ileriye ve geriye doğru keyfi olmayan bir biçimde varolma koşullarını tanımlayan

---

<sup>52</sup> Bkz. Brennan, review of *Review of The Concept of Identity*, 547.

devamlılık ilkesiyle kuramını geliştirir. Her iki ilke, nesne-aşamalarının sürekliliğinde belirsizlikleri gidermede önemli işlevler görür.

Bununla birlikte Hirsch’in özdeşlik kuramına getirdiği en etkili yenilik, sıkı ve kurucu özdeşlik arasında yaptığı ayrımdır. Bu ayrım, Leibniz yasasının katı yorumlarından kaynaklanan ve bir nesnenin zaman içinde en küçük bir değişiminde bile farklı bir nesneye dönüşeceği yönündeki sağduyuya uymayan sonuçları ortadan kaldırır. Buna göre, kurucu özdeşlik, bir nesnenin farklı zamanlarda farklı özellikler taşımana karşın aynı nesne olarak sürebilmesinin mantıksal temelini sağlarken, sıkı özdeşlik daha biçimsel ve anlık bir özdeşlik türüdür. Bu yaklaşımıyla Hirsch, argümanlarındaki tutarlılığını ve gündelik dildeki “aynı ağaç”, “aynı gemi” gibi belirlemelerin anlamlılığını koruyarak varlıkların çoğalmasının önüne geçer. Onun bu yaklaşımı, Theseus’un gemisi ya da heykel ve kil yığını örneklerindeki gibi geleneksel özdeşlik tartışmalarında çözülmemiş olarak kalan pek çok soruna sağduyuyla uyumlu ve anlaşılır bir yanıt sunar. Dahası, Hirsch’in tür kavramlarının yüklü ve kurucu uygulamaları arasında yaptığı ayrım, nesnelerin türsel dönüşümlerini özdeşliklerini tümüyle yitirmeden açıklayabilme olanağı sağlar. Bu, töz ve tür kavramlarına yönelik katı yaklaşımlara da karşı çıkarak, değişimin ve sürekliliğin ilişkisinin de daha kolay bir yolla kavranmasını sağlar.

Sonuç olarak, bu çalışmada Eli Hirsch’in özdeşlik kuramının, çağdaş metafizik tartışmalardaki maddi oluşum sorununa sağduyu ve dilin çözümlemesini temele alan bir çözüm olarak nasıl işlediği incelenmiştir. Hirsch’in kuramı, nesnelerin ne olduklarıyla ilgili tartışmaların olduğu ontolojiler yerine, dilsel ve deneyimsel gerçekliğe dayanarak süreklilik ve özdeşlikle ilgili sorunları aşmaya çalışır. Bununla birlikte, bu yaklaşımından ontolojik tartışmaları yalnızca dile dayanan ya da sözel konulara indirgeyip indirgemeyeceği, kuramın en temel tartışma alanını ve sınırlarını da göstermektedir.

#### KAYNAKÇA

- Brennan, Andrew. Review of *Review of The Concept of Identity.*, by Eli Hirsch. *Noûs* 18, no. 3 (1984): 541–48. <https://doi.org/10.2307/2215230>.
- Burke, Michael B. "Preserving the Principle of One Object to a Place: A Novel Account of the Relations Among Objects, Sorts, Sortals, and Persistence Conditions." *Philosophy and Phenomenological Research* 54, no. 3 (1994): 591. <https://doi.org/10.2307/2108583>.
- Grandy, Richard E., and Max A. Freund. "Sortals." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/sortals/>.
- Hirsch, Eli. "A Sense of Unity." *The Journal of Philosophy* 75, no. 9 (1978): 470. <https://doi.org/10.2307/2025387>.
- Hirsch, Eli. *The Concept of Identity*. Oxford Univ. Press, 1992.
- Kuşcu, Egemen Seyfettin. "Sağduyu ve Felsefe Üzerine: Sağduyu Yok Sayılabilir mi?" *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 14 (2020): 218–36.
- Lowe, E. J. "Coinciding Objects: In Defence of the 'Standard Account.'" *Analysis* 55, no. 3 (1995): 171–78. <https://doi.org/10.2307/3328576>.
- Lowe, E. J. *More Kinds of Being: A Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms*. Wiley-Blackwell, 2009.
- Mooney, Justin. "Criteria of Identity without Sortals." *Noûs* 57, no. 3 (2023): 722–39. <https://doi.org/10.1111/nous.12419>.
- Noonan, H. W. "On the Notion of a Sortal Concept." *The Philosophical Quarterly* 28, no. 110 (1978): 58. <https://doi.org/10.2307/2219044>.
- Rescher, Nicholas. "Common-Sense Realism." In *The Cambridge Companion to Common-Sense Philosophy*, edited by René van Woudenberg and Rik Peels. Cambridge University Press, 2020.
- Tennant, N. "Continuity and Identity." *Journal of Philosophical Logic* 6, no. 1 (1977): 223–31.
- Wasserman, Ryan. "Material Constitution." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/material-constitution/>.
- Wiggins, David. *Sameness and Substance Renewed*. Cambridge University Press, 2001.

# İNSAN VE ÖTESİ: POSTHÜMANİST DÜŞÜNCEDE İLİŞKİSEL ÖZNELLİK VE DOLANIK ONTOLOJİLER

Kerim Can YAZGÜNOĞLU\*

## ÖZ

Hem eleştirel bir söylem hem de kuramsal bir paradigma olarak posthümanizm, Kartezyen düalizmin ve modern Aydınlanma düşüncesinin inşa ettiği ideal, eril insan öznesini yapısöküme uğrattır. Feminist eleştirinin açtığı yoldan ilerleyen posthümanist düşünce, liberal hümanizmin dayandığı doğa/kültür, insan/hayvan, özne/nesne, bios/zoe ve akıl/beden gibi ikiliklerin hiper-ayrımını sorgular ve her sistemin merkezinde kendini gören liberal hümanizmin eril öznesini yeniden kurgular. Posthümanist düşüncede özne ile nesne, insan ile hayvan arasındaki ontik ve sembolik bağlantılar onto-epistemolojik bir düzlemde ele alınır. Bu bağlamda feminist ve posthümanist tartışmalardan yararlanan bu çalışmanın amacı, Descartes'ın Kartezyen öznesini ve Kant'ın transandantal öznesini reddederek öznenin ekolojik, jeolojik, teknolojik ve yaşamsal bağlantılarda ilişkisel bir varoluşu olduğunu savunmaktır. Dolayısıyla bu yazı, öznenin hem insan hem de insan-olmayan varlıklarla bedenlenmiş, iliştilenmiş ve dolanık olduğu bir posthüman öznellik anlayışını ileri sürer. İnsan ve insan-olmayan öznelerin dolanık bedenleri eril, türcü ve insanmerkezci öznenin ötesinde insan ile insan-olmayanlar (hayvanlar, nesneler, teknolojiler, ekolojiler, bitkiler) arasındaki ontik akrabalıkların kurduğu Jean-Luc Nancy'e atıfla "çokluk ontolojisini" gösterir. Farklılıklara ve başkalığa dayalı çokluk ontolojisinde insan tözsel olarak daima insan-olmayanlara bağlı ve bağımlıdır; "zoe/jeo/tekno" öbekleşmesinin ilişkisel bir parçasıdır. Bu çalışma, öncelikle posthümanizmin bir değerlendirmesiyle başlayıp daha sonra posthümanizmin post-antroposantrik ve post-düalist yanlarına odaklanır, böylelikle de öznelliğin yeniden formülasyonunu ele alır.

**Anahtar Kelimeler:** posthümanizm, öznellik, çokluk ontolojisi, antropos, ilişkisellik, dolanıklık.

## THE HUMAN AND BEYOND: RELATIONAL SUBJECTIVITY AND ENTANGLED ONTOLOGIES IN POSTHUMANIST THOUGHT

### ABSTRACT

As both a critical discourse and a theoretical paradigm, posthumanism deconstructs the ideal, masculine human subject constructed by Cartesian dualism and modern Enlightenment. Following the path opened by feminist criticism, posthumanist thought questions the hyper-separation between dualities such as culture/nature, human/animal, subject/object, bios/zoe, and mind/body on which liberal humanism is predicated, and reconceptualises the masculine subject of liberal humanism, which sees itself at the centre of every system. In posthumanist thought, the ontological and symbolic connections between subject and object, human and animal are addressed on an onto-epistemological plane. Drawing on feminist and posthumanist debates, this study aims to reject Descartes' Cartesian subject and Kant's transcendental subject, arguing instead that the subject relationally exists within ecological, geological, technological, and vital connections. Therefore, the article proposes a posthumanist understanding of subjectivity in which the subject is embodied, attached to, and entangled with human and nonhuman entities. The entangled bodies of human and non-human subjects reveal a "plural ontology", referring to Jean-Luc Nancy, construed by the ontological affinities between humans and nonhumans (animals, objects, technologies, ecologies, plants) beyond the masculine, speciesist, and anthropocentric subject. In plural ontology based on differences and otherness, humans are always intrinsically connected to and interdependent on nonhumans; they are a relational part of the "zoe/geo/tekno" assemblage. This study begins with a general assessment of posthumanism and then focuses on its post-anthropocentric and post-dualistic aspects, thereby exploring the reformulation of subjectivity.

**Keywords:** posthumanism, subjectivity, plural ontology, anthropos, relationality, entanglement.

\* Doç. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü. E-Posta: kerimcan.yazgunoglu@gmail.com. ORCID: 0000-0002-57456717. Niğde/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 27.06.2025  
Makalenin kabul tarihi: 24.08.2025

Submission Date: 27 June 2025  
Approval Date: 24 August 2025

## Giriş

Liberal hümanizmin merkezinde yer alan insan öznesine yönelik farklı bir eleştirel bakış olarak posthümanizm, kapitalist modernitenin kurduğu antroposantrik (insanmerkezci) sistem anlayışını sorgulayan, diğer hayvan türleri arasında insanın biricikliğini alaşağı eden, düalist düşünce anlayışının ötesinde konumlandırıran, ekolojik ve teknolojik olarak insan ve insan-olmayan bedenlerin ilişkiselliği temelli yaşamı benimsemiş sistematik bir düşüncedir. Posthümanizmin yaşamın ekolojik, toplumsal ve insani yapılarını küresel ölçekte tahrip eden tekno-kapitalist ve petro-modern sistemlere karşı geliştirmeye çalıştığı eleştirel tutumu post-yapısalcılığın, Kıta felsefesinin ve feminist teorisinin iktidar ve bilgi rejimlerine, sömürü ve tüketim ilişkilerine, insan öznesine karşı yönelttiği eleştirel düşünce yapısının bir devamı olarak düşünebiliriz. Posthümanizmin çağdaş felsefe, feminist eleştiri ve çevrecilikle kesişim noktası kendiliğin eril insan öznesi olarak inşa edilmesidir. Şunu unutmamak gerekir ki öznellik tartışması çoğunlukla insanmerkezci duruş etrafında şekillenir: “Öznelliğin nerede başlayıp nerede bittiğini belirlemeye yönelik felsefi proje, çoğu zaman Tanrı’nın gözündeki insanın eşsizliği, maddesellikten kaçış ya da doğaya hakimiyet fantezileriyle bağlantılı”dır.<sup>1</sup> Michel Foucault’ın soykütüksel söylem araştırmaları, Deleuze ve Guattari’nin köksapsal düşünceleri ve feminist teorisinin normsal kategorileri aşındırma çalışmaları posthümanist düşüncenin derinleşmesine yardımcı olmuş ve öznelliğin farklı paradigmalar ışığında yeniden değerlendirilmesinin yolu açılmıştır. Örneğin, *Öznenin Yorumbilgisi* eserinde Michel Foucault, öznelliğin kuruluşunu kendilik kaygısıyla tartışırken özne ile hakikat arasındaki bağlantının kopuşunu öznenin kendi hakkında bilmeye yönelmesine bağlar.<sup>2</sup> Foucault için bu, Kartezyen an’dır. İnsan, kendiliğin özne olarak kuruluşunu kendilik bilgisini araçsallaştırarak yapmış; zihindeki kendilik bilgisi özne olarak insanı merkeze koymuştur. Ayrıca kendilik, benlik, biz, ben, öteki, başkalık gibi kategorileri sorgulayan ve öznenin normatif sınırlarını bulanıklaştıran pek çok feminist kuramcı, kendiliğin cinsiyetli veya normatif özne olarak inşa edilmesinde bedenselliği, maddeselliği ve ilişkiselliği ön plana çıkarır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Jane Bennett, *Canlı Madde: Şeylerin Politik Ekolojisi*, çeviren Başak Ağın, Çanakkale: Akademim Yayınları, 2024, 11.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi: Collège de France Dersleri (1981-1982)*, çeviren Ferda Keskin, 2. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019, 24.

<sup>3</sup> Bedeni normatif söylem pratiklerinin pasif bir nesnesi veya metni olarak görmeyen Elizabeth Grosz, Vicki Kirby ve Moira Gatens gibi feminist kuramcılar zihin ile beden arasındaki ikiliğe karşı çıkarak bedeni öznelliğin bir parçası olarak konumlandırır ve onu öteki aktörlerle birlikte düşünürler. Bu feminist düşünce, posthümanist bir kapı aralar.



Bu doğrultuda evrensel insan özne imgesini alt üst eden diğer bir feminist kuramcı Donna J. Haraway'dir. Siborglardan yoldaş türlere, OnkoFareden yer kürelilere uzanan bir yelpazede Haraway epistemoloji, ontoloji, öznellik, bilim, teknoloji, toplumsal cinsiyet, primatoloji, beden ve yer küre gibi kategorileri yeniden değerlendirirken farklı kavramsal odak noktalarına değinir.<sup>4</sup> Haraway kapitalizm, teknoloji ve biyoiktidar mekanizmaları sayesinde kendilik anlayışını yeniden kurgulayıp mitleştirilen insan öznesini onto-epistemolojik olarak yeniden bağlarlar. Özellikle Haraway, ünlü “Siborg Manifestosu” metninde ideal insan öznesini “siborg” metaforu veya imgesiyle yapı sökümü uğrattır ve şöyle bir iddia da bulunur: “Siborg bizim ontolojimiz”dir.<sup>5</sup> İnsan ve makine, insan ve hayvan arasındaki ayrımın maddesel ve kurgusal sınırlarını sorgulayan Haraway, geç kapitalizmin ve tekno-bilimsel gelişmelerin ışığında melez bir öznellik üzerinde durur. Haraway'ın tanımladığı gibi siborg, “sibernetik bir organizmadır; bir makine-organizma melezi, kurguya olduğu kadar gerçekliği de ait bir yaratıdır”.<sup>6</sup> Arı ve mükemmel olarak idealleştirilmiş insan normunu reddederek yeni bir epistemoloji inşa etmek için bilimkurgudan yararlanan Haraway, siborg imgesiyle insanın organik ile mekanik, insan ile hayvan arasına çekilen kökensel bir sınır ile karakterize edilemeyeceğinin altını çizer. “Makine ile organizmaya, teknik olan ile organik olana dair biçimsel bilgimizde temel, ontolojik bir ayrışma söz konusu değildir,” der Haraway.<sup>7</sup> Dolayısıyla siborg bedeni Kartezyen düşüncede tartışıldığı gibi kapalı, mekanik, sabit verili bir nesne değildir, daha çok diğer “maddi-göstergesel”<sup>8</sup> aktörlerle olan ilişkisel bağlantılarda maddeselleşir. Siborg doğal olanla yapay olan arasında bir ontolojiyi imler<sup>9</sup>; paradoksal olarak siborg ontolojikleştirilirken insan öznesi siborglaştırılır. Nitekim siborg organik ile mekaniğin, insan ile

---

Grosz'ın tartıştığı gibi beden, “öznelğin toptan ifadesini mümkün kılacak, öznenin duygularının, tutumlarının, inançlarının ya da deneyimlerinin dışa çıkmasını sağlayabilecek organik bir bütünlük değildir; bizzat bedenin kendisi ince bağlar ve öngörülemez ağlarla başka öğelere, segmentlere ve asemblajlara bağlanan organların, süreçlerin, hazların, tutkuların, eylemlerin, davranışların bir asemblajıdır”. Bkz. Elizabeth Grosz, *Uçucu Bedenler: Bedensel Bir Feminizme Doğru*, çeviren Kevser Güler, İstanbul: NotaBene Yayınları, 2020, 178-179.

<sup>4</sup> Haraway, insan ile hayvan arasındaki karmaşık ilişkileri yoldaş türler kavramı ile ele alır ve “önemli başkalık” (*significant otherness*) nosyonu ile insan-olmayan varlıkları eyleyici olarak görür. Bkz. Donna J. Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*, Chicago: Prickly Paradigm Press, 2008.

<sup>5</sup> Donna J. Haraway, *Başka Yer: Donna Haraway'den Seçme Yazılar*, çeviren Güçsal Pulsar, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, 46.

<sup>6</sup> Haraway, *Başka Yer*, 45.

<sup>7</sup> Haraway, *Başka Yer*, 87-88.

<sup>8</sup> Haraway, *Başka Yer*, 130.

<sup>9</sup> Joseph Schneider, *Donna Haraway: Live Theory*, New York: Continuum, 2005, 58-75.

hayvanın ve gerçek ile kurgunun kesişimindeki posthüman<sup>10</sup> bir figür olarak tasavvur edilir.

Siborg figürü, Kartezyen anlayışta kültür/doğa, akıl/beden, insan/hayvan, özne/nesne gibi düalizmleri yeniden bağlamlarken aşkın bir özne olarak kurgulanan evrensel “antroposu” (insanı) yerinden eder. Tabii bu tartışmalarda fail olarak insan öznesi dışlanmaz; daha çok kendini evrenin merkezi olarak konumlandıran belirli bir özne anlayışı terkedilir. Merkeze yeni bir öznenin yerleştirilmesi gerektiğini tartışan bu çalışma, kendiliğin insan öznesi olarak kurulmasındaki Descartes’ın *cogito*’sunun rolünü ve Kant’ın transandantal öznesini ele alarak posthümanist düşüncede şekillenen yeni özneliği tartışmaya açar. Eleştirel posthümanizm perspektifinden bakan bu yazı, posthümanizmde sıkça sorulan “insan nedir?” sorusunu Rosi Braidotti’nin kavramsal çerçevesi dahilinde cevaplamaya çalışır. Bunu yaparken de söz konusu çalışma, insanın teknolojiyle, hayvanlarla, ekolojilerle ve öteki insan-olmayan varlıklarla kurduğu bağlantılar sayesinde ilişkisel bir öznellik inşa ettiğini ve bu özneliğin ontolojik olarak insan veya insan-olmayan başkalara dolanık olduğunu iddia eder. Bu ontolojiyi Jean-Luc Nancy’den yola çıkarak “çokluk ontoloji” olarak adlandırabiliriz.<sup>11</sup> Çalışma iki ana bölümden oluşur; birinci bölümde, posthümanizmin gelişimini ve tanımlarını, post-antroposantrik ve post-düalist anlamları incelenecektir. İkinci bölümde ise, eleştirel posthümanizmde inşa edilen ilişkisel öznellik anlayışı tartışılacaktır. Sonuç kısmında ise, “Biz-(Hepimiz)-Bu-İşte-Berberiz-Ama-Hepimiz-Aynı-Değiliz” mottosu ele alınacaktır.

### Posthümanizmler, Post-Antroposantrizm ve Post-Düalizm

21. yüzyıl başlarında gelişen felsefi bir yaklaşım olarak posthümanizm, birbiriyle karşıtlık içinde kurulmuş olan insan/hayvan, kültür/doğa, canlı/cansız, akıl/beden gibi düalizmlerin arasındaki kurgusal sınırları kaldırarak maddesel, bedensel ve simgesel olarak insanın yeryüzündeki canlı ve eyleyici kabul edilen aktörlerden ayrı düşünülmediği post-antroposantrik bir anlayıştır. “Ontolojik bir durumu”<sup>12</sup> ifade eden posthümanizm, antikiteden

<sup>10</sup>“Posthuman” kavramı Türkçeye “insansonrası,” “insanötesi,” “öte-insan” veya “posthüman” şeklinde aktarılır. Metin boyunca “posthüman” şeklinde kullanılacaktır. Tartışma için bkz. Çağdaş Dedeoğlu, “İnsan Dair Her Şeyi İnsanın Ötesinde Düşünmek,” *Pasajlar: Sosyal Bilimler Dergisi Posthümanizm* 3, sayı 7 (2021): 11-14.

<sup>11</sup> Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, Stanford: Stanford University Press, 2000, 30.

<sup>12</sup> Pramod K. Nayar, *Posthumanism*, Cambridge: Polity Press, 2014, 13.

itibaren inşa edilen ve moderniteyle idealleştirilen insan öznesinin merkezleştirildiği yeni bir kavramlaştırılması yaklaşımıdır. Posthümanizmin düşünsel bir devinim olduğunu belirten Cary Wolfe, *What is Posthumanism?* adlı kitabında posthümanist dönemecin “hümanizmden miras kalan bedensizlik ve özerklik fantezilerini” reddettiğini açıklar.<sup>13</sup> Bu fantezilerin insanmerkezci insan anlayışını desteklediği aşıkardır. Dolayısıyla *İnsan Sonrası* adlı kitabında Rosi Braidotti ise Kartezyen insana, yani “Aydınlanma ve mirasından aşına olduğumuz o yaratığa” karşı gelerek hümanizmin “insan yetilerinin biyolojik, söylemsel ve ahlaki düzeyde ereksel olarak düzenlenmiş, akılcı bir ilerleme fikrine uzanmasını tamama erdiren bir doktrin” olmasına itiraz eder.<sup>14</sup> Hümanizmin posthümanizme dönüştürülmesi için öncelikle Tanrı kompleksi yaşayan, teknolojiyle aşkın bir surete dönüşmeye çalışan, yerkürenin merkezinde yer aldığı sanrısı içerisinde olan ve kendini üsttün sayan insan modelinin kurgusallığının faş edilmesi gerekir. Bu açıdan Stefan Herbrechter, “belirli bir insan anlayışının olası krizine ve sonuna” tanıklık ettiğimizi söyler.<sup>15</sup> İnsanı sorun olarak işaretleyen posthümanizm, öznelliği teknolojik, ekolojik, maddesel, sembolik ve söylemsel olarak yeniden tanımlarken insanın sınırlarını yeniden çizmektedir. Nayar’ın tartıştığı gibi “bir felsefi yaklaşım” olarak posthümanizm, “öznellik fikrinin yeniden düşünülmesini” önerir çünkü “insan öznelliğini makineler ve hayvanlarla birlikte evrimleşen bir assemblaj (öbekleşme) olarak görür”.<sup>16</sup> Haraway’in açtığı yoldan ilerleyen posthümanist kuram, her ne kadar insan sorunu üzerine odaklansa da insanın insan-olmayanlarla bağlantılarının yanı sıra hayvan sorununu, bitki sorununu, tekno-bilimsel gelişmelerin yarattığı dijital hayatı ve robotları, soy tükenmesini, ölümü ve bunların sosyolojik, psikolojik, askeri, siyasi, kültürel ve edebi ilişkilerini ele alır. Bu açıdan bakıldığında posthümanizm, “sürekli değişen dünyada oluşan ve yenilenen kimliklerin, geçirgen bedenlerimizin ve gezegenin nüfusunu oluşturan tüm kişilerin (insan, hayvan, bitki ya da sentetik bedenler) arasındaki dinamik ağları ve karşılıklı etkileşimleri”<sup>17</sup> inceler. Posthümanizmin farklı yaklaşımları bu

<sup>13</sup> Cary Wolfe, *What is Posthumanism?*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010, xv.

<sup>14</sup> Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası*, çeviren Öznur Karakaş, İstanbul: Kolektif Kitap, 2014, 23.

<sup>15</sup> Stefan Herbrechter, *Posthumanism: A Critical Analysis*, London: Bloomsbury, 2013, 3.

<sup>16</sup> Nayar, *Posthumanism*, 19.

<sup>17</sup> Başak Ağın, *Posthümanizm: Kavram, Kuram, Bilim-Kurgu*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020, 3.

ilişkilere bakar. Posthümanizmin açtığı ve açacağı yaklaşımlar, yollar, ayrımlar ve kesişimler çok çeşitli olabilir.<sup>18</sup>

Posthümanizmin nasıl geliştiğine bakıldığında karşımıza Foucault, Lacan, Kristeva, Cixous, Barthes, Irigaray, Althusser, Derrida, Deleuze ve Guattari gibi postyapısalcı düşünürlerin çalışmalarından yararlanarak iktidar, öznellik, bilim, toplum, teknoloji, toplumsal cinsiyet ve insan ile ilintili üst-anlatılara karşı anti-hümanist yaklaşımı genişletmiş bir düşünce biçimi çıkar. Büyük anlatıların kurguladığı mitlere ve söylemlere şüphecilikle bakan posthümanist düşünce, postyapısalcılıkta, postkolonyal teoride ve feminist eleştiride olduğu gibi Aydınlanma hümanizmin öznesini yapısöküme uğratarak çoğulcu bir anlayış benimser. Söz konusu teoriler “liberal hümanizmin ‘İnsan’ kavramını inşa etme biçimine yönelik epistemik meydan okumasının dönüştürücü potansiyelini gerçekleştirmek için birbirlerini destekler”.<sup>19</sup> Posthümanizmin postyapısalcılıktan ayıran temel unsur, feminist teoride de vurgulanan maddesellik ve bedensellik olan bağlarıdır. Bu maddeci yaklaşım, insan failliği dışında maddesel her bedenın eylemsiz, hareketsiz, edilgen ve pasif olduğu kabulünü reddedip insan-olmayan varlıkların eyleyici, aktif, reaktif ve canlı olduğunu ileri sürer.<sup>20</sup> Feminist teorisyen ve kuantum fizikçisi Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway* adlı kitabıyla maddeci dönemeci şekillendiren posthümanist bir çerçeve sunar. Kısaca kuantum fizikten yararlanan Barad, maddesel bedenlerin eyleyici (*agential*), performatif (*performative*) ve içten-etkin (*intra-active*) olduğunu iddia eder.<sup>21</sup> Maddesel-söylemsel pratikler sayesinde insan ve insan-olmayan bedenler, içkin-etkimede bulunarak ilişkisel bir onto-epistemoloji inşa eder. “İçkin-etkimede bulunan ‘eyleyicilerin’ ontolojik dolanıklığı”<sup>22</sup> yerkürede insanın kendini yeniden konumlandırmasına yardımcı

<sup>18</sup> Bkz. Kerim Can Yazgünoğlu, “Posthümanizm: Yeni Maddecilik, Maddesel Feminizm ve Beden Ötesi Cisimcilik,” içinde *Ekoleştirir: Çevre ve Edebiyat*, ed. Serpil Oppermann, Ankara: Phoenix, 2012, 323-363.

<sup>19</sup> Christin Ellis, *Antebellum Posthuman: Race and Materiality in the Mid-Nineteenth Century*, New York: Fordham University Press, 2018, 138.

<sup>20</sup> Maddeci dönemeç olarak adlandırılan bu yaklaşım epistemolojiyi ve ontolojiyi, metni ve maddeyi, insanı ve insan-olmayanı, doğayı ve kültürü bir araya getirerek sosyal ve doğal bilimlerde bir paradigma değişimine neden olmuştur. Susan Hekman ve Stacy Alaimo’nun derlediği *Material Feminisms* ile Diana Coole ve Samantha Frost’un derlediği *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* adlı çalışmalar maddeci dönemeç için önemli kaynaklardır.

<sup>21</sup> Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham: Duke University Press, 2007, 170-178.

<sup>22</sup> Barad, 139.

olabilir. Maddeci yaklaşımdaki dolanık ontoloji veya “bağlantısal ontoloji”<sup>23</sup> özne/nesne, kültür/doğa, metin/madde, akıl/beden gibi hiyerarşik karşıtlıkların aslında birbirine dolanık olduğunu gösterir. İç içe geçmiş eyleyici bedenlerin inşa ettiği dolanık ontoloji, öznelliği ve eyleyciliği dağıtır; diğer bir deyişle, eyleyciliğin ve öznelliğin “ontolojik olarak heterojen bir alana dağılmış hâle gelmesidir”.<sup>24</sup> Bedenlerin sınırlarını ekolojiye ve sibernetiğe<sup>25</sup> doğru genişleten bu yaklaşım, öznelliğin yeniden maddesel-söylemsel olarak kurgulanabileceğinin mümkün olduğunu belirtir ve posthümanist bir paradigmaya işaret eder.

Francesca Ferrando’a göre çatı bir terim olan posthümanizm şu yaklaşımlara sahiptir: Felsefi, Kültürel ve Eleştirel Posthümanizmler; Tekilcilik, Ekstropyanizm, Liberal Transhümanizm ve Demokratik Transhümanizm gibi yaklaşımları kapsayan Transhümanizmler; Yeni Materyalizmler; Anti-Hümanizm; Nesne Yönelimli Ontoloji.<sup>26</sup> Her ne kadar posthümanizm transhümanizmle eş veya birbirinin yerine kullanılan teoriler olarak görülse de aralarında temel bir ayrım söz konusudur. Posthümanizmin aksine transhümanizm, insan öznesinin akıl/beden ikiliğinde bedene hapsedildiğini ve organik bedenin teknobilimsel, biyoteknolojik, nanoteknolojik, genetik, yapay zekasal veya tıbbi müdahaleyle geliştirilip daha iyi bir hale gelmesini gerektiğini tartışır. Transhümanizmi “insanlık durumuna yeni bir felsefi yaklaşım” olarak gören Natasha Vita-More, transhümanizmin gelişmiş teknolojiler sayesinde “en acil ve hayati konular olan yaşamı uzatmak, zekayı ve yaratıcılığı artırmak” gibi amaçları olduğunu belirtir.<sup>27</sup> Nick Bostrom ise transhümanizmin amacını şöyle özetler: “Mevcut insan doğasının, uygulamalı bilim ve diğer rasyonel yöntemlerin kullanılmasıyla geliştirilebileceğini, bunun da insan sağlığının ömrünü uzatmayı, düşünsel ve fiziksel kapasitelerimizi genişletmeyi ve kendi zihinsel durumlarımız ve ruh hallerimiz üzerinde daha fazla kontrol sahibi olmamızı mümkün kılabilme”.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> *Cogito* dergisinin “İnsan Sonrası” özel sayısında Ezgi Ece Çelik, posthüman ontolojiyi “bağlantısal ontoloji” olarak önerir. Bkz. Ezgi Ece Çelik, “Antroposen ve Posthuman İnsan Çağı’nda İnsan Sonrası Olmak,” *Cogito: İnsan Sonrası* sayı 95-96 (2019): 145-160.

<sup>24</sup> Bennett, *Canlı Madde*, 56.

<sup>25</sup> Katherine Hayles, bilinç/beden gibi ikiliği sorgularken eyleyciliği sibernetik yapılara kadar genişletir. Bkz. N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago: University of Chicago Press, 1999.

<sup>26</sup> Francesca Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, London: Bloomsbury, 2019, 1.

<sup>27</sup> Natasha Vita-More, “Transhümanist Manifesto,” *Pasajlar: Sosyal Bilimler Dergisi Transhümanizm* 4, sayı 11 (2022): 137-148.

<sup>28</sup> Nick Bostrom, “In Defence of Posthuman Dignity,” *Bioethics* 19, no 3 (2005): 202–203.

Transhümanizmin temel gayesi, Aydınlanma ile idealleştirilen bilince sahip insan öznesinin ilerisine gitme fantezisiyle birlikte insan bilincinin makineye veya yapay zekaya aktarılması istencidir. Öyle ki yetersiz bedeni arkasında bırakan insan, bilincinin roboto veya sanal gerçekliğe aktarılmasıyla tekno/siber-insan veya post-insan statüsüne ulaşacağına inanır. Örneğin, Sinem Öndeş, post-insanı şöyle tanımlar: “Post-insan, tıpkı transhümanizmde olduğu gibi teknoloji vasıtasıyla insanın biyolojik sınırlarının ötesine ulaşarak biyonik bir bedene sahip olunacağı durumu imlemektedir”.<sup>29</sup> Transhümanist yaklaşımların savunduğu gibi böyle bir şekilde insan öznesi mükemmelleşip ölümsüzleşecektir. Böylelikle Max More gibi kuramcılar, transhümanizmin hümanizmin getirdiği geleneği geleceğe taşıyarak teknoloji, bilim ve akıl ile insanı-aşkın bir yaşama sahip olabileceğimizi savunurlar.<sup>30</sup> Örneğin, *Black Mirror* dizi serisinin tekno-distopik bölümlerinden izlediğimize göre insan öznesi aklıyla teknolojiyi değil, daha çok teknoloji insanı tahakküm altına almaya başlar. Bu durumu insan ile teknoloji arasındaki ilişkilerin Varlık (*Da-sein*) açısından ele alan Martin Heidegger “Tekniğe İlişkin Soruşturma” adlı denemesinde teknik (*tekhne*) ile açığa çıkan teknolojinin özünde yatan tehlikeler konusunda uyarır.<sup>31</sup> Heidegger, modern teknolojinin özünü “çerçeveleme” (*Ge-stell*) nosyonu ile açıklar: “Modern tekniğin özü, çerçevelemede yatar. ... ‘çerçeveleme’ sözcüğü burada bir âlet veya herhangi türden bir aygıt anlamına gelmez. ... Çerçeveleme, kader karakterine sahip, yani meydan okuyan bir gizini-açma tarzıdır”.<sup>32</sup> Çerçeveleme, belirleyici bir tekno-dünya görüşünün paradigmasıdır; yerkürede nasıl düşündüğümüz, yaşadığımız veya ne yaptığımız çerçevenmiştir. Yaşam biçimimizi tanımlayan ve değiştiren çerçeveleme, insan ve insan-olmayanlara hükmedebilir. Tekniğin insan öznesini inşa etmesi, onu teknolojiye hâkim olarak işaretlese de aslında tekniğin özü olan çerçeveleme insanın hakikati görmesini engeller. Ancak hem sanat hem de teknoloji olarak çerçeveleme, bir tehlike olduğu kadar kurtarıcı bir güç de içermektedir. Aslında teknolojiye bağlı ve bağımlı olmuş insan tekniğin özünü göremeyecek kadar körleşmiştir. “Peki ya bizzat tekniği araç mesabesine indiren tarifi ortaya çıkıp kendisini sürdürdüğü şartlar onu önce ‘teknoloji’ haline getirip kutsamamıza ardından bünyesinde barındırdığı tekinsizlik ve tehlikeleri göremeyecek kadar körleşmemize”

<sup>29</sup>Sinem Öndeş, “Transhümanizm Felsefesi Mümkün Müdür?,” *Pasajlar: Sosyal Bilimler Dergisi Transhümanizm* 4, sayı 11 (2022): 149-168.

<sup>30</sup>Max More, “The Philosophy of Transhumanism,” içinde *Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and the Philosophy of the Human Nature*, ed. Max More ve Natasha Vita-More, Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, 3-17.

<sup>31</sup>Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çeviren Doğan Özlem, 2. Basım, İstanbul: Paradigma, 1998, 43-82.

<sup>32</sup>Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, 69, 74.

yardımcı olduğu belirtilir.<sup>33</sup> Bu anlamda teknolojiye öncelik veren transhümanizm, bilinci yücelterek bedeni ise değersizleştirerek insan öznesinin teknolojik varlığın içerisinde sıkışıp kalmasına hizmet eder. Bu açıdan transhümanizm ile eleştirel posthümanizm arasındaki temel ayrım ise şöyledir: Transhümanizm özneyi bedenden, maddeden ayırarak insanı evrenin merkezinde mükemmel bir post-insana dönüştürmeye çalışırken eleştirel posthümanizm öznenin diğer eyleyici varlıklarla bağlantılı olduğunu ve bilinç/beden ikiliğinin birbirinden ayrı düşünülemeyeceğini ifade eder. Eleştirel posthümanizm de transhümanizmin sürdürdüğü bu teknolojik ideal özneyi merkeze alan insanmerkezciliği yıkmaya çalışır.

Eleştirel hayvan ve bitki çalışmalarının da dahil olduğu eleştirel posthümanizm, insanmerkezci bir dünya tasavvurunun sorunlu olduğunu gösterirken insanın biricikliğini eleştirir. İnsanmerkezcilik, “etik ilkelerinin yalnız insan için söz konusu olduğunu, insan gereksinim ve çıkarlarının en yüksek değer, hatta tek değer olduğunu ileri süren felsefe görüşü olarak tanımlanmaktadır”.<sup>34</sup> İnsanmerkezcilik, bilinci sayesinde insanın yerküreye hâkim olduğunu, diğer türlerden üstün olduğunu kabul eden, yerkürede bulunan canlı veya cansız varlıkların insanın amacı için var olduğunu savunan, insan türünün tüm değerlerin ve söylemlerin kurucusu olduğunu iddia eden felsefi sistematığın adıdır. Söz konusu görüşte evrenin merkezinde insan bulunur. Dolayısıyla insanmerkezcilik, “insan şovenizmi” olarak tanımlanabilir.<sup>35</sup> Aydınlanma çağından itibaren modernitenin inşa ettiği değerler ve söylemlerin merkezine, bunların kurucusu ve üreticisi olarak insan kendini yerleştirmiştir. Bilen ve yargılayan insan öznesi, teknik ve bilinç sayesinde yerküredeki her şeyi nüfuz etmeye, her aktörü boyunduruğu altına almaya çalışır. Kendini üstün gören insan için diğer canlı ve cansız varlıklar araç olmaktan başka bir şey değildir. Denebilir ki insan istisnacılığını etik değer olarak yansıtan insanmerkezcilik, insanı ayrıcalıklı konuma koyarak evrenin efendisi olarak işaretler.

Tabii bütün bu süreçlerde insan öznesi türcü olarak görülebilir. İnsan, dünyada kendini bilince sahip özne biçiminde konumlandırırken karşıtı olarak öteki olan, insan-olmayan hayvanı koyar. Türcü insan öznesi, her zaman hayvanları dilsiz, bilinçsiz, ruhsuz ve akılsız olarak kategorileştirir ve insan-

<sup>33</sup> Ahmet Aydoğan, sunuş, *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği*, Derleyen Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2017, 15.

<sup>34</sup> Harun Tepe, “‘Çevre Etiği’: ‘Toprak Etiği’ mi yoksa ‘İnsan Etiği’ mi?,” *Felsefelogos: Ekoloji Felsefesi ve Etiği* 2, sayı 6 (1999): 48.

<sup>35</sup> Rob Boddice, introduction: *The End of Anthropocentrism to Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments*, Hazırlayan Rob Boddice, Leiden: Brill, 2011.

hayvan düalizmini kesin çizgilerle ayırır. Rosi Braidotti'ye göre “[h]ayvan, antropos’un zaruri, aşına olduğu ve çok da sevilen ötekisi”dir.<sup>36</sup> İnsanı ontik olarak hayvandan tamamen ayrı tanımlanan bu türkü felsefi akımına “ontolojik insanmerkezcilik” denilir. Bu düşüncede insan, ontolojik olarak hayvandan farklı bir töze sahip rasyonel bir varlık olarak görülür. Dolayısıyla yerküredeki varlıkların ve değerlerin insan öznesi üzerinden tanımlandığı açıktır. Eleştirel hayvan çalışmalarında ve ekoeleştiride olduğu gibi eleştirel posthümanizm, karşımıza çıkan önemli konulardan biri olan “insan” ve “hayvan” kategorilerinin maddesel-söylemsel inşasını soruşturur. Örneğin, Giorgio Agamben, bios/zoe düalizminde bulunan “bios” tarafında her zaman bilince sahip, akıllı ve erkek kabul edilen antroposun yer almasının problemlili olduğunu ileri sürer. Bu durumu tersine çevirerek şunun altını çizer: “Homo sapiens ne bir töz ne de tam olarak tanımlanmış bir türdür: O daha ziyade, insanî olana dair bilgi üreten bir araç ya da makinedir”.<sup>37</sup> İnsanı “antropojenik makine” olarak tanımlayan ve bios/zoe düalizmini ortadan kaldırarak adeta yeni bir “insansı” özne yaratan Agamben, iddiasına şöyle devam eder: “insanın bakınca zaten hepten beri deforme olan kendi imgesini maymun çizgileriyle gördüğü bir dizi aynadan oluşan optik bir makinedir. Homo; insan olmak için, kendini insan olmayanda bilmesi gereken, yapı itibarıyla ‘antropomorf’ bir hayvandır”.<sup>38</sup> Bu açıdan insan/hayvan düalizmin sorunsallaştırılması ekseninde bios ve zoe, insan ve hayvan arasındaki liminal geçişlerin oluşturduğu süreç ontolojisi posthüman bir oluşturmaktadır.

İnsanı, hayvanı veya diğer canlıları salt biyolojik yaşam derecesine indirgemeyen posthümanizm beden/akıl, beden/doğa ve kültür/biyoloji gibi karşıtlık problematiğini sorgulayarak canlı ve cansız varlıkların doğayla kurdukları ilişkiler sayesinde var olduklarını önceller. Tartışmalardan anlaşıldığı gibi ekolojik bir bağlama da sahip eleştirel posthümanizm, post-antroposantrik ve post-düalist bir anlayışı benimser. Francesca Ferrando’nun ifade ettiği gibi posthümanist düşünce akımında üç başat hat bulunmaktadır: (1) Batı metafiziğindeki evrensel bilince sahip insan öznesi fikrini reddeden bir posthümanizm; (2) evrenin merkezinde konumlandırılan insan ve çevresinde kendi türü dışındaki varlıkların yer aldığı hiyerarşiyi düz ontolojik olarak yıkan bir post-antroposantrizm; (3) insan varlığını biricik olarak sınırlarını belirlemek

<sup>36</sup> Braidotti, *İnsan Sonrası*, 80.

<sup>37</sup> Giorgio Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çeviren Meryem Mine Çilingiroğlu, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015, 34.

<sup>38</sup> Agamben, 34.



için gerekli olan düalizmleri yapısöküme uğratan bir post-düalizm.<sup>39</sup> Posthümanist dönemeç türler arası, bedenler arası ve özneler arası ilişkilerin inşa ettiği birlikte-oluşların<sup>40</sup>, transversal (çapraz) öznelerin<sup>41</sup> ve ekolojik assemblajların varlığını kabul eder.

### Özneyi Yeniden Üretmek: İlişkisel Öznellikler ve Dolanık Varoluş

Öznenin üretimi ve inşasında hem bedeni hem de zihni ilişkisel olarak bağlantılı bir düzlemde teorileştiren posthümanist kuramcılar (Elisabeth Grosz, Moira Gatens, Rosi Braidotti, Stacy Alaimo, Cary Wolfe, Francesca Ferrando), Batı metafiziğindeki özne felsefesi yaklaşımlarının aşkın, bilinçli mutlak insan öznesine ulaşmak amacıyla bedeni ve nesneleri aşılması gereken, otomat, mekanik, verili, değişmeyen, sabit ve pasif olarak gördüğünü ileri sürerler. Kartezyen özneye bakıldığında René Descartes'ın "res cogitans" ve "res extensa" karşıtlığında tasavvur ettiği insan tözü, transandantal özneye doğru uzanır. *Yöntem Üzerine Konuşma*'sında Descartes, bu özneyi akılla özdeşleştirir: "ben bütün doğası ya da özü yalnızca düşünmekten ibaret olan ve varolmak için ne bir mekâna ihtiyaç duyan ne de herhangi maddi bir şeye ya da bedene bağlı olan bir şeyim, yani bir tözüm".<sup>42</sup> Bedeni basit bir makine olarak gören Descartes, insan tözünü akılla açıklamıştır. Varlığın ve bilginin merkezine akıl koyulmuş; kendini bilme bilinçle ifade edilmiştir. O halde Kartezyen düşüncede insan, kendiliğini bilen öznesini "epistemolojik özne" olarak üretir.<sup>43</sup> Modern özneleştirmede kendilik bilgisine sahip insan, bu düşünme bilinci vasıtasıyla kendini evrenin merkezine yerleştirir ve akli bedenden, özneyi nesneden ayırır.

Hümanizmanın özne anlayışındaki temel sorun, insanın diğer varlıkların en üst mertebesine çıkarılmasıdır. Tözsel olarak bilince sahip olmasıyla tanımlanan insan öznesi örneği olarak Leonardo da Vinci'nin "Vitruvius Erkek insan" resmi verilir. Bu evrensel insan imgesi, mutlak öznelliğin ideal yansımasıdır. Görüldüğü gibi bu sistem insanmerkezci olduğu kadar erilmerkezci

<sup>39</sup> Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, 54-59.

<sup>40</sup> Bkz. Donna J. Haraway, *When Species Meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

<sup>41</sup> Bkz. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çeviren Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan ve Mustafa Yiğitalp, 3. Basım, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2017.; Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla*, çeviren Emre Sünter, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2023.

<sup>42</sup> René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çeviren Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları, 2015, 71.

<sup>43</sup> Naciye Atış, "Descartes Felsefesinde Öznenin Epistemolojik Olarak Konumlandırılışı," *ETHOS: Felsefe ve Toplum Bilimlerinde Diyaloglar* 1, sayı 4 (2008): 1.

bir sistemdir; erilmerkezci özne mekanizması evrensel insan kategorisini cinsiyetli olarak inşa ederken erkek olarak kodlamıştır. Braidotti, hümanizmanın temelinde insan öznesi diye adlandırdığımız ideal öznenin evrensel erkek-insan olduğunu sorunsallaştırır ve bu özneyi şöyle tanımlar: “Evrensel ‘Erkek-insanın’ aslında alttan alta eril, beyaz, kentli, standart dil konuşan, heteroseksüel, bir yeniden üretim birimine dâhil ve yasal olarak tanınan bir yönetim biçiminde vatandaş olduğu varsayılmaktadır”.<sup>44</sup> Kendinin bilincinde olan evrensel erkek-insan, gerçekliği ve evreni istencine göre şekillendiren ve hiyerarşik olarak düzenleyen, sistemin en tepesine yerleşen Avrupamerkezci antropostur. Kendi çizdiği sınırlar ve kategoriler dışında kalan insan ve insan-dışı her şeyi ötekileştirerek nesneleştirir. Erkeklerin söyleminde eril öznenin hakikati ve dünyayı şekillendirdiğini vurgulayan Luce Irigaray da eril iktidar rejimine dair şunları belirtir: “Erkeklerin söyleminde dünya çoğunlukla öznenin dünyasıyla bütünleşmiş, soyut cansız şeyler gibi adlandırılır. Bu söylemde gerçeklik hep eril öznenin bireysel ve toplumsal tarihiyle bağlantılı kültürel bir gerçeklik olarak varlık kazanır”.<sup>45</sup> Öyle anlaşıyor ki kendi bilincinde olan Kartezyen erkek özne veya eril özne, kendini biricik ve aşkın pozisyonuna koyarken zoe, yani mutlak başka olarak işaretlediği canlı/cansız varlıklara hükmetmek arzusundadır. Ağın’ın da bahsettiği gibi “çoğunlukla beyaz Avrupalı bir erkek” olarak görülen antroposun “merkez olduğu yerde, ayrıcalık ve erk sahibi eril öznenin, yalnızca kadınları ve doğayı değil, etnik azınlıkları, çocukları ve insan-dışı hayvanları da kontrol altına alma arzusu bulunmaktadır”.<sup>46</sup> Bütün bu özne-merkezli süreçlerde insan, ereği kendinde olan telos olarak her zaman öncellenen, diğer insan ve insan-dışı varlıkların üstü bir eril özne olarak karşımıza çıkar.

Eleştirel posthümanizm, Kartezyen özneyi, yani biricik evrensel erkek-insan özne inşasını yapısöküme uğrattığı kadar Kant tartışmalarındaki “transandantal özne” veya “aşkınsal Ben” nosyonunu da meydan okur. Özne felsefesinde Kant’ın “transandantal özne” tahayyülü kendisiyle aynı kabul edilen, statik, istikrarlı bir kimlik inşa etmekte ve zihinsel deneyim için gerekli bir koşul görülen transandantal öz-bilince sahip metafiziksel mutlak özneyi önceller.<sup>47</sup> Kant’a getirilen eleştirilerde Kant’ın ereği kendinden olan öznenin varlığının

<sup>44</sup> Braidotti, *İnsan Sonrası*, 76-77.

<sup>45</sup> Luce Irigaray, *Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru*, çeviren Sabri Büyükdüvenci ve Nilgün Tural, Ankara: İmge Kitabevi, 2006, 35.

<sup>46</sup> Ağın, *Posthümanizm*, 163.

<sup>47</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated by Marcus Weigelt, London: Penguin, 2007. “Saf ben”in kuruluşunun transandantal özne bağlamında tartışması için bkz. H. Bülent Gözkan, *Kant’ın Şemsiyesi: Kant’ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*, 4. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2025.

sadece düşünme için gerekli deneyimden çıkarabileceği anlamında Kartezyen sistemde bulunan kendi bilincine sahip özne anlayışını sürdürdüğü ve nesnelere atfedilen tüm kavram ve özelliklerinin kökensel olarak kendini doğrudan kavrayan özne bulundugunu savunduğudur. Zihnın bir parçası olan akıl yetisine sahip transandantal özne, insan-dışı kalan nesnelerin, hayvanların ve şeylerin t/özel varlıklarının olmadığını ifade ederken nesneler sayesinde kendisinin “insan” olduğu bilgisine erişir. Nesneyi zihne taşıyan Kant, nesneleri zihinde bir tasarım olarak kavramlaştırırken ontolojik olandan ayırmıştır. Posthümanist dönemeçte spekülative gerçekçilik<sup>48</sup> akımında ortaya çıkan nesne yönelimli ontoloji yaklaşımı Kant’ın bu pozisyonunu “korelasyonculuk” olarak niteler ve buna karşı çıkar. Quentin Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası* adlı kitabında korelasyon fikrini şöyle tanımlar: “Sadece düşünce ve varlık arasındaki korelasyona erişimimiz vardır; bu terimlerden birine diğerinden yalıtık bir erişimimiz asla yoktur”.<sup>49</sup> Diğer bir deyişle bu sisteme göre hiçbir nesne insan öznesiyle olan ilişkisi dışında “var olmadığı” şeklindedir çünkü mutlak transandantal özne sayesinde vardır. Meillassoux’a göre “mutlak”lık mefhumu imkansızdır. Bulut Yavuz’un da belirttiği gibi “aranacak olan ‘mutlak’ da özne, tanrı, hakikat gibi her şeyi belirleyen bir mutlak değil, hem günümüzde çokluğu kucaklayacak hem de insana göre olma halini ortadan kaldıracak bir mutlak olacaktır”.<sup>50</sup> Spekülative gerçekçi yaklaşımlar ise özneyi mutlak transandantal bir gösteren olarak işaretlemek yerine nesneler arasındaki bir “nesne” olarak görür ve nesnelerin birbiriyle olan dolanık ilişkilerin oluşturduğu “düz ontoloji”de var olur.<sup>51</sup> Düz ontolojik düzlemde “nesneler kendiliklerinden özne işlevi görebilecekleri bir ontolojiye sahiptir”.<sup>52</sup> Görüldüğü üzere transandantal kabul edilen özne, tözsel olarak nesnelerden apayrı bir varlık değildir. Aksine Meillassoux’un tartıştığı gibi transandantal özne, “dünyasının sonlu nesnelerinin arasına yerleşmesi bakımından, *bir bedende cisimleşmesinden ayıramazdır*; yani dünyada belirlenmiş bir nesneye bağlı olmak durumundadır”.<sup>53</sup> İnsan öznesi,

<sup>48</sup> 2007 yılında Londra’daki Goldsmiths College’da düzenlenen bir konferansta “Spekülative Gerçekçilik” kavramı ilk kez ortaya atılmıştır; “Spekülative Gerçekçilik” akımını geliştiren isimler Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman ve Quentin Meillassoux’dur.

<sup>49</sup> Quentin Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası: Olumsuzluğun Zorunluluğu Üzerine Deneme*, çeviren Kağan Kahveci, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, 7.

<sup>50</sup> Bulut Yavuz, “Yeni Materyalizm,” içinde *Beşerî Bilimlerin 50 Rengi: Çevreci, Dijital, Tıbbi ve Posthüman Sesler*, ed. Başak Ağın ve Z. Gizem Yılmaz, Nevşehir: Kapadokya Üniversitesi Yayınları, 2023, 520.

<sup>51</sup> Levi R. Byrant, *The Democracy of Objects*, Ann Arbor: Open Humanities Press, 2011.

<sup>52</sup> Mehmet Ali Çelikel ve Nurten Bayraktar, “Obje Odaklı Ontoloji ve Şey Kuramı,” içinde *Beşerî Bilimlerin 50 Rengi: Çevreci, Dijital, Tıbbi ve Posthüman Sesler*, ed. Başak Ağın ve Z. Gizem Yılmaz, Nevşehir: Kapadokya Üniversitesi Yayınları, 2023, 345.

<sup>53</sup> Quentin Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 34.

nesnelerden ve diğer bedenlerden bağımsız ve özerk değil, diğer nesnelerle olan ilişkilerinde özneleşir. Ayrıca atom bombasından iklim krizine, kirlilikten petrole, kara deliklerden virüslere, plastik poşetlerden limonlara kadar olan tüm nesneleri “hipernesne” olarak kavramlaştıran Timothy Morton, insanın ontik olarak diğer nesnelere bağlı ve bağımlı olduğunu belirtir.<sup>54</sup> Nesneler arası ontolojiyi benimseyen bu tutum, yaşamı ve varlığı insan veya insan-dışı başka bedenlerle viskoz bağlantıları içerisinde nesnelerle ilişkilendirir; bu ilişkisellik boyutunda özne ile nesne, insan ile insan-olmayan birlikte var olur, yani birlikte-oluşlardır. Tabii Rosi Braidotti, nesne yönelimli ontoloji yaklaşımların öznelliği terk ettiğini ve eğer özne yoksa özneyi işaretleyen diğer normların da terk edildiğini belirtir.<sup>55</sup>

Nesne yönelimli ontoloji gibi felsefi arayışlarda her zaman normsal ve söylemsel olarak sınırları çizilmiş öznellikler ve tözsel olarak varlık kategorileri sorgulanırken erkek/kadın, insan/hayvan, kültür/doğa, madde/ruh, insan/teknoloji, organik/inorganik ve canlı/ölü düalizmlerin ontolojik ve kavramsal sınırları aşınır; dolayısıyla özne değerlendirilmeye açılır. Rosi Braidotti, posthüman öznellik kategorisinin üretilmesinde, güçlenmesinde ve yaygınlaşmasında önemli bir isimdir. Öne sürdüğü posthüman öznellik kategorisi, “bilinç, evrensel rasyonalizm ve kendini düzenleyen etik davranışla” denk görülen evrensel erkek-insan öznelliğini reddederken başkalığı içeren öte öznelerin hepsini kapsar.<sup>56</sup> Öyle ki posthüman öznellik kategorisi, “beyaz Batılı-Avrupalı erkek insan modelinin dışına atılan bütün özneleri (ötelenen, sömürülen, köle, yurttaş olmayan, kadın, hayvan, bitki, madde, yeryüzü, gibi) çokluk ve karmaşıklık” içerir.<sup>57</sup> Tabii öznellik, sabit bir kategori olarak görülmemelidir çünkü ilişkisel ve maddesel-söylemsel olarak bağlantıların inşa ettiği dinamik bir süreçtir. Posthüman özne, “materyalist ve vitalist [dirimselci], cisimleşmiş ve iliştilenmiş” ontolojilere dayanan, “çokluk içerisinde ve onun tarafından inşa edilen ilişkisel bir özne” ve “benmerkezci bireycilik engelini kaldırarak benlikle – insan olmayan, yani ‘yeryüzüne ait’ ötekiler de dahil – başkaları arasında geniş kapsamlı bir karşılıklı bağlılık” kuran “tekçi” olmayan

<sup>54</sup> Timothy Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

<sup>55</sup> Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, çeviren Seyran Sam, Eda Çaça, İstanbul: Kolektif Kitap, 2021, 82-83.

<sup>56</sup> Braidotti, *İnsan Sonrası*, 25.

<sup>57</sup> Deniz Gündoğan İbrişim, “Makbul İnsan(lık) Tahayyülünün Ötesinde: İnsansonrası Feminist Eleştirilerde Faillik ve İhtimam,” içinde *Feminist Eleştiri: Arayışlar ve Müzakereler*, ed. Demet Gülçiçek ve Emine Erdoğan, İstanbul: Metis, 2022, 240.

bir öznedir.<sup>58</sup> Vurgulandığı gibi posthüman öznellik kategorisi rasyonel, özerk ve sınırlı bir varlık olarak tahayyül edilen insan öznesini içermez; daha çok özneyi insan ve insan-olmayan aktörler ve teknolojiler ağı içinde var olan karmaşık, heterojen, melez, sürekli değişen ve kendi kendini yaratan bir varlık olarak kavramsallaştırır. Tahayyül edilen özne insanla, insan-olmayanla ve çevreyle dolanık bir varoluşa sahiptir.

Braidotti'nin posthüman özne tartışması, Deleuze-Guattari'nin özne anlayışına ve maddeci feminist teoriye dayanır. Deleuze-Guattari'nin özne felsefesinde olduğu gibi posthüman özne, performatif ilişkiselliklerden ortaya çıkan bir oluşturdur.<sup>59</sup> Braidotti'nin iddia ettiği gibi posthüman özne, “ilişkisel yaşamsallık ve temel karmaşa aracılığıyla edimselleştirilen” öznedir; “insan-olmayan (hayvan, bitki, virüs) ağına tamamen karışmış, ona içkin transversal bir teşekküldür”.<sup>60</sup> Şunu unutmamak gerekir ki Braidotti'nin posthüman öznellik inşası, daha önce değinilen maddesel canlılık ve zoe-merkezli bir ontoloji üzerine kuruludur. Braidotti için hem madde hem de zoe “yaşamın dinamik ve kendini örgütleyen yapısı” olarak “üretken canlılık” anlamına gelmektedir.<sup>61</sup> Posthüman ontoloji, “tüm madde veya tözün bir ve kendine içkin” olduğunu ve tüm canlıların maddi bütünlüğünü ve onların birbirilerine bağlı olma durumunu” savunur.<sup>62</sup> Maddenin ve nesnelerin “dönüştürücü bir güç”<sup>63</sup> olduğu dolanık ontolojiyi benimseyen posthümanizm, özneyi sadece insanlarla değil, hayvanlarla, teknolojilerle ve ekolojilerle ilişkisel bağlantıları olan transversal bir asemblaj olarak sunar.

Posthümanizm, Antroposen<sup>64</sup> çağında kapitalizmin ve ileri teknolojinin sebep olduğu vaziyetlerin, problemlerin, kargaşaların ve belirsizliklerin kesiştiği noktaları araştıran bir stratejidir. *İnsan Sonrası Bilgi* kitabında yön bulma aracı olarak posthüman özne kategorisini derinleştirirken Braidotti transversallık, yakınsama ve ilişkisellik üzerine dayandırdığı posthüman özne anlayışıyla

<sup>58</sup> Braidotti, *İnsan Sonrası*, 61-63.

<sup>59</sup> Posthümanist yaklaşımları Deleuze-Guattari felsefesinden yararlanır ve onların kurduğu sistematüğün içinde yeni fikirler, kavramlar ve görüşler öne sürer. “Oluş” kavramı için bkz. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Kapitalizm ve Şizofreni 2*, 247-326.

<sup>60</sup> Braidotti, *İnsan Sonrası*, 205, 210.

<sup>61</sup> Braidotti, *İnsan Sonrası*, 72.

<sup>62</sup> Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, 67.

<sup>63</sup> Rick Dolphijn ve Iris van der Tuin, *New Materialism: Interviews and Cartographies*, Ann Arbor: Open Humanities Press, 2012, 107.

<sup>64</sup> İnsan türünün jeolojik bir güç olarak yeryüzünü dönüştürdüğü çağa veya olaya Antroposen adı verilir.

birlikte, sürekli oluş ve dönüşüm halindeki öznelliği “zoe/jeo/tekno” asemblajı üzerinden okur. Braidotti şöyle der:

İnsan sonrası öznel en az üç düzeyde ilişki tesis ederler: kendileriyle, başkalarıyla ve dünyayla. ... Ne üniter ne de otonomdur öznel; onlar daha ziyade ilişkisel etiğin harekete geçirdiği gömülü ve bedenli, ilişkisel ve uygulanımsal işbirlikçi varlıklardır.

İnsan sonrası yakınsama zoe/jeo/tekno dolayimli maddi ilişkilerin hem birliğini hem de farklılaşan yapısını vurgulayarak, başka birçok farklı ölçekteki karmaşıklığı daha ortaya çıkarır. Bu çok ölçekli ilişkisellikten ötürü, bilgi öznesi hiçbir şekilde “Erkekinsan”la veya onun ırksallaştırılmış, cinselleştirilmiş veya doğallaştırılmış “ötekileri”yle sınırlandırılmaz. İnsan sonrası öznellik bugünlerde insan olmayan faileri de kapsayan transversal bir ittifaktır. Buna göre insan sonrası özne aynı zamanda hem Yeryüzüyle (toprak, su, bitkiler, hayvanlar, bakteriler) hem de teknolojik failerle (plastik, kablolar, hücreler, algoritmalar) ilişkidir. Bu transversallik yelpazesi, insan sonrası yakınsamayı yansıtır ve destekler ...<sup>65</sup>

Braidotti’nin poshüman öznelğin insan ve insan-olmayan aktörlerle ilişkisel ve transversal bir ağ içinde inşa edildiği yönündeki temel argümanı, ekolojilere gömülü ve bedenli olduğu, teknolojilere bağlı ve insan-olmayanlarla karşılıklı bağlantılı olduğu posthüman yakınsamaya dayanır; çünkü posthüman öznellik, “zoelolik, jeololik ve teknolojik organizmalardan oluşan bir bütünlüktür, bir zoe/jeo/tekno öbekleşmesidir”.<sup>66</sup> Posthüman öznel, eyleyici ve canlı olarak görülen zoe/jeo/tekno aktörlerle ilişkisel bir düzlemde var olur. İnsan, insan-olmayan, ekolojik ve teknolojik varlıkları içeren posthüman öznel, girdikleri her ilişkide ve bağlantıda transversaldir. Bu öznellikleri ön plana çıkaran eleştirel posthümanizm, özneli süreçler, oluşlar ve akışkan bedenler etrafında ördüğü bir “çokluk ontolojisi” inşa eder. Jean-Luc Nancy’nin tartıştığı gibi “tekil çoğul olmak, Varlığın özünün yalnızca bir birliktelik” olduğu anlamına gelir.<sup>67</sup> Zoe/jeo/tekno aktörler arasındaki transversal bağlantılar içerisinde çokluk ontolojisi üretilir. Maddesel süreç ontolojisi olarak da tanımlanan bu ontolojide insan ve insan-olmayan varlıklar edilgen, pasif, etkisiz veya mekanik değil, canlılık potansiyeline sahip eyleyici failerdir. “Öznelliği kuran, yapısal bir ilişkisellik kapasitesi ile her bir varlığın sahip olduğu kendine has güç ya da

<sup>65</sup> Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, 66.

<sup>66</sup> Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, 67.

<sup>67</sup> Nancy, *Being Singular Plural*, 30.

kuvvet derecesinin birleşimidir, yani varlıkların öteki varlıklara doğru ve onların yakınında genişleme kabiliyetidir”.<sup>68</sup> İnsan ve insan-olmayan aktörlerin kurdukları eyleyici öbekselle bağlantılar ilişkisel öznelliği kurar. “Transversal ilişkisel varlıklar” olarak görülen bu özneler, “[g]övdeleri hem bedenli hem de gömülüdür, ayrıca ilişkisel ve duygulanımsal güçlere sahiptir”.<sup>69</sup> Arzu ve duygulanım akışlarının transversal ilişkisindeki posthüman özneler, diğer aktörlerle dolanık bir ağda buluşur. Jane Bennett’in belirttiği gibi bu ontik ağ, “kişisel olmayan, insandışı güçlerin, akışların, eğilimlerin ve yörüngelerin oluşturduğu bir ara” alandır.<sup>70</sup> Öyleyse posthüman özneler doğa ile kültür, insan ile hayvan, özne ile nesne ve organik ile inorganik aktörler arasındaki sınırların yitmesini, ben ile öteki arasındaki düalizmin çökmesini sağlar.

#### **Sonuç: “Biz-(Hepimiz)-Bu-İşte-Beraberiz-Ama-Hepimiz-Aynı-Değiliz”**

Eleştirel posthümanizm, en baştan beri sürdürdüğü “insan” kategorisi üzerinden tartışmalarda Kartezyen özne veya Kantçı transandantal özne sabit konumlarını eleştirerek evrensel insan istisnacılığının temsiline karşıdır. İnsan öznelliğinin sınırlarının *cogito* etrafında çizilmesini problemleştirip tıpkı feminist tartışmalar gibi evrensel ve sabit bir öznellik olgusunu reddeder. Bu açıdan her ne kadar çelişkili ve çoğul yaklaşımlara sahip olsa da posthümanizm Batı metafiziğindeki özne felsefesi çalışmalarında yeni bir paradigma değişimine zemin yarattığını söyleyebiliriz. Bedenselliği ve maddeselliği odağına alan posthümanizm, insan ve insan-olmayan aktörlerle birlikte özneyi Batı felsefesindeki zihin/beden düalizminden kurtarır. Özneye dayatılan zihin/beden, doğa/kültür, özne/nesne, kadın/erkek, insan/hayvan ve iç/dış kategorik düalizmleri ortadan kaldırarak veya yeniden bağlamlayarak posthümanizm, insan hiyerarşisinde norm olarak dayatılan evrensel öznelğin imkansızlığını vurgulayıp aslında insan ve insan-olmayan varlıkların kurduğu ilişkisel varoluşunu görünür kılar.

Braidotti’nin posthüman öznelğin inşasına odaklandığı araştırmalarında Deleuze-Guattari felsefesine ve feminist teoriye atıfla öznelğin posthümanistleştirilmesinin altı çizilir; insan öznesi tek bir varlık olarak görülmez, daha çok zoe/jeo/teknolojik aktörlerin transversal bağlantılarıyla oluşturduğu bir asembladır. Bu yazıda da vurgulandığı gibi eleştirel posthümanizm

<sup>68</sup> Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, 61.

<sup>69</sup> Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, 61.

<sup>70</sup> Jane Bennett, *Canlı Madde*, 105.

çalışmalarının temel argümanında öznenin inşasında önemli olanın dolanık ontoloji olduğudur. Maddesel-söylemsel failer olarak posthüman özneler, gömülü oldukları ekolojiler, teknolojiler ve insan-olmayan diğer varlıklar ile dolanık bir ilişkisellikte başkalaşmaya ve mutasyona açık çoğul ve farklı oluşlardır; ilişkiyel öznellik ise içkin bir oluş sürecidir. Öyle ki bu posthüman öznellik, Aydınlanmacı ideallerin bir uzantısı olan transhümanist fantezisini altüst ederken insanmerkezcilik, erilmerkezcilik ve türçülük olgularını devre dışı bırakır ve post-antroposantrik bir alan açar. Posthümanizmde insan ve öznellik kavramları yeniden formüle edilirken hegemonik insan tasavvuru özneleri görünmez kıldığından dolayı terk edilir; eril benmerkezciliğin yerine zoe-merkezci bir onto-epistemoloji kavramlaştırılır.

Öte yandan, bu tespiti ek olarak sormamız gerekiyor: “Biz-(hepimiz)-bu-ışte-beraberiz-ama-hepimiz-aynı-değiliz” mi?<sup>71</sup> Braidotti’ye göre insan ve insan-olmayan aktörler tek ve aynı olarak görülemez çünkü transversal olarak bütün aktörler birbirine dolanık, karmaşık ve heterojendir. Yukarıda bahsedilen formülasyon Braidotti’nin posthümanizmde ortaya attığı etik yaklaşımı yansıtır. Onto-epistemojik düzleme olumlayıcı bir etik anlayışı ekler; duygulanımsal, bilişsel ve duysal olasılıklara kapı açan bu posthümanist etik, posthüman özne inşasında karşılaşılan hayatın olumsuzluklarını olumlama ve güçlendirme modelidir. Bu, posthüman özneler olarak insan ve insan-olmayan aktörlerin ilişkiyel asemblajından doğan posthüman yakınsamanın açtığı olumlayıcı bir etik öznellik kurma çabasıdır. Böyle bir olumlayıcı etiğe dayalı bir eleştiri olarak posthümanizm yeni olasılıklara, yeni kavramlara ve yeni oluşlara kapı aralayacağı açıktır.

---

<sup>71</sup> Braidotti, *İnsan Sonrası Bilgi*, 74.



#### KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio. *Açıklık: İnsan ve Hayvan*. Çeviren Meryem Mine Çilingiroğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Ağın, Başak. *Posthümanizm: Kavram, Kuram, Bilim-Kurgu*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020.
- Atış, Naciye. "Descartes Felsefesinde Öznenin Epistemolojik Olarak Konumlandırılışı." *ETHOS: Felsefe ve Toplumbilimlerde Diyaloglar* 1, sayı 4 (2008): 1-12.
- Aydoğan, Ahmet. Sunuş, *Heidegger: Teknoloji ve İnsanlığın Geleceği*, 9-29. Derleyen Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Barad, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press, 2007.
- Bennett, Jane. *Canlı Madde: Şeylerin Politik Ekolojisi*. Çeviren Başak Ağın. Çanakkale: Akademim Yayınları, 2024.
- Boddice, Rob. Introduction: The End of Anthropocentrism to *Anthropocentrism: Humans, Animals, Environments*, 1-18. Hazırlayan Rob Boddice. Leiden: Brill, 2011.
- Bostrom, Nick. "In Defence of Posthuman Dignity." *Bioethics* 19, no 3 (2005): 202-214.
- Braidotti, Rosi. *İnsan Sonrası*. Çeviren Öznur Karakaş. İstanbul: Kolektif Kitap, 2014.
- Braidotti, Rosi. *İnsan Sonrası Bilgi*. Çeviren Seyran Sam, Eda Çaça. İstanbul: Kolektif Kitap, 2021.
- Byrant, Levi R. *The Democracy of Objects*. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2011.
- Çelik, Ezgi Ece. "Antroposen ve Posthuman İnsan Çağı'nda İnsan Sonrası Olmak." *Cogito: İnsan Sonrası* sayı 95-96 (2019): 145-160.
- Çelikel, Mehmet Ali ve Nurten Bayraktar. "Obje Odaklı Ontoloji ve Şey Kuramı." *İçinde Beşerî Bilimlerin 50 Rengi: Çevreci, Dijital, Tıbbi ve Posthüman Sesler*, editörler Başak Ağın ve Z. Gizem Yılmaz, 345-353. Nevşehir: Kapadokya Üniversitesi Yayınları, 2023.

Dedeoğlu, Çağdaş. "İnsan Dair Her Şeyi İnsanın Ötesinde Düşünmek." *Pasajlar: Sosyal Bilimler Dergisi Posthümanizm* 3, sayı 7 (2021): 11-14.

Deleuze, Gilles ve Felix Guattari. *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni* 1. Çeviren Fahrettin Ege, Hakan Erdoğan ve Mustafa Yiğitalp. 3. Basım. Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2017.

Deleuze, Gilles ve Felix Guattari. *Kapitalizm ve Şizofreni 2: Bin Yayla*. Çeviren Emre Sünter. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2023.

Descartes, René. *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.

Dolphijn, Rick ve Iris van der Tuin. *New Materialism: Interviews and Cartographies*. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2012.

Ellis, Christin. *Antebellum Posthuman: Race and Materiality in the Mid-Nineteenth Century*. New York: Fordham University Press, 2018.

Ferrando, Francesca. *Philosophical Posthumanism*. London: Bloomsbury, 2019.

Foucault, Michel. *Öznenin Yorumbilgisi: Collège de France Dersleri (1981-1982)*. Çeviren Ferda Keskin. 2. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.

Gözkan, H. Bülent. *Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar*. 4. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2025.

Grosz, Elizabeth. *Uçucu Bedenler: Bedensel Bir Feminizme Doğru*. Çeviren Kevser Güler. İstanbul: NotaBene Yayınları, 2020.

Gündoğan İbrişim, Deniz. "Makbul İnsan(lık) Tahayyülünün Ötesinde: İnsansonrası Feminist Eleştirilerde Faillik ve İhtimam." İçinde *Feminist Eleştiri: Arayışlar ve Müzakereler*, editörler Demet Gülçiçek ve Emine Erdoğan, 231-256. İstanbul: Metis, 2022.

Haraway, Donna J. *Başka Yer: Donna Haraway'den Seçme Yazılar*. Çeviren Güçsal Pulsar. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Haraway, Donna J. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

Haraway, Donna J. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2008.

Hayles, N. Katherine. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

- Heidegger, Martin. *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. Çeviren Doğan Özlem. 2. Basım. İstanbul: Paradigma, 1998.
- Herbrechter, Stefan. *Posthumanism: A Critical Analysis*. London: Bloomsbury, 2013.
- Irigaray, Luce. *Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru*. Çeviren Sabri Büyükdüvenci ve Nilgün Tural. Ankara: İmge Kitabevi, 2006.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated by Marcus Weigelt. London: Penguin, 2007.
- Meillassoux, Quentin. *Sonluluğun Sonrası: Olumsuzluğun Zorunluluğu Üzerine Deneme*. Çeviren Kağan Kahveci. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Morton, Timothy. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.
- More, Max. "The Philosophy of Transhumanism." İçinde *Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and the Philosophy of the Human Nature*, editörler Max More ve Natasha Vita More, 3-17. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.
- Nancy, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Nayar, Pramod K. *Posthumanism*. Cambridge: Polity Press, 2014.
- Öndeş, Sinem. "Transhümanizm Felsefesi Mümkün Müdür?" *Pasajlar: Sosyal Bilimler Dergisi Transhümanizm 4*, sayı 11 (2022): 149-168.
- Schneider, Joseph. *Donna Haraway: Live Theory*. New York: Continuum, 2005.
- Tepe, Harun. "'Çevre Etiği': 'Toprak Etiği' mi yoksa 'İnsan Etiği' mi?" *Felsefelogos: Ekoloji Felsefesi ve Etiği 2*, sayı 6 (1999): 41-56.
- Vita-More, Natasha. "Transhümanist Manifesto." Çeviren Talha Dereci. *Pasajlar: Sosyal Bilimler Dergisi Transhümanizm 4*, sayı 11 (2022): 137-148.
- Yavuz, Bulut. "Yeni Materyalizm." İçinde *Beşerî Bilimlerin 50 Rengi: Çevreci, Dijital, Tıbbi ve Posthüman Sesler*, editörler Başak Ağın ve Z. Gizem Yılmaz, 519-527. Nevşehir: Kapadokya Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Yazgünoğlu, Kerim Can. "Posthümanizm: Yeni Maddecilik, Maddesel Feminizm ve Beden Ötesi Cisimcilik." İçinde *Ekoeleştirici: Çevre ve Edebiyat*, editör Serpil Oppermann, 323-363. Ankara: Phoenix, 2012.

İNSAN VE ÖTESİ: POSTHÜMANİST DÜŞÜNCEDE İLİŞKİSEL ÖZNELLİK VE DOLANIK  
ONTOLOJİLER  
THE HUMAN AND BEYOND: RELATIONAL SUBJECTIVITY AND ENTANGLED  
ONTOLOGIES IN POSTHUMANIST THOUGHT  
Kerim Can YAZGÜNOĞLU

Wolfe, Cary. *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press,  
2010.

## ON AGAMBEN'S SOVEREIGN EXCEPTION: THE POLITICAL ONTOLOGY OF SOVEREIGNTY

Özlem ÜNLÜ\*

### ABSTRACT

*On Agamben's account of the exception, the question of what it is to be exceptional can only be clarified by going back to the history of political philosophy. For Agamben, one of the most important figures in that history is Carl Schmitt whose definition of the sovereign gives occasion to the paradoxical emergence of sovereignty. Schmitt's sovereign is located either inside or outside of the legal order. Agamben proposes the neither/nor, instead of the either/or, to explain the relation of sovereign to naked life through the exception at the ontological level by demonstrating that Schmitt's sovereign is indeed located inside or outside of the legal order at once. In this study, I examine how Agamben's proposed ontological logic of the sovereign exception inserts inside and outside of the law into a functional paradigmatic totality. From the perspective of Agamben's new political ontology, all legal and political theories, as well as regimes, based on the presupposed duality of inside and outside of the law, whether they are liberal democracies or authoritarian, will inevitably find themselves in the same vicious circle of inside/outside. Thus, emergency situations ought not to be understood as a form of contemporary political crises to be governed and regulated by the law. Quite the opposite, the ontology of sovereign exception is destined to reproduce the exception to the point it becomes regular.*

**Keywords:** Agamben, Schmitt, political ontology, sovereign, the state of exception

### AGAMBEN'İN EGEMEN İSTİSNASI ÜZERİNE: EGEMENLİĞİN POLİTİK ONTOLOJİSİ

#### ÖZ

*Agamben'in istisna durumu açıklamasında, istisnai olmanın ne olduğu ancak politik felsefe tarihine geri dönülerek açıklığa kavuşturulabilir. Agamben için bu tarihin en önemli figürlerinden biri olan Carl Schmitt'in egemen tanımı, egemenliğin paradoksal bir şekilde ortaya çıkışına yol veren bir tanımdır. Schmitt'in egemeni, yasal düzenin ya içinde ya da dışında yer alır. Agamben, Schmitt'in egemeninin gerçekten de yasal düzenin aynı anda hem içinde hem de dışında yer aldığını göstererek, egemenin çıplak hayatla ilişkisini ontolojik düzeyde istisna yoluyla açıklamak için ya/ya da yerine ne/ne de'yi önerir. Bu çalışmada, Agamben'in egemen istisnasının önerdiği ontolojik mantığının, hukukun içini ve dışını işlevsel paradigmatic bir bütünlüğe nasıl yerleştirdiğini inceliyorum. Agamben'in yeni politik ontolojisinin perspektifinden bakıldığında, hukukun içini ve dışını varsayılan ikiliğine dayanan tüm yasal ve politik teoriler ve rejimler ister liberal demokrasi ister otoriter rejimler olsun, kaçınılmaz olarak kendilerini aynı iç/dış kısır döngüsünde bulacaklardır. Bu nedenle, acil durumlar hukuk tarafından yönetilecek ve düzenlenecek bir tür çağdaş politik kriz olarak anlaşılmamalıdır. Tersine, egemen istisnanın ontolojisi, istisnayı düzenli hale gelene kadar yeniden üretmeye mahkûmdur.*

**Anahtar Sözcükler:** Agamben, Schmitt, politik ontoloji, egemen, istisna hali

\* Asst. Prof., Selçuk University, Department of Philosophy. E-mail: ozlmunlu@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5260-5499. Konya/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 30.06.2025  
Makalenin kabul tarihi: 19.08.2025

Submission Date: 30 June 2025  
Approval Date: 19 August 2025

## Introduction

The Italian jurist and philosopher, Giorgio Agamben stands out a pivotal figure in contemporary discussions on the concept of the exception, offering a distinct and provocative approach to the politics of emergency. He rose to prominence with the publication *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (1995), the second volume in his *Homo Sacer* series. His worldwide reputation was further solidified with the release of *State of Exception* (2005), where his reflections on the post-9/11 legal and political landscape resonated strongly with, and provided theoretical extensions to, his earlier work.

Having already been a vast literature about it since 2001, the 9/11 attacks in the US has still featured prominently in scholarly debates among legal and political theorists especially as to providing a quick and effective solution for an extraordinary happening inside and/or outside the law. This is partly so because the 9/11 attacks happened in and to the United States, which simply means that how easy for even the world's leading liberal democracy to take illiberal steps against the emergency by reinforcing the executive authority. To put it Schmittian terms, the immediate post-9/11 context constituted a 'concrete situation' in which the Bush Administration assumed not only executive functions but also legislative authority. This was formalized through the Authorization for Use of Military Force (AUMF), enacted by Congress and signed by the President on September 18, 2001, thereby granting the executive branch broad powers to prosecute the so-called 'war on terror' and "to use all necessary and appropriate force" against any persons, groups, or states deemed responsible for, or complicit in, the 9/11 attacks, including those who have harboured them—thus authorizing pre-emptive military actions "to prevent any future acts of international terrorism".<sup>1</sup>

It is worth noting that the US Constitution contains no explicit provision for responding to emergencies; nevertheless, this absence did not prevent the swift enactment of public law within a week of the 9/11 attacks, as evidenced by the Authorization for Use of Military Force (AUMF), which conferred expansive legal authority upon the executive. This move is fundamentally illiberal in that it contravenes a core liberal tenet: the principle of the rule of law, particularly the separation of powers. For Agamben, the events following 9/11 exemplify how

---

<sup>1</sup> U.S Congress, *Authorization for Use of Military Force*, Public Law 107-40, U.S. Statutes at Large 115 (2001): 224, accessed May 15, 2025, <https://www.congress.gov/107/plaws/publ40/PLAW-107publ40.pdf>

states of exception often evolve independently of their “constitutional and legislative formalization”.<sup>2</sup>

Of course, 9/11 was not the only instance in in political history where law was suspended in the face of perceived necessity. In his *State of Exception*, Agamben offers an extended reflection on the genealogy of emergency powers in Western political and legal thought. In a detailed eleven-page note, he traces this history from the decree of the 1791 French Constituent Assembly to President George W. Bush’s post-9/11 presidential assertion of “sovereign powers” in the global war on terror.<sup>3</sup>

According to Agamben, this latter instance cannot be classified as an ‘ordinary’ state of emergency—one that would necessitate prolonged and meticulous political deliberation beyond the routine mechanism of the law as emergencies, by their nature, are unpredictable and demand prudent judgment. The post-9/11 state of exception, however, was not a situation in which the sovereign found itself suddenly; rather, it was actively constructed. As Agamben argues, the presidential claim aimed “to produce a situation in which... the very distinction between peace and war (and between foreign and civil war) becomes impossible”.<sup>4</sup> In this way, the Bush administration did not simply respond to a crisis—it inaugurated a global war on terror rooted in a Manichean narrative of the ‘axis of evil’ versus the ‘free world,’ all in the name of a so-called global peace.

Already attuned to “the secret law of this vocabulary,” in which peace is mistaken for war, oppression for freedom, humanity for inhumanity, Agamben articulates a governing logic of global sovereign ontology that departs from Carl Schmitt’s definition of the sovereign.<sup>5</sup> Agamben recrafts Schmitt’s original conceptions, highlighting the paradoxical nature of the state of exception. This paradox, Agamben argues, does not signal the gradual depolitization of sovereignty, as Schmitt contends, but instead exposes the original dynamic of the Western politics itself. In contrast to Schmitt’s account of Europe’s progressive loss of the political, Agamben maintains that not only the paradox reveals aptness of politics for emergencies, but the nature of politics reproduces them repeatedly, such that the suspension of law becomes the rule. What is ruling, for

---

<sup>2</sup> Giorgio Agamben, *State of Exception*, trans. Kevin Attell (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 10.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 22.

<sup>5</sup> Carl Schmitt, “The Age of Neutralizations and Depolitizations” in *The Concept of Political*, trans. George Schwab (University of Chicago Press, 2007), 95.

Agamben, has never been (the rule of) law, but the suspension of (the rule of) law.

In this regard, the production of exception as the original act of sovereign power is one matter; its continual reproduction to the point where there is no longer rule but only suspension is another. The notion of pre-emptive war, inscribed in the AUMF's reference to "any future acts of international terrorism", full exposes the logic of this perpetual reproduction of the exception. Here the sovereign is not responding to an actual emergency that poses an existential threat to its existence so that the existing law becomes ineffective to deal with it. Rather, as 9/11 demonstrates for Agamben, the existing law is suspended precisely because of the mere possibility that an emergency might occur in the future.

It is not necessary for the sovereign to confront the concrete reality of a nuclear weapon in enemy hands to justify suspending the law, but the mere potentiality or capacity of the possession of weapon as such is sufficient. The contemporary form of the exception, then, rests on the sovereign's ability to manipulate the very distinction between emergency and normality, deploying it as a fictive political instrument to normalize what are, in fact, exceptional and extraordinary measures of state power. This dynamic becomes especially apparent when one considers the proliferation of declared emergencies across the globe throughout the twentieth and twenty-first centuries.

### Agamben on Schmitt's Two Concepts of *Dictatorship*

In Schmitt's 1921 work *Dictatorship*, the distinction between two types of dictatorship is made according to a more fundamental "opposition between right [*Recht*] and the exercise of right [*Rechtsverwirklichung*]"<sup>6</sup> or, in another formulation, the inevitable "separation between the norms of justice and the implementation of law".<sup>7</sup> The logic of dictatorship lies in what Schmitt calls the major juridical question to any political theory—a question that is also a general

---

<sup>6</sup> Carl Schmitt, *Dictatorship. From the Origin of the Modern Concept of Sovereignty to the Proletarian Class Struggle*, trans. M. Hoelzl and G. Ward (Polity Press, 2014), 168.

<sup>7</sup> Schmitt, *Dictatorship*, xlii.



feature of law: no legal regulation can regulate its own implementation.<sup>8</sup> The rule is one thing, law is another.

On the basis of this primordial distinction, Schmitt, seeks to explain how dictatorship was employed by the Roman commissars both politically and legally in order to somewhat keep and amend the existing order. By contrast, sovereign dictatorship aims not at the preservation of the constitution, but at its very re-foundation, changing the previous order into a new one. The classical commissarial dictatorship is a sort of political management about ways of using proper emergency means to restore constitution. The modern sovereign dictatorship, however, has nothing to do with the restoration of constitution, but constitution itself. Thus, the classical dictatorship bases itself on the decision on the exception and who is entitled to have the exercise of the right to rule, but not the right to rule—thus operating for a limited time only to save the ongoing legal order. As opposed to modern sovereignty, the Roman intervention did not create a legal vacuum in which a new order could be asserted *ex nihilo*. The Roman commissar has an exceptional but temporary authority, oriented toward the re-establishment of the normative framework rather than its replacement.

Throughout *Dictatorship*, Schmitt appears to be tracing the historical and conceptual elements that might provide criteria for political intervention from Roman times to the modern era. In 1922 *Political Theology*, however, Schmitt shifts focus, leaving the theory of dictatorship behind to develops a theory of sovereignty in which the primordial distinction between the right and the implementation of the right dissolves entirely in the figure of sovereign who decides and acts in political capacity. In the assertive formulation *Political Theology* just one year after *Dictatorship*, Schmitt defines the sovereign as the one who decides on both the exception and “what must be done to eliminate it”.<sup>9</sup> In this conception, it is the decision itself that constitutes both the law and its application.<sup>10</sup> The earlier distinction between the right to rule (decision on the exception) and the execution of the right to rule (decision on what to do to get rid of the exception) thus collapses. Accordingly, Schmitt’s theoretical

<sup>8</sup> Suat Kutay Küçükler, *Carl Schmitt’in Hukuk Düşüncesinde Demokrasi ve Diktatörlük Tartışması* (On iki Levha Yayıncılık, 2023), 87-88.

<sup>9</sup> Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab (Stanford: University of Chicago Press, 2005), 5, 8.

<sup>10</sup> M. Ertan Kardeş, *Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi* (İletişim Yayınları, 2015), 105.

manoeuvre in *Political Theology* implies the erasure of the boundary between legislation and execution in times of the exception.

It is at this juncture that Agamben intervenes. He begins his 2003 *The State of Exception* by pointing out how vain Schmitt's effort in distinguishing between modern sovereign dictatorship and classical commissarial one since both, in his view, rest upon a conception of the exception that "lies in a zone of undecidability".<sup>11</sup> What Schmitt treats, in the case of the commissarial dictatorship, as a temporary technique for managing the exception has, Agamben argues, already turned out to be "the dominant paradigm of government in contemporary politics".<sup>12</sup> The problem is straightforward: who can guarantee that a commissar entrusted merely with the exercise of right would not also claim the right itself unless such temporary authority is constrained by the right?

On Agamben's reading of Schmitt, if the right (norm/law) and the execution of the right (decision) are irreducible to one another—no norm can regulate its application—then each is autonomous.<sup>13</sup> This autonomy implies that the exercise of the law can operate entirely independently of the law's normative framework. Once detached from the law itself, the act of exercising authority encounters no inherent reason to limit itself to preserving the existing legal order and may, instead, justify overturning it in the name of constituting a new order. In a word, it is possible for a commissar to become a sovereign. The structural autonomy of the decision from the norm means that a commissar may ultimately assume the position of a sovereign.

### Agamben on the Sovereign Exception

Agamben reveals that Schmitt lacks a coherent foundation for distinguishing between norm and decision even though his theory of the state of exception relies on the supposed autonomy of each. Accordingly, Agamben also challenges the validity of Schmitt's distinction between classical and modern forms of dictatorship, arguing that the two are ultimately indistinguishable. He is not alone in this critique. David Dyzenhaus's interpretation of Schmitt's theory of dictatorship offers a useful lens through which to position Agamben's unique intervention in the debate over sovereignty.

---

<sup>11</sup> Agamben, *State of Exception*, 2.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 36.

In his comparison of Schmitt and Agamben, Dyzenhaus affirms Agamben’s claim that there is no defensible basis for maintaining a Schmittian distinction between the classical Roman commissarial dictatorship and the modern revolutionary sovereign dictatorship. Dyzenhaus, however, considers Schmitt’s position even more radical than Agamben’s. While Agamben’s concept of the state of exception as a “black hole” of legal meaning still presupposes a role for law in its own suspension, Schmitt, argues Dyzenhaus, posits a space entirely beyond law, one not produced or mediated by legal norms at all.<sup>14</sup> What makes Schmitt’s theory more extreme, in Dyzenhaus view, is that it assigns no function to law whatsoever, not even in the act of suspending itself.

From a liberal perspective, Dyzenhaus appears to be attempting to compare two fundamentally incommensurable figures—Schmitt and Agamben—on the shared terrain of the exception. This is evident in his surprising suggestion that Schmitt’s account of “the legal constraints on a commissarial dictator” may warrant reconsideration in the post-9/11 era, even though Schmitt’s own distinction between commissarial and sovereign dictatorship collapses under scrutiny either from the perspective of the political or in terms of the pre-legal conception of constituent power.<sup>15</sup> In this regard, Dyzenhaus ultimately distances himself from Agamben’s thesis of indistinction, implicitly proposing that the commissarial form of dictatorship might retain normative relevance in times of emergency.

What distinguishes Agamben’s critique of Schmitt from those of other theorist is its broader explanatory reach: his theory of exception applies not only to liberalism, but also to critiques of liberalism. For Agamben, the indistinguishability between Schmitt’s two concepts of dictatorship is not merely a theoretical inconsistency on Schmitt’s part; rather, it discloses a deeper and more unsettling truth about the foundations of Western political philosophy.

Schmitt’s conception of sovereign decision is fundamentally structured by an “either-or” logic.<sup>16</sup> The sovereign, in his view, stands at a crossroads and decides which path to take when both cannot be taken simultaneously. Crucially, Schmitt insists that the sovereign is not bound to question whether s/he is legally

<sup>14</sup> David Dyzenhaus, *The Constitution of Law: Legality in a Time of Emergency* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 38-39.

<sup>15</sup> David Dyzenhaus, “The Concept of the Rule-of-Law State in Carl Schmitt’s *Verfassungslehre*,” in *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, ed. Jens Meierhenrich and Oliver Simons (New York: Oxford University Press, 2016), 504.

<sup>16</sup> Kardeş, *Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı*, 104.

authorised to make such a decision on the exception, rather exercises it independently of any prior legal validation. The sovereign, in this framework, decides on the exception without needing to derive it from the norms of legal order. At the same time, Schmitt also characterizes the legal order as a framework that allows the sovereign to stand with “one foot within and the other without”.<sup>17</sup> This ambivalent position becomes central for Agamben who interprets it not as a flaw but as revealing the deeper operational logic of the exception. Agamben suggest that Schmitt comes remarkably close to uncovering the original structure of sovereign power when he describes the sovereign as a *Grenzbegriff*—a “borderline concept”.<sup>18</sup>

For Agamben, Schmitt's attempt to hold together the either-or and the both-and reflects much more than a theoretical failure; it gestures towards a deeper ontological aporia at the heart of his conceptual framework. Agamben proposes that the sovereign, being both inside and outside of the legal order, cannot be characterized by the either-or decision, but by all-inclusive-exclusive exception. That is, a logic of ‘neither-nor’, instead of that of the either-or, has explanatory power for the original act of sovereign. The ontology of sovereign exception includes and excludes simultaneously. Thus, whereas Schmitt emphasizes the decisive nature of sovereignty in the face of concrete situations, Agamben radicalizes it by framing the sovereign as the figure who inhabits the threshold of the legal order—at once inside and outside, producing the exception that suspends the rule while preserving its form.

For Schmitt, the sovereign decision on the exception does not depend on the constitutional law; rather, in an exceptional situation, “the norm is destroyed in the exception.”<sup>19</sup> Indeed, decision becomes the sovereign decision when it “frees itself from all normative ties and becomes in the true sense absolute.”<sup>20</sup> Therefore, there is no place to look for the legitimacy of the legal order within the constitution.

Where Schmitt discerns the irreducibility of decision to norm, Agamben interprets this as the site of paradoxical nature of the exception. As Agamben puts it, “the state of exception appears as a threshold of indeterminacy” between

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, 108. Not only Schmitt, but also Schmitt scholar E. Kardeş claims ‘either-or’ and ‘both’ at once.

<sup>18</sup> Schmitt, *Political Theology*, 5.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 12.

two opposing poles: democracy and absolutism.<sup>21</sup> This threshold reveals the fragile boundary between liberal democratic order and authoritarianism. Hence, it should not be surprising, Agamben suggests, if even the most liberal democratic regime slides into authoritarianism under the guise of emergency. Likewise, Agamben’s theory of the sovereign exception offers a powerful explanation for why the distinction between traditional and modern constitutional forms is no longer tenable. This collapse occurs precisely because the emergency powers that “seek to justify in the name of defending the democratic constitution are the same ones that leads to its ruin”.<sup>22</sup>

All legal and political theories that attempt to differentiate between what lies inside and outside the constitution or the law either—whether through the distinction between “norms of law and norms of the realization of law,”<sup>23</sup> as exemplified in the classical commissarial dictatorship, or through the distinction between constituent power and constituted power, as found in the modern theory of sovereignty—ultimately remain ensnared in the same “the vicious circle”.<sup>24</sup> These conceptual distinctions are indeed made by the most prominent absolutist theories of sovereignty such as that of Thomas Hobbes, as well as the most fervent defenders of indivisible sovereignty, including Jean Jacques Rousseau.

### **Rousseau’s Indivisible Sovereignty Reconsidered**

Agamben’s account of sovereign exception becomes more accessible when examined through the various historical instances he draws from the Western political tradition. Indeed, both *Homo Sacer* and *State of Exception* can be read as part of a broader project aimed at identifying and interpreting these paradigmatic cases. Although Rousseau is not explicitly included among the figures Agamben analyses, I argue that the logic of indistinction central to Agamben’s theory of sovereignty is nevertheless detectable within Rousseau’s own conception of sovereignty. Rousseau’s insistence on the indivisibility

---

<sup>21</sup> Agamben, *State of Exception*, 3.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 8. See also Mete Ulaş Aksoy, “Kutsal İnsan: Giorgio Agamben’in Egemenlik Anlatısında Kurbanısal Durum,” *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 22 (September 2016): 20-21.

<sup>23</sup> Agamben, *State of Exception*, 33.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 8.

reveals structural affinities with the very dynamics Agamben identifies as constitutive of the modern state of exception.

In *The Social Contract*, Rousseau provides a compelling instance of what Agamben refers to as the amphibology of sovereignty—that is, the indistinct threshold where rule and its suspension blur into one another. It is not a coincidence, Agamben would argue, that Rousseau insists on a distinction between the supreme power and the government: the former derives from the *volonté générale*, resides in sovereignty and constitutes supreme power, while the latter merely executes this will. Yet paradoxically, the more Rousseau emphasizes this separation between constitution and government, the more he edges toward the very principle with which his name is most closely associated—sovereignty's indivisibility—and, in Agamben's terms, toward the indistinction between legislative and executive powers.

Rousseau is rightly to be attributed a theoretical effort to maintain both this distinction and the inherent link between constitution and government. In chapter nine of *Considerations on the Government of Poland*, 'Specific Causes of Anarchy', Rousseau warns that Poland's constitutional breakdown stemmed precisely from the political collapse of the boundary between law-making and administration. He observes that while "exercising legislative power, the Diet mixes in bits of administration, performing indifferently acts of sovereignty and acts of government, often even mixed acts in which its members are simultaneously magistrates and legislators."<sup>25</sup> Rousseau, in this context, affirms the importance of maintaining a structural division of power within the body politic, rooted in the principle that sovereignty is inalienable and belongs solely to the people.

Yet, at this point, Agamben would remind us that the logic of exception always threatens to undermine this distinction. What happens, he might ask, when the executive—originally appointed by the sovereign whose official task is to execute the sovereignty—claims, by virtue of necessity or emergency, to become the sovereign? The logic of the exception always carries this possibility along with itself. This is precisely the dynamic the state of exception enacts: a mechanism whereby the government's capacity to act overrides its original derivation from the sovereign will. Rousseau's own theory thus harbours the

---

<sup>25</sup> J.J. Rousseau, "Considerations on the Government of Poland," in *The Social Contract and Other Later Political Writings*, ed., and trans. Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 217.

very potential for sovereign substitution that Agamben identifies as a structural feature of modern political ontology.

Consider, for instance, Rousseau’s brief account of commissarial dictatorship—that is, an exceptional exercise of executive power constrained by both time and scope. In Book IV of *The Social Contract*, Rousseau allots a chapter on dictatorship, acknowledging that certain circumstances may arise in which “the sacred power of the laws” proves insufficient to preserve the state.<sup>26</sup> He even contends that the power of law made for the integrity of the order may cause its disintegration; the “inflexibility of the laws, which keeps them from bending to events, can in some cases render them pernicious, and through them cause the ruin of a State in crisis.”<sup>27</sup>

By *crisis* Rousseau refers to, so to speak, those ontologically critical junctures at which “the State is soon destroyed or saved”.<sup>28</sup> He limits such exceptional conditions to “rare and manifest” instances when “the salvation of the fatherland is at stake.”<sup>29</sup> In these moments, even the most sacred authority of law is rendered inadequate—not because the law loses its legitimacy, but because it becomes, paradoxically, an obstacle to the very protection of the state. So, the law, however sacred it is, reveals its “instrumentality as an obstacle to guarding against it [the peril].”<sup>30</sup>

Crucially, for Rousseau, what is provisionally suspended in such states of exception is not the authority of the laws *per se*, but rather “the form of their administration.”<sup>31</sup> In this way, Rousseau preserve the sanctity of law while allowing for its temporary eclipse in application. The dictatorship he describes remains bound to the constitutional order, operating as an emergency function rather than as a break with legality. Nevertheless, as Agamben would note, this arrangement opens the door to a deeper paradox: even when laws are not formally suspended, the conditions of their execution may transgress the legal framework they claim to protect.

---

<sup>26</sup> Rousseau, “Of the Social Contract,” in *The Social Contract and Other Later Political Writings*, ed. and trans. Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 138.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 138.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 140.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 138

<sup>30</sup> *Ibid.*, 138

<sup>31</sup> *Ibid.*, 138

On Rousseau's account, firstly, the activity of government in times of crisis—whether executed through a special commission, a supreme chief, or a magistrate—is strictly limited in scope and authority. While such figures may be appointed to silence the laws temporarily within a clearly defined spatiotemporal framework, they do not, and cannot, represent or replace sovereign authority. Their role is strictly executive: they are empowered to manage the exception, but they remain entirely excluded from legislative power. In other words, the emergency commission is authorized to act, not to legislate.

Secondly, as in the Roman model that Rousseau explicitly refers, the duration of dictatorial power is tightly constrained, and any time-out actions are to be regarded as the abuse. The ideal dictator, in Rousseau's view, is one who hastens to complete the assigned task and relinquishes power without delay. Emergency powers, in principle, so unwelcome in republican tradition that the Roman appointments were sometimes conducted "at night and in secret, as if they had been ashamed of placing a man above the laws."<sup>32</sup> Thus, Rousseau considers the six-month limit on dictatorial power to strike a critical balance: the six-month duration for the legitimate use of dictatorial power is neither short enough for the special duty to be left half-done, nor long enough for the dictator "to dream of other projects" and thus to become tyrant.<sup>33</sup>

Even though this 'necessary' way of suspending the laws is full of negative connotations, Rousseau allows the dictatorial measures to suspend the existing law to save it, not to overturn it. He never guarantees, however, that a dictator, once empowered to act decisively, will not eventually claim sovereign authority by virtue of their capacity to impose order. From Agamben's perspective, this ambiguity is precisely the problem. For him, the distinction between dictatorship and sovereignty is ultimately untenable: there is no such thing as a dictator who is not also, at least potentially, a sovereign. The very structure of commissarial dictatorship already contains the seeds of sovereign dictatorship, and vice versa, to the extent that decision is defined in opposition to norm.

What is at stake for Agamben, then, is not merely a critique of liberal constitutionalism—as Schmitt would have it—but an indictment of the underlying juridico-political logic of modern statehood itself. The problem is not one particular constitutional arrangement or tradition, but the Western political

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, 139.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 140.



ontology that constructs power as a dualism between norm and decision, law and force, inside and outside, constituent and constituted power.<sup>34</sup> In order not to fall in this antagonistic trap of Western set of dualisms, Agamben articulates the concept of the sovereign exception. Agamben’s political ontology seeks to avoid this dualistic impasse. Within the logic of the exception, the state of exception, instantiated in the absolute decision of sovereignty, is in a “zone of indifference” where the distinction between inside or outside is not maintained, but dissolved, blurred into indistinction.<sup>35</sup>

### Agamben on Life and Ontology of Biopolitics

Agamben’s critique constitutes a radical effort to address the question of exception at its very roots. For him, the question of the exception is not merely a technical or juridical anomaly, but rather an instance of the reiteration of the biopolitical crack between political and “bare natural life” (that is, inside and outside) throughout Western political theorisation. This fundamental split, far from being a contingent feature of modernity, is inscribed in the very ontology of sovereignty itself. The *original* act of sovereign power, Agamben contends, is “the production of a biopolitical body”—a form of life captured by law through its exclusion.<sup>36</sup> In this sense, sovereignty as the supreme power, whether classical or modern, cannot be understood apart from its biopolitical dimension. Biopolitics has always functioned as a model of power grounded in the capacity to decide over life by distinguishing between lives.

The original act of sovereignty manifests itself in “the decision on bare life”—a decision which characteristically engages life in violence.<sup>37</sup> Against Schmitt, Agamben argues that sovereign (the power to decide on the exception) cannot establish itself with a mere reference to the norms of legality and without reference to outside of them; neither outside nor inside, but both inside and outside are crucial to understand its original act. Instead of the either-or, the dual negation, neither-nor is crucial to understand the relation of politics to ontology.<sup>38</sup> The neither/nor addresses “at the ontological level, the figure of

<sup>34</sup> Enis Emre Memişoğlu, “Giorgio Agamben ve Kutsallığın Ekonomi Politikası,” *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 35 (Spring 2023): 30.

<sup>35</sup> Agamben, *State of Exception*, 23.

<sup>36</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford, California: Stanford University Press, 1998), 6.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 10

<sup>38</sup> Abdullah Eryiğit seems to misread Agamben by aligning him with Schmitt along a decisionist trajectory, thereby reading Agamben through a reductive either-or

exception, as well as the symmetrical figures that this exception characterizes: sovereign power and naked life".<sup>39</sup> The sovereign act is rather a double one: "inclusive exclusion."<sup>40</sup> What is excluded from the legal order by being included in the same order by the logic of sovereignty is 'life'.

What characterizes biopolitics of modern democracies is bare life—the exception—which takes a foundational and central place to an unprecedented degree; insofar as "the sovereign *nomos*... conditions every rule,"<sup>41</sup> the distinction between 'zoē and bios', 'the state of nature and civil state', 'right and violence', 'inside and outside', 'friend and enemy', 'norm and decision', 'constitutive and constituted power', 'legislation and execution', and finally 'sovereign and law' collapses into "a zone of indistinction" where "fact and law coincide."<sup>42</sup>

Agamben's definition of the exception takes him also to the conclusion that the relation of decision to norm, that is, the relation of the act of sovereign power to the concrete legal order (or the relation of constituent power to constituted power) discloses the location of the exception; it is neither inside, nor outside, but both at once. He argues against the urge to draw a clear line between inside and outside the law which has resulted in thinking it as a rigid set of formal definitions and as having its own science, isolating it completely from humane context in which it originally dwells. The law "has no existence in itself, but rather has its being in the very life of men."<sup>43</sup> And, the relationship of law to life maintains itself in the act of sovereign through the exclusion of bare life "as an exception, within it."<sup>44</sup> Sovereignty is constituted through exclusion of life that would normally be under legal protection. In other words, the only way of including life in the sovereign order is to exclude life from the same order; any human being would not have been included in the order unless there existed the "capacity to be killed."<sup>45</sup>

Hence, given Agamben's synthesis of bare life into the concept of exception, there seems no possibility to argue whether the state of exception is

---

framework. Such a reading overlooks the way Agamben destabilizes the Schmittian political ontology by emphasizing the indistinction between norm and decision. See Abdullah Eryiğit, *Yasa-Üstü İnsan: Platon'dan Agamben'e Yasa ve Hukuk İnkileminde İnsan*, (Runik Kitap, 2021), 183.

<sup>39</sup> Bruno Gulli, "The Ontology and Politics of Exception: Reflections on the Work of Giorgio Agamben," in *Agamben and Law*, ed. T. Zartaloudis (Routledge, 2016), 147.

<sup>40</sup> Agamben, *Homo Sacer*, 21.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 111.

<sup>42</sup> Agamben, *State of Exception*, 26.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 8.

inside or outside the law so long as the (non-)relation of law to life is framed within the assumption that inside and outside exist independently of sovereignty or that there is a temporal sequence of ‘before’ (constitutive power) and ‘after’ (constituted power) the constitution.

## Conclusion

Schmitt’s theory of dictatorship ends up with a radical conception of sovereignty in which sovereign right and its execution of are inseparable. It is solely the sovereign who determines whether a situation constitutes an exception and what measures must be taken to resolve it. The distinction between commissarial and sovereign dictatorship hinges on the difference between norm-preserving power of commissar, or the norm-giving power of the sovereign. For Agamben, sovereign dictatorship is already contained in the commissarial form and vice versa insofar as decision defines itself in its opposition to norm. this fluid interchange between classical and modern dictatorship, Agamben contends, illuminates why Schmitt designates the exception as a ‘borderline concept’ in *Political Theology*—a concept situated on the margin, belonging neither entirely inside nor outside the legal order, but simultaneously to both.

Agamben’s position impressively confronts how this very distinction of norm-decision itself is at the root of the problem, as it allows the sovereign exception to legitimize its every act as a necessary and effective measure taken to determine the lives of those who can be in or out at random. By insisting on distinguishing the dualities of the Western-European political thought, in Agamben’s view, intellectual efforts are destined to end up with justifying these categories that can be found in almost every single philosophical work.

What makes distinctive Agamben’s contribution on the contemporary debate on the exception is the invented principle about ‘life’ which can annul the traditional distinction between inside and outside of the law and to conflate them into something like a Möbius strip. The state of exception, for Agamben, is not something completely new to politics, but one manifestation of deadlocks of biopolitical sovereignty which functions as the power to dominate over life itself in different forms from ancient to modern times. For this reason, any account of sovereignty would be, regardless of being liberal, commissarial, sovereign dictatorial or even Caesarist in its constitution, rendered commensurable in the face of Agamben’s in terms of their respective outcomes.

**BIBLIOGRAPHY**

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford University Press, 1998.

—. *State of Exception*. Translated by Kevin Attell. University of Chicago Press, 2005.

Dyzenhaus, David. *The Constitution of Law: Legality in a Time of Emergency*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

—. "The Concept of the Rule-of-Law State in Carl Schmitt's *Verfassungslehre*." In *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. Ed. J. Meierhenrich and O. Simons. New York: Oxford University Press, 2016.

Eryiğit, Abdullah. *Yasa-Üstü İnsan: Platon'dan Agamben'e Yasa ve Hukuk İkileminde İnsan*, Runik Kitap, 2021.

Gulli, Bruno. "The Ontology and Politics of Exception: Reflecitons on the Work of Giorgio Agamben." In *Agamben and Law*. Ed. T. Zartaloudis. Routledge, 2016: 141-167.

Kardeş, M. Ertan. *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi*. İletişim, 2015.

Küçükler, Suat Kutay. *Carl Schmitt'in Hukuk Düşüncesinde Demokrasi ve Diktatörlük Tartışması*. On iki Levha Yayıncılık, 2023.

Memişoğlu, Enis Emre. "Giorgio Agamben ve Kutsallığın Ekonomi Politikliği". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 35 (Spring 2023): 25-48.

Rousseau, J. J. "Considerations on the Government of Poland." In *The Social Contract and Other Later Political Writings*. Ed. and Trans. by Victor Gourevitch. Cambridge University Press, 1997.

—. "Of the Social Contract." In *The Social Contract and Other Later Political Writings*. Ed. and Trans. by Victor Gourevitch. Cambridge University Press, 1997.

Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translated by George Schwab. The University of Chicago Press, 2005.

—. "The Age of Neutralizations and Depolitizations" in *The Concept of Political*. Translated by George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

- . *The Concept of The Political*. Translated by George Schwab. Chicago University Press, 2007.
- . *Dictatorship: From the Origin of the Modern Concept of Sovereignty to the Proletarian Class Struggle*. Translated by M. Hoelzl and G. Ward. Cambridge: Polity Press, 2014.
- Ulaş Aksoy, Mete. “Kutsal İnsan: Giorgio Agamben’in Egemenlik Anlatısında Kurbanlı Durum”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 22 (September 2016): 16-40.

#### WEBSITE REFERENCES

- U.S Congress. *Authorization for Use of Military Force*. Public Law 107-40. U.S. Statutes at Large 115(2001): 224. Accessed May 15, 2025.  
<https://www.congress.gov/107/plaws/publ40/PLAW-107publ40.pdf>

ON AGAMBEN'S SOVEREIGN EXCEPTION: THE POLITICAL ONTOLOGY OF  
SOVEREIGNTY

*AGAMBEN'İN EGEMEN İSTİSNASI ÜZERİNE: EGEMENLİĞİN POLİTİK ONTOLOJİSİ*

Özlem ÜNLÜ

## THE POLITICS OF BEING, THE BEING OF POLITICS: A CRITICAL ANALYSIS OF POLITICAL ONTOLOGY AND NEW ONTOLOGIES OF BECOMING

Mete Han ARITÜRK\*

### ABSTRACT

*This study aims to clarify the complex and multi-layered relationship between the concepts of 'political ontology' and 'new ontology' within the context of the 'ontological turn' in twenty-first-century thought. Using an analytical and comparative method, the article first examines the definition, main concerns, and intellectual genealogy of 'political ontology'. It then distinguishes between two different meanings of the term 'new ontology': the historical school of Nicolai Hartmann and contemporary currents such as speculative realism and new materialism. The main thesis of the study is that the most productive and fruitful intersection with 'political ontology' is established with these contemporary 'new ontologies' rather than with Hartmann's. In conclusion, it is argued that contemporary problems such as climate change, artificial intelligence, and ecological crises cannot be adequately understood through the anthropocentric concepts of traditional political theory. In this context, it is emphasised that the dialogue between 'political ontology' and 'new ontologies' provides a fundamental basis for the 're-politicisation of being' and is a condition for imagining a more just and sustainable political future that includes the non-human world.*

**Keywords:** Political Ontology, New Ontologies, Ontological Turn, Speculative Realism, New Materialism

### VARLIĞIN POLİTİKASI, POLİTİKANIN VARLIĞI: POLİTİK ONTOLOJİ VE YENİ OLUŞ ONTOLOJİLERİN ELEŞTİREL BİR ANALİZİ

#### ÖZ

*Bu çalışma, yirmi birinci yüzyıl düşüncesindeki 'ontolojik dönüş' bağlamında, 'politik ontoloji' ve 'yeni ontoloji' kavramları arasındaki karmaşık ve çok katmanlı ilişkiyi aydınlatmayı amaçlamaktadır. Makale, analitik ve karşılaştırmalı bir yöntemle öncelikle politik ontolojinin tanımını, temel kaygılarını ve entelektüel soykütüğünü inceler. Ardından, 'yeni ontoloji' teriminin Nicolai Hartmann'ın tarihsel okulu ile spekülatif gerçekçilik ve yeni materyalizm gibi güncel akımları ifade eden iki farklı anlamını ayırıştırır. Çalışmanın temel tezi, politik ontoloji ile en verimli ve üretken kesişimin, Hartmann'dan ziyade bu çağdaş 'yeni ontolojiler' ile kurulduğudur. Sonuç olarak, iklim değişikliği, yapay zekâ ve ekolojik krizler gibi güncel sorunların geleneksel siyaset teorisinin antroposentrik kavramlarıyla yeterince anlaşılamayacağı savunulmaktadır. Bu bağlamda, politik ontoloji ve yeni ontolojiler arasındaki diyalogun, 'varlığın yeniden siyasallaştırılması' için temel bir zemin sunduğu ve insan olmayan dünyayı da kapsayan daha adil ve sürdürülebilir bir siyasi gelecek düşünmenin bir koşulu olduğu vurgulanmaktadır.*

**Anahtar Sözcükler:** Politik Ontoloji, Yeni Ontolojiler, Ontolojik Dönüş, Spekülatif Gerçekçilik, Yeni Materyalizm

\* Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, E-Posta: metehanariturk@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3773-9610, Afyonkarahisar/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 30.06.2025

Makalenin kabul tarihi: 17.08.2025

Submission Date: 30 June 2025

Approval Date: 17 August 2025

## Introduction: The 'Ontological Turn' in Philosophy and Political Theory

In the wake of the linguistic and epistemological turns that animated philosophical inquiry during the latter decades of the twentieth century, the early 2000s witnessed a pronounced resurgence of the question of 'being' across both disciplinary domains. This intellectual trajectory, commonly identified as the 'ontological turn', is not merely an inward-looking concern within philosophical theory; it further constitutes an attempt to engage with pressing political and social imperatives such as emergent forms of global capitalism, deepening ecological degradation, technological innovations—most notably artificial intelligence and biotechnology—and the attenuation of inherited identity-based politics.<sup>1</sup> This is because technology is increasingly understood not merely as a set of tools, but as possessing an 'ontological force' of its own—a 'technicity' that actively co-shapes what 'nature' and 'the human' can be.<sup>2</sup> The so-called 'Anthropocene' rubric, which asserts that human action now functions as the primary agent of planetary transformation, intensifies this ontological urgency.<sup>3</sup> Within this milieu, the notions of 'political ontology' and 'new ontology' have assumed centrality within contemporary discourse

This study seeks to clarify the reciprocal relations between 'political ontology' and 'new ontology' by unpacking the polysemy and historical strata embedded in these terms. Its overarching thesis is that although a tenuous—albeit historically significant—link can be discerned between the early-twentieth-century New Ontology movement centred on Nicolai Hartmann and canonical political theory, the most productive interface is between political ontology and the modern 'new ontologies' that have arisen in the twenty-first century, including speculative realism, object-oriented ontology (OOO), and new materialism. The discussion begins by an exposition of political ontology, its main concerns and its intellectual heritage. Subsequently, two distinct meanings of 'new ontology' are distinguished and theorised in their respective contexts. Based on this analytic terrain, the intricate intertwining of these fields is revealed by showing how the currents of contemporary ontology have altered the thinking of politics, especially in ecological study, technological examination, the reworking of identity, and considerations of security.

<sup>1</sup> Clayton Chin, "Just What is Ontological Political Theory Meant to Do? The Method and Practice of William E. Connolly," *Political Studies* 69, no. 4 (2021): 771-772.

<sup>2</sup> Aud Sissel Hoel and Iris van der Tuin, "The Ontological Force of Technicity: Reading Cassirer and Simondon Diffractively," *Philosophy & Technology* 26, no. 2 (2013): 188.

<sup>3</sup> Melinda Harm Benson, "New Materialism: An Ontology for the Anthropocene," *Natural Resources Journal* 59, no. 2 (2019): 251.



### Political Ontology: From Metaphysics to Politics

Political ontology is a central field of inquiry which questions the underlying assumptions about political existence that prestructure institutions and practices: the implicit or explicit assumptions of a society or era about what exists, what counts as real, and what are the modes of existence. The current chapter will engage in an analysis of the definition of the discipline, its intellectual genealogy, and its most prominent recent changes. The basic premise of political ontology is that to understand the political organisation of a period is to understand its metaphysical image of the world, that is, its ontological imaginaries and assumptions.<sup>4</sup> This approach goes one step behind the 'what?' questions posed by traditional political philosophy, such as 'What defines a state?' or 'What is justice?', and raises a more fundamental question: What is the basic conception of being that makes it possible to think and experience concepts such as the state or justice in a particular way at a particular historical moment? Indeed, a central theme of this analysis will be the profound shift within contemporary new ontology from a focus on static being to dynamic becoming, a move that reconfigures the very foundations of political inquiry. This means that determining which questions are asked and why these questions are asked and not others is itself a metaphysical enquiry.<sup>5</sup> For example, instead of asking 'what is sovereignty?', it explores how sovereignty is conceptualised in different historical periods and what kind of 'truth effects' these different discourses produce.<sup>6</sup> This moves the analysis from a purely discursive level to a deeper ontological horizon, where the basic assumptions of being that make discourse possible are analysed.<sup>7</sup>

From this perspective, ontology is no longer an abstract field of philosophy outside politics. On the contrary, existence itself is an ontology of power relations. Political ontology is defined as the relationship between affecting and affected forces and in this context, even the 'body' as a force is political.<sup>8</sup> Therefore, doing political philosophy does not mean dealing with a sub-branch of philosophy; philosophy itself becomes a political endeavour as a condition and possibility, and the attempt to separate ontology from its

<sup>4</sup> Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab, Chicago: University of Chicago Press, 2006, 46.

<sup>5</sup> Schmitt, *Political Theology*, 45-46.

<sup>6</sup> Stefano Guzzini, *International Political Sociology, or: The Social Ontology and Power Politics of Process*, Copenhagen: Danish Institute for International Studies, 2016, 4.

<sup>7</sup> Schmitt, *Political Theology*, 62-65.

<sup>8</sup> Cengiz Baysoy, "Marksizm'in Aporia'sı: 'Devlet,'" *PolitikART*, August 08, 2023, 319, Access Date: April 15, 2025, <https://www.politikart.net/yazi/marksizmin-aporias-devlet>.

politicality is fundamentally rejected.<sup>9</sup> Among the main problematics of this field are the following: What are the constitutive units of political reality?<sup>10</sup> What ontological assumptions are basic political categories such as sovereignty, state, body and identity based on? Which beings and ways of being does a political order enable and which ones does it systematically exclude or render invisible?<sup>11</sup>

### Philosophical Origins and Founding Figures: From Antiquity to Modernity

The roots of political ontology can be traced back to the beginning of philosophy. According to Leo Strauss, Socrates became the first political philosopher by shifting philosophy from the study of nature to the world of human things.<sup>12</sup> However, it is undoubtedly Plato who establishes the most obvious link between the political and the ontological. In his work *Republic*, Plato bases the ideal political order of *Kallipolis* on a transcendent idea of ‘the Good’ beyond the sensible world. In this approach, a just political order should reflect the true nature of being, and the nature of political things is defined in terms of the natural inequality between the constituent parts of society.<sup>13</sup>

With modernity, this picture changes radically. Niccolò Machiavelli and Thomas Hobbes, whom Strauss points out as the founders of modern political philosophy, detached politics from the transcendent and ideal and reduced it to the ‘real’ nature of human beings and the material world. By reducing politics to strategies of seizing and maintaining power, Machiavelli constructs it as an autonomous sphere with its own rules, independent of morality. In doing so, he places the evil in human nature at the centre of political analysis.<sup>14</sup> Hobbes, on the other hand, sees nature as a mechanism subject to mechanical laws and reduces the political, namely the state (*Leviathan*), to an artificial body—an apparatus or artifact—derived from individuals’ fear of death and desire for security. With Hobbes, the political is detached from its traditional teleological

<sup>9</sup> Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, trans. Kathleen Blarney, Cambridge: Polity Press, 2005, 40-45.

<sup>10</sup> Halil İbrahim Yenigün, “Siyaset Teorisinde Yeni Ontolojik ve Teolojik Tahayyüller ve Demokrasi,” *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18, no 34 (2013): 6.

<sup>11</sup> Sarah Hunt, “Ontologies of Indigeneity: The Politics of Embodying a Concept,” *Cultural Geographies* 21, no 1 (2014): 27.

<sup>12</sup> Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago: University of Chicago Press, 2007, 13.

<sup>13</sup> Plato, *Republic*, trans. C.D.C. Reeve, Indiana: Hackett Publishing Company, 2004, 514-a-517e.

<sup>14</sup> Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, 207-209.

and cosmological foundations, being transformed into a sphere grounded in a new materialist ontology and shaped solely by human will.<sup>15</sup>

The philosopher who reformulated this debate in the twentieth century most sharply is Carl Schmitt. Schmitt argues that there is a direct structural similarity between the metaphysical image in which a certain period moulds the world and the form of political organisation appropriate to that world.<sup>16</sup> Basing the political on the 'friend-enemy distinction' and arguing that the basis of political order is not a rational norm but the sovereign's 'decision on the exception', Schmitt becomes one of the most important figures of modern political ontology by placing ontology (the existential moment of decision) directly at the heart of politics.<sup>17</sup>

### Critical Approaches: Marxism and Heidegger

Political ontology also occupies an important place within the traditions of radical criticism. The Marxist tradition usually thinks of political ontology in terms of the 'state', but criticises the state not as a pure entity but as a production of the bourgeois theory of sovereignty. From this viewpoint, the state is not a neutral arbiter but an instrument of the ruling class, designed to protect the existing capitalist relations of production. For a Marxist political ontology, the fundamental reality is not power relations in general, but class struggle in particular. It is these antagonistic relations that are embodied in the disciplined and exploited 'body' of the worker, which becomes the primary site of capitalist extraction and political resistance. From this perspective, politics, rather than being a superstructural institution, is a matter of 'infrastructure' directly related to the organisation of production and labour. A political ontology based on the practice of freedom ultimately aims at the liquidation of the state and a communalist order in which labour is self-organised.<sup>18</sup>

The philosophy of Martin Heidegger, the central figure of the 20th century's, ontology, carries deep and controversial political implications. In his influential study titled *The Political Ontology of Martin Heidegger*, French

---

<sup>15</sup> Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, 210.

<sup>16</sup> Schmitt, *Political Theology*, 36.

<sup>17</sup> Schmitt, *Political Theology*, 5.

<sup>18</sup> Baysoy, "Marksizm'in Aporia'sı." Georg Lukács, an important continuation of this tradition, in his monumental work *The Ontology of Social Being*, aimed to fill this ontological gap within Marxism and tried to ground social being in both its identity and difference with nature.

sociologist Pierre Bourdieu argues that Heidegger's philosophy is not a pure investigation of being, but rather a philosophical reflection and glorification of the search for a 'conservative revolution' that emerged in the crisis environment of post-World War I Germany.<sup>19</sup> According to Bourdieu, Heidegger's philosophy reshapes the themes of the search for a 'conservative revolution' in a philosophical discourse.<sup>20</sup> Bourdieu argues that there is a 'homology' between the philosophical and political spheres; Heidegger's position in the philosophical sphere corresponds to the conservative revolutionary position in the political sphere.<sup>21</sup> This critique has made an important methodological contribution to the study of political ontology by providing a sophisticated method of reading that shows philosophical texts neither have absolute autonomy in themselves nor can they be simply reduced to their social context.<sup>22</sup>

### Contemporary Political Ontologies: 'Neo-Left Ontology'

Recently, there has been a marked increase in interest in ontology, especially within left-wing political theory. A number of philosophers such as Michael Hardt, Antonio Negri, Ernesto Laclau, Giorgio Agamben, Alain Badiou and Slavoj Žižek agree that left theory requires a 'new ontology' in order to overcome current political impasses. This orientation is part of a quest to move beyond the liberal defence of the status quo and rethink politics on a fundamental plane. The two main 'schools' in this field are centred around the work of William Connolly and Chantal Mouffe.<sup>23</sup>

This 'new-left ontology' seeks a new communal politics beyond sovereignty and domination. Among the different aspects of this search are Jean-Luc Nancy's 'ontology of being-with'<sup>24</sup>, Agamben's concepts of 'bare life' and 'potentiality' that are both inside and outside of sovereign power,<sup>25</sup> Badiou's mathematical ontology of the 'event', Rosi Braidotti's call for a new process

<sup>19</sup> Pierre Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, trans. Peter Collier, California: Stanford University Press, 1991, 1-2.

<sup>20</sup> Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, 61.

<sup>21</sup> Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, 42, 69.

<sup>22</sup> Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, 2-3.

<sup>23</sup> Chin, "Ontological Political Theory," 772.

<sup>24</sup> Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, trans. Robert D. Richardson & Anne E. O'Byrne, eds. R. D. Richardson & A. E. O'Byrne, California: Stanford University Press, 2000, 53.

<sup>25</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen, eds. Werner Hamacher & David E. Wellbery, California: Stanford University Press, 1998, 44-46.

ontology centred on the figure of the nomadic subject<sup>26</sup> (Braidotti, 2006, p. 199) and his attempt to revitalise the idea of communism<sup>27</sup> and Žižek's radical critique of capitalism based on the Lacanian concept of the 'Real.'<sup>28</sup> These thinkers attempt to liberate ontology from the shadow of Heidegger and its historical connection to fascism. In a manner reminiscent of Theodor Adorno's critique of Heidegger, they reject a static, ahistorical and non-dialectical understanding of Being. For them, ontology is not a stable ground on which to build a solid structure, but rather a constantly changing, contradictory and unstable foundation. This means that the basis of politics is not a determination or essence, but an openness and contingency. It is an ontological contingency in which, in Connolly's words, "internal and external nature... contains elements that are stubbornly opaque to human knowledge, resistant to human projects, and resistant to normal models of individuality and harmonious community."<sup>29</sup>

### **The New Ontology: Revitalising the Investigation of Being**

In the history of philosophy and in contemporary debates, the term 'new ontology' is used in two different but not to be confused with each other ways. Firstly, it refers to a specific school of philosophy founded by the German philosopher Nicolai Hartmann in the early 20th century. Secondly, it is an umbrella term used to describe a broader and heterogeneous set of currents emerging in the 21st century, such as 'speculative realism' and 'new materialism'. The New Ontology movement, of which Nicolai Hartmann (1882-1950) was the founder and main representative, emerged as a radical criticism and reaction to movements such as idealism, positivism and Neo-Kantianism that dominated German philosophy in the early 20th century.<sup>30</sup> The basic and founding argument of the movement is that existence precedes knowledge ontologically. Therefore, it follows that epistemology, in regard to the problem of categories, is not independent but presupposes an ontological understanding, it itself needs an ontological foundation.<sup>31</sup> This principle argues for a shift in

**287**

---

<sup>26</sup> Rosi Braidotti, "Posthuman, All Too Human: Towards a New Process Ontology," *Theory, Culture & Society* 23, no 7-8 (2006): 199.

<sup>27</sup> Further elaboration on this subject can be found in Alain Badiou's seminal works, *Being and Event*, and *The Communist Hypothesis*.

<sup>28</sup> Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso, 2009, 51-55.

<sup>29</sup> Chin, "Ontological Political Theory," 777.

<sup>30</sup> Helmut Kuhn, "Nicolai Hartmann's Ontology," *The Philosophical Quarterly* 1, no 4 (1951): 290.

<sup>31</sup> Nicolai Hartmann, *New Ways of Ontology*, trans. Reinhard C. Kuhn, Chicago: Henry Regnery Company, 1953, 19.

philosophical priority from knowledge to being and is sometimes formulated as the reduction of epistemology to ontology.

Hartmann combines two basic approaches as philosophical method. The first is the 'descriptive-phenomenological method', which is deeply influenced by Edmund Husserl's phenomenology.<sup>32</sup> This method aims to describe and analyse things and phenomena 'as they are', free from theoretical prejudices. The second is the 'aporetic method'.<sup>33</sup> This method takes the seemingly insoluble problems and contradictions (*aporia* in Greek) encountered during phenomenological description seriously as a philosophical problem and tries to overcome these contradictions. The combination of these two methods places Hartmann's philosophy on both a realistic and critical ground. His work represents a 'realist' position that recognises that there is a being and existence independent of thought and consciousness. Hartmann's method, far from a naïve realism, constitutes a self-proclaimed 'critical ontology' that proceeds through a detailed analysis of the world's irreducible 'complexity', its hierarchical 'stratified structure', and the persistent metaphysical problems that philosophy is fated to confront.<sup>34</sup>

### Layers and Modes of Being: Hartmann's Systematic Philosophy

One of the most original aspects of Hartmann's New Ontology is his systematic model that conceives existence as a holistic but hierarchical structure. This structure should be understood not merely as a scalar hierarchy of forms (*Stufenbau*) but as a true stratification (*Schichtung*) of categorially distinct domains (Peterson, 2016, p. 116).<sup>35</sup> According to him, existence does not consist of a single homogeneous level; it consists of four basic 'layers of being' (Ger. *schichten*, Eng. *strata*) that build on each other but have their own specific laws and cannot be reduced to each other.<sup>36</sup> These four main strata embrace the whole sphere of the real world:<sup>37</sup> This hierarchy begins with the inorganic or inanimate layer, which is the material world analysed by sciences such as physics and

---

<sup>32</sup> James Collins, "The Neo-Scholastic Critique of Nicolai Hartmann," *Philosophy and Phenomenological Research* 6, no 1 (1945): 110.

<sup>33</sup> Kuhn, "Nicolai Hartmann's Ontology," 298.

<sup>34</sup> Hartmann, *New Ways of Ontology*, 43-49, 52.

<sup>35</sup> Keith R. Peterson, "Flat, Hierarchical, or Stratified? Determination and Dependence in Social-Natural Ontology," in *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, eds. Keith Peterson and Roberto Poli, Berlin: De Gruyter, 2016, 116.

<sup>36</sup> Hartmann, *New Ways of Ontology*, 43.

<sup>37</sup> Hartmann, *New Ways of Ontology*, 46.

chemistry; it is considered the most basic and strongest stratum. Built upon this is the organic or living layer, which contains the phenomenon of life in plants and animals and is the domain of biology. The next level is the psychological layer, the realm of conscious experiences like emotions and perceptions found in humans and partly in animals, which is the subject of psychology. The structure culminates in the spiritual (*Geistig*) layer, a realm unique to human beings that includes thought, freedom, culture, language, religion, morality, and art, and which is the main interest of philosophy. The relationship between these strata is governed by a series of categorial laws. According to Hartmann's 'law of strength,' the lower stratum is always the stronger, more foundational one; for example, organic life is dependent upon inorganic processes, not vice-versa. However, the higher stratum possesses a specific autonomy and a greater richness of determination, introducing a categorial novum—a new set of principles not found at the lower level.<sup>38</sup> This affords the higher stratum a measure of freedom in relation to the lower, despite its fundamental dependence on it.<sup>39</sup> As the layers move upwards, 'strength' decreases due to dependence on the basic layers, but 'richness' increases due to newly emerging qualities (such as freedom, creativity).<sup>40</sup>

In addition to this vertical layered structure, Hartmann states that existence has two basic horizontal 'modes of existence.'<sup>41</sup> The first is 'Real Existence', which is the concrete world subject to time, change, and causal relations. This mode encompasses the four previously mentioned layers of being.<sup>42</sup> Hartmann asserts that the true characteristics of reality are not dependent on space and matter, but rather on time and individuality. The second mode is 'Ideal Being', which consists of unchangeable, timeless, and spaceless entities such as logical and mathematical forms, as well as philosophical essences and values. These do not 'exist' in the real world but possess a form of ideal existence.<sup>43</sup> Crucially, for Hartmann, these two spheres have different modal architectures; for instance, something is really possible only when all of its

---

<sup>38</sup> Hilda D. Oakeley, "Professor Nicolai Hartmann's Concept of Objective Spirit," *Mind* 44, no 173 (1935): 40.

<sup>39</sup> Peterson, "Flat, Hierarchical, or Stratified?," 124.

<sup>40</sup> Kuhn, "Nicolai Hartmann's Ontology," 308.

<sup>41</sup> Collins, "The Neo-Scholastic Critique of Nicolai Hartmann," 114.

<sup>42</sup> Hartmann, *New Ways of Ontology*, 25

<sup>43</sup> Hartmann, *New Ways of Ontology*, 26

conditions are fulfilled, making it a 'total possibility', whereas ideal possibility is much broader.<sup>44</sup>

Hartmann, influenced by Max Scheler's philosophy of values, tries to place the field of values within this ontological framework. According to him, moral, aesthetic and other values are objective, self-existent 'essences.'<sup>45</sup> People do not create these values, but discover them through an intuitive, emotional response to specific situations and try to realise them in the real world.<sup>46</sup> This process of discovery is part of what distinguishes Hartmann's project: his critical ontology returns to a 'natural realism,' adopting a direct cognitive stance (*intentio recta*) toward the world in which the cognizing subject is itself a real being among other real beings.<sup>47</sup> In order to properly analyse the relationship at the heart of the inquiry, it is critical to clarify the shifts in meaning that the term 'new ontology' has undergone and the fundamental philosophical distinctions between the two different usages. This distinction is a crossroads on which the central argument of this study rests. Historical research shows that there is an intense philosophical and genealogical gap between the ontology of Hartmann and the heterogeneous movements that are grouped together as new ontologies and which have thrived in the twenty-first century. Hartmann's programme was developed in active conversation with phenomenology and classical metaphysics, especially with Aristotle, Kant, and Hegel,<sup>48</sup> as a critique of early twentieth-century German philosophy, above all the epistemological primacy and apparatus of idealism of the Neo-Kantian school.<sup>49</sup>

Within his schema, the reality is developed in hierarchical fashion through an inorganic layer to a series of intermediate levels to a culmination in the specifically human, or spiritual, plane, so making the human being the privileged locus of ontological interest in the hierarchy. In comparison, the new ontologies that have formed in the 2000s (including speculative realism, object-oriented ontology [OOO] and new materialism) are based in an entirely new intellectual landscape.<sup>50</sup> They are most critical of what they call 'correlationism':

---

<sup>44</sup> Nicolai Hartmann, *Possibility and Actuality*, trans. Alex Scott and Stephanie Adair, Berlin: De Gruyter, 2013, xix.

<sup>45</sup> W. Ernest Schlaretzki, "Ethics and Metaphysics in Hartmann," *Ethics* 54, no 4 (1944): 273.

<sup>46</sup> Schlaretzki, "Ethics and Metaphysics in Hartmann," 273.

<sup>47</sup> Keith R. Peterson, "Translator's Introduction: Hartmann's Realist Ontology," in *Ontology: Laying the Foundations*, by Nicolai Hartmann, Berlin: De Gruyter, 2019, xxii.

<sup>48</sup> Collins, "The Neo-Scholastic Critique of Nicolai Hartmann," 110.

<sup>49</sup> Kuhn, "Nicolai Hartmann's Ontology," 292.

<sup>50</sup> Benson, "New Materialism," 253-254.



the view that reality can only be known in human perception or language, a view which they claim has prevailed in Continental thought since Kant. This criticism is embodied in the formulation advanced by Quentin Meillassoux as the notion that we can only have access to the correlation of thought and being and that we can never disjoint these two notions.<sup>51</sup> These critiques put post-structuralist and process philosophers in their intellectual context, particularly the work of figures like Gilles Deleuze, Alfred North Whitehead, and Bruno Latour, whose career-long project has been to critique the modern ‘Bifurcation’ of Nature and Society and to develop a more symmetrical, pluralistic anthropology.<sup>52</sup> Of equal importance is the promotion of a flat ontology to counter the hierarchical one by Hartmann. The ontological equality of phenomena, which includes humans, animals, plants, rocks, machines, and even fictional characters, is the claim of the flat ontology that denies the privilege and supremacy of the human subject.<sup>53</sup> When viewed in this binary, the nexus of ontology and politics is characterized by extreme asymmetries. Despite the fact that even the New Ontology of Hartmann is provided with certain points of contact with conservative thought in the doctrine of value, the currents of the contemporary vanguard have created a mutating and revolutionary field of discourse with political ontology. As a result, the following discussion involves these newer currents and their direct interaction with the theory of politics.

### **Intersections and Interactions: The Impact of Contemporary Ontologies on Political Theory**

Developing the main argument of this study, this chapter will analyse the dynamic and multifaceted relationship between political theory and the so-called ‘new ontologies’ of the 21st century. Within this turn, speculative realism, object-oriented ontology (OOO), and new materialism emerge as distinct yet interconnected currents that collaboratively open the door to a posthuman understanding of politics. Though their methods and points of emphasis differ, they are united in their relational and comparative critique of modern philosophy’s foundational assumptions.

All three movements build upon a vigorous critique of what Quentin Meillassoux identifies as ‘correlationism’—the post-Kantian philosophical

---

<sup>51</sup> Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, trans. Ray Brassier, London: Continuum, 2008, 5.

<sup>52</sup> Latour, *An Inquiry into Modes of Existence*, 8, 115.

<sup>53</sup> Levi R. Bryant, *The Democracy of Objects*, Michigan: Open Humanities Press, 2011, 263.

doctrine that we can only ever access the correlation between thought and being, never either term in isolation (Meillassoux, 2008, p. 5). In response, these new ontologies contest such deep-seated anthropocentrism by asserting the existence of a ‘reality-in-itself’ that is independent of human representation or consciousness. Object-Oriented Ontology, a prominent branch of speculative realism, advances this position by arguing that philosophy must move beyond a purely human-centric worldview and acknowledge the autonomous existence of all objects (Bryant, 2011, p. 34). New materialism, taking a complementary path, shares this anti-correlationist impulse but focuses more specifically on the inherent agency and vitality of matter itself. Together, these approaches challenge the basic categories of political theory and compel us to rethink agency, causality, and being in a world not made solely for humans.

Developing the main argument of this study, this chapter will analyse the dynamic and multifaceted relationship between political theory and the so-called ‘new ontologies’ of the 21st century. These currents—chiefly speculative realism, its influential offshoot Object-Oriented Ontology (OOO), and new materialism—form a complex but interconnected intellectual field. Their primary point of convergence, and indeed their shared genesis, lies in a vigorous critique of what the philosopher Quentin Meillassoux has termed ‘correlationism’. Correlationism signifies the foundational premise of most Western philosophy since Kant, which asserts that being cannot be thought of separately from thought itself; consequently, we can never access reality as it is ‘in-itself,’ but only as it is ‘for-us,’ correlated with human consciousness.<sup>54</sup> While this anti-correlationist stance unites them, these ontological projects diverge significantly in their methods and focus, creating a rich ground for comparative analysis. Speculative realism acts as the broader umbrella movement, launching the initial challenge to anthropocentrism by insisting that philosophy must speculate on a reality independent of human access. Within this movement, OOO emerges with a radical proposal: a ‘flat ontology’ where all entities—human and non-human, tangible and abstract, from corporations and viruses to stones and literary characters—are granted equal ontological footing, possessing a withdrawn reality that can never be reduced to their relations or effects. New materialism, while sharing the anti-anthropocentric goal, takes a different relational path. It focuses less on the withdrawal of objects and more on the inherent vitality, agency, and self-organizing capacity of matter itself, viewing reality as a dynamic and ongoing process of material becoming. This turn

---

<sup>54</sup> Meillassoux, *After Finitude*, 5.

towards the world itself necessitates new scholarly methods, such as the ‘diffractive reading’ proposed by thinkers who aim to construct an ‘onto-epistemology’ capable of understanding the formative power of non-human agents like technology.<sup>55</sup> Ultimately, it is through this web of relations—their shared opposition to ‘human-centeredness’ and their distinct ontological proposals—that these currents collectively force a radical rethinking of politics beyond the human subject, opening the door to a truly posthuman political theory.<sup>56</sup>

Object-Oriented Ontology is one of the most powerful branches of Speculative Realism, formulated by Graham Harman. OOO advances a ‘flat ontology’ that rejects hierarchical classification and maintains that every entity possesses ontological parity. As a result, objects vary between tangible objects like tables and chairs and intangible objects like companies, nations, characters in books and abstract concepts.<sup>57</sup> The most critical assertion of the OOO is that things cannot be reduced to their parts or to their interactions with other things; they all have an opaque and recessive nature. This anti-anthropocentric inclination brings about major political and social implications. OOO cannot be sympathetic to ‘any form of human-centred politics.’<sup>58</sup> From an ecological standpoint, the crisis is not merely ‘human damage to nature’ but an intricate web of interactions among human and non-human agents. Political transformation is more likely driven by “environmental or technological changes than by manifestoes.”<sup>59</sup> Such reformulation distributes responsibility across a network of actors—including atmospheric systems, corporations, and viruses—instead of attributing it exclusively to ‘humanity’. In design, where technology traditionally serves human utility, OOO suggests a re-evaluation. Rather than subordinating objects to anthropocentric purposes, design can create artifacts that “allude to a deeper or alternate view of reality.”<sup>60</sup> Ultimately, OOO challenges the modernist assumption that human beings should ‘fill up a full half of philosophy’, re-tuning the interpretive apparatus for emergent autonomous systems, like AI, and the mediated worlds they inhabit.<sup>61</sup> However, OOO’s anti-anthropocentric project is not without its theoretical tensions. Critics point to an

---

<sup>55</sup> Hoel and van der Tuin, “The Ontological Force of Technicity,” 189, 198.

<sup>56</sup> Bryant, *The Democracy of Objects*, 34.

<sup>57</sup> Bryant, *The Democracy of Objects*, 247.

<sup>58</sup> Graham Harman, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, London: Pelican, 2017, 146.

<sup>59</sup> Harman, *Object-Oriented Ontology*, 146

<sup>60</sup> Harman, *Object-Oriented Ontology*, 252.

<sup>61</sup> Harman, *Object-Oriented Ontology*, 56.

inherent paradox: the very concept of the Anthropocene, often cited as a reason to de-center the human, simultaneously confirms humanity's unparalleled power as a geological agent, thus questioning the political efficacy of a fully flat ontology. Moreover, from a different critical perspective, OOO's approach to technology can be seen as philosophically underdeveloped compared to earlier analyses. By treating technological artifacts as ontologically equal to any other object, it risks overlooking the unique and pervasive nature of modern technology as a distinct mode of being—what Martin Heidegger famously analysed as 'enframing' (*Gestell*)—which structures reality in a specific, calculative manner and poses its own political and existential challenges.

A new ontological orientation, new materialism, has now taken centre stage in scholarly discussion, which is based on a close investment in matter, and the inherent agency of matter. Unlike classical materialism, which had envisioned matter as passive, inert, and external to thought, new materialism describes matter as active, living, dynamic, self-regulating and agentic.<sup>62</sup> This project seeks to theorize a "vitality intrinsic to materiality as such"<sup>63</sup>, moving beyond the habit of "parsing the world into dull matter (it, things) and vibrant life (us, beings)".<sup>64</sup> The paradigm draws on philosophies of immanence, such as Spinoza's concept of the inherent dynamism of matter<sup>65</sup>, and is informed by concepts like the rhizome and assemblage introduced by Rosi Braidotti, Gilles Deleuze and Felix Guattari.<sup>66</sup>

One of the most fundamental interventions of new materialism is its direct challenge to hierarchical models of being, placing it in stark contrast to the thought of Nicolai Hartmann. While Hartmann's ontology is explicitly vertical, conceiving the real world as a series of 'ontological strata' where higher levels possess a greater richness of constitution<sup>67</sup>, new materialism espouses what has been termed a 'flat ontology'.<sup>68</sup> This approach, influenced by thinkers like Bruno

---

<sup>62</sup> Andrew Poe, "Review Essay: Things-Beyond-Objects," *Journal of French and Francophone Philosophy* 19, no 1 (2011): 157.

<sup>63</sup> Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham: Duke University Press, 2010, xiii.

<sup>64</sup> Bennett, *Vibrant Matter*, vii

<sup>65</sup> Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham: Duke University Press, 2007, 179.

<sup>66</sup> Barad, *Meeting the Universe*, 406.

<sup>67</sup> Nicolai Hartmann, *Ontology: Laying the Foundations*, trans. Keith R. Peterson, Berlin: De Gruyter, 2019, 86

<sup>68</sup> Diana Coole, "Agentic Capacities and Capacious Historical Materialism: Thinking with New Materialisms in the Political Sciences," *Millennium: Journal of International Studies* 41, no 3 (2013): 453

Latour, seeks to place human and nonhuman actors on a 'less vertical plane'.<sup>69</sup> Instead of a structured layering, new materialism envisions a "normatively and ontologically horizontal plane"<sup>70</sup> on which matter is seen as inherently self-organizing and vibrant. This rejection of a pre-ordained hierarchy in favour of a flat plane of immanent forces marks the key point of departure between Hartmann's critical ontology and the generative ontology of new materialism.

It challenges dichotomous Western assumptions at an ontological, and not merely discursive, level by attempting to "disrupt the givenness of the nature-culture dichotomy"<sup>71</sup> along with distinctions between mind/body, subject/object, and human/non-human by focusing on the "actual entwining of phenomena that have historically been classified as distinct".<sup>72</sup> These are replaced with the concept of intra-action, which, in contrast to the usual notion of 'interaction,' recognizes that distinct entities "do not precede, but rather emerge through, their intra-action"<sup>73</sup>, thereby mutually constituting one another. In turn, new materialism transforms the notions of political agency, as it does not represent it as the manifestation of independent human will but as distributed 'agentic capacities'<sup>74</sup> the ability practiced in the context of heterogeneous assemblages that involve human bodies, technologies, microbes, ecosystems, media, and discourse.<sup>75</sup> This is exemplified in the work of Rosi Braidotti, who theorises a 'nomadic subject' as a 'multi-layered' and dynamic assemblage of human and non-human forces, moving beyond static identity categories.<sup>76</sup> In the framework of object-oriented politics, which moves beyond a purely human-centered view, political transformation is often driven more by "environmental or technological changes than by manifestoes and courageous stands at the barricades."<sup>77</sup> Therefore, recent examples of anti-colonial movements, ecological activism, and feminist resistance can be effectively analysed not as purely human struggles, but as a 'political chain' involving the multilateral collaboration of crucial non-human actors. These can include abused territories, technological mechanisms aimed at the enforcement of justice, and viruses that can trigger an epidemic, all of which act as political forces alongside

---

<sup>69</sup> Bennett, *Vibrant Matter*, ix

<sup>70</sup> Coole, "Agentic Capacities", 453.

<sup>71</sup> Barad, *Meeting the Universe*, ix.

<sup>72</sup> Coole, "Agentic Capacities", 453.

<sup>73</sup> Barad, *Meeting the Universe*, 33.

<sup>74</sup> Coole, "Agentic Capacities", 457.

<sup>75</sup> For a detailed discussion, see Manuel DeLanda, *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, London: Continuum, 2006.

<sup>76</sup> Braidotti, "Posthuman, All Too Human", 197-208.

<sup>77</sup> Harman, *Object-Oriented Ontology*, 146.

human agents.<sup>78</sup> This symmetrical approach, which treats human and non-human entities as 'actants' within a collective, is a foundational contribution of Bruno Latour, who argues that one must follow these heterogeneous associations to trace how the social is assembled.<sup>79</sup> However, there are also political controversies around the framework: in its insistence upon overcoming anthropocentrism and the nature/culture split, which capitalist exploitation has revealed, it remains vulnerable to criticism by historically minded materialists who argue that its universalist ontology of distributed agency conceals the actual relations of social power and property. It is in this perspective that the ontological equivalence between a virus, a corporation and a labourer can make the structural power of capital and the exploitation mechanisms of the state appear as a triviality. New materialism<sup>80</sup>, therefore, has a central but undecided place in contemporary discussion, particularly, how to square its insistence on fragmented agency with the need of organised and conscious revolutionary politics.

New materialist feminist theory moves beyond social constructionism by treating the body as a material entity with its own agency. This view finds parallels in ontological models where each stratum, though dependent on lower ones, has autonomy because it introduces a new set of principles—a categorical *novum*—not found at the lower level.<sup>81</sup> This striking parallel suggests that, in this respect, Hartmann's thought has not been overcome so much as rediscovered, highlighting the enduring relevance of his stratified model for contemporary debates on agency and autonomy. Similarly, its rejection of mind/body dualism echoes stratified ontologies that define the human as a unified whole composed of distinct physical, organic, psychic, and spiritual layers, ensuring that such divisions do "in no way remove... the unity and wholeness of the human being".<sup>82</sup> In this context, an individual's experience of navigating between different worlds becomes "an important skill for those who occupy multiple voices and embody

---

<sup>78</sup> Harman, *Object-Oriented Ontology*, 147.

<sup>79</sup> Bruno Latour, *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, trans. Catherine Porter, Cambridge: Harvard University Press, 2013, 30–31.

<sup>80</sup> For seminal and comprehensive discussions on the core concepts of new materialist approaches, their relationship with agency and politics, and the internal debates within the field, see: Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press, 2010; Coole, Diana and Samantha Frost, eds. *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Durham: Duke University Press, 2010; Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013; DeLanda, Manuel. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum, 2006.

<sup>81</sup> Peterson, "Hartmann's Realist Ontology", xxvii

<sup>82</sup> Hartmann, *New Ways of Ontology*, 45.

supposedly dichotomous positions of subjectivity (coloniser/colonised, indigenous/academic)."<sup>83</sup>

This perspective combines concepts such as Michel Foucault's 'biopolitics' (the power that governs life) and Achille Mbembe's 'necropolitics' (the power that decides death) with a politics that defends life, protects the fragile and 'mourns the unmourned.' The body is no longer only a site of power and resistance, but also the centre of practices of interdependence, care, healing and solidarity. This shows that politics is not only about grand narratives in the public sphere, but also about material relations at the most intimate and bodily level.<sup>84</sup>

### **Conclusion: Rethinking Politics, Reimagining Being**

This study has charted a fundamental convergence at the heart of 21st-century thought: the critical project of political ontology and the speculative work of new ontologies. It has argued that the most pressing contemporary challenges—from ecological crises and the rise of artificial intelligence to new forms of global power—can no longer be adequately addressed by the anthropocentric concepts of traditional political theory. The dialogue between political ontology and new ontologies, particularly speculative realism and new materialism, provides the necessary conceptual tools for a 're-politicisation of being'. This involves moving beyond established certainties to ask foundational questions about what constitutes an agent, how responsibility is distributed in human-nonhuman assemblages, and how different modes of existence can coexist. The central finding of this paper is that engaging with ontology is not a retreat from the political, but a precondition for imagining a more just and sustainable future that includes the non-human world.

The practical ripple effects of this ontological turn are becoming increasingly visible across various fields of political inquiry, with the discipline of International Relations offering a potent example. Here, a notable shift is underway from traditional realism's focus on physical survival to the framework of 'Ontological Security Theory'. This approach argues that states, like individuals, are motivated by a need for a coherent narrative and identity—what

---

<sup>83</sup> Hunt, "Ontologies of Indigeneity," 28.

<sup>84</sup> Baysoy, "Marksizm'in Aporia'sı"

Anthony Giddens calls "confidence in the continuity of self-identity".<sup>85</sup> By positing that the state's very 'being' is constituted not just by material power but by the relational routines and narratives that provide it with a sense of security, this theory offers a new socio-psychological lens to understand foreign policy actions that defy purely rationalist explanations.<sup>86</sup> This focus on the narrative 'being' of the state, echoed in the rise of international political sociology (IPS) and its own ontological critique of the political, serves as a clear indicator of the broader intellectual shift examined in this study.<sup>87</sup>

The analysis of this article has shown that the relationship between 'political ontology' and 'new ontology' is not a one-dimensional one, but rather a complex convergence and dialogue at the heart of 21st century thought. The main findings of the study can be synthesised as follows: 'political ontology' functions as a critical lens that questions the assumptions of existence underlying politics, that is, what an order considers real and what it excludes. 'new ontologies' - especially in their contemporary forms such as speculative realism, object-oriented ontology and new materialism - are movements that carry out this enquiry through concrete philosophical projects, reshaping the conceptual toolkit of politics. The relationship between these two fields is one of 'convergence' in the context of a broader 'ontological turn' in 21st century thought, rather than one simply encompassing the other.

The importance of this ontological turn is not just a philosophical curiosity. The most fundamental and burning issues of our time, such as climate change, mass extinctions, the rise of artificial intelligence, biotechnological interventions and the global network society, can no longer be adequately understood with the anthropocentric and dichotomous (nature/culture, man/machine, subject/object) concepts of traditional political theory. These new and complex realities force us to rethink 'being' itself. This re-politicisation of being, i.e. placing questions such as what constitutes agency, how responsibility is distributed, and how different ways of being can coexist at the centre of politics, is an indispensable intellectual endeavour to correctly diagnose these new realities and to develop new political imaginaries and practices to respond to them. Consequently, the dialogue between political ontology and new ontologies is not just a philosophical debate, but a

<sup>85</sup> Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press, 2008, 54-55

<sup>86</sup> Pinar Bilgin, "Identity/Security," in *The Routledge Handbook of New Security Studies*, ed. J. Peter Burgess, London & New York: Routledge, 2010, 81-89.

<sup>87</sup> Guzzini, *International Political Sociology*, 1-2.



fundamental condition for thinking about a more just, more sustainable and more inclusive political future that includes the non-human world, which requires recognising that even on issues such as bio-genomic race, which ontology we choose is a matter of ‘constructivist conventionalism’ with political consequences.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> Rasmus G. Winther & Jonathan M. Kaplan, “Ontologies and Politics of Biogenomic 'Race',” *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* 60, no 136 (2013): 56.

THE POLITICS OF BEING, THE BEING OF POLITICS: A CRITICAL ANALYSIS OF  
POLITICAL ONTOLOGY AND NEW ONTOLOGIES OF BECOMING  
VARLIĞIN POLİTİKASI, POLİTİKANIN VARLIĞI: POLİTİK ONTOLOJİ VE YENİ OLUŞ  
ONTOLOJİLERİN ELEŞTİREL BİR ANALİZİ  
Mete Han ARITÜRK

## BIBLIOGRAPHY

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. trans. Daniel Heller-Roazen. eds. Werner Hamacher & David E. Wellbery. California: Stanford University Press, 1998.
- Barad, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press, 2007.
- Baysoy, Cengiz. "Marksizm'in Aporia'sı: 'Devlet.'" *PolitikART*, August 08, 2023, 319, Access Date: April 15, 2025, <https://www.politikart.net/yazi/marksizmin-aporias-devlet>.
- Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press, 2010.
- Benson, Melinda Harm. "New Materialism: An Ontology for the Anthropocene." *Natural Resources Journal* 59, no 2 (2019): 251-80.
- Bilgin, Pinar. "Identity/Security." in, *The Routledge Handbook of New Security Studies*, ed. J. Peter Burgess, 81-89. London & New York: Routledge, 2010
- Bourdieu, Pierre. *The Political Ontology of Martin Heidegger*. trans. Peter Collier. California: Stanford University Press, 1991.
- Braidotti, Rosi. "Posthuman, All Too Human: Towards a New Process Ontology," *Theory, Culture & Society* 23, no 7-8 (2006): 197-208.
- Bryant, Levi R. *The Democracy of Objects*. Michigan: Open Humanities Press, 2011.
- Castoriadis, Cornelius. *The Imaginary Institution of Society*. trans. Kathleen Blarney. Cambridge: Polity Press, 2005.
- Chin, Clayton. "Just What is Ontological Political Theory Meant to Do? The Method and Practice of William E. Connolly." *Political Studies* 69, no 4 (2021): 771-90.
- Collins, James. "The Neo-Scholastic Critique of Nicolai Hartmann." *Philosophy and Phenomenological Research* 6, no 1 (1945): 109-32.
- Coole, Diana. "Agentic Capacities and Capacious Historical Materialism: Thinking with New Materialisms in the Political Sciences." *Millennium: Journal of International Studies* 41, no 3 (2013): 451-469.

- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 2008.
- Guzzini, Stefano. *International Political Sociology, or: The Social Ontology and Power Politics of Process*. Copenhagen: Danish Institute for International Studies, 2016.
- Harman, Graham. *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Pelican, 2017.
- Hartmann, Nicolai. *New Ways of Ontology*. trans. Reinhard C. Kuhn. Chicago: Henry Regnery Company, 1953.
- Hartmann, Nicolai. *Possibility and Actuality*. trans. Alex Scott and Stephanie Adair. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Hartmann, Nicolai. *Ontology: Laying the Foundations*. trans. Keith R. Peterson. Berlin: de Gruyter, 2019.
- Hoel, A. S., & van der Tuin, I. "The Ontological Force of Technicity: Reading Cassirer and Simondon Diffractively." *Philosophy & Technology* 26, no 2 (2013): 187–202.
- Hunt, Sarah. "Ontologies of Indigeneity: The Politics of Embodying a Concept." *Cultural Geographies* 21, no 1 (2014): 27-32.
- Kuhn, Helmut. "Nicolai Hartmann's Ontology." *The Philosophical Quarterly* 1, no 4 (1951): 289-318.
- Latour, B. *An inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. trans. C. Porter. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- Meillassoux, Quentin. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. trans. Ray Brassier. London: Continuum, 2008.
- Nancy, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. trans. Robert D. Richardson & Anne E. O'Byrne. eds. R. D. Richardson & A. E. O'Byrne. California: Stanford University Press, 2000.
- Oakeley, Hilda D. "Professor Nicolai Hartmann's Concept of Objective Spirit." *Mind* 44, no 173 (1935): 39–57.
- Peterson, Keith R. "Translator's Introduction: Hartmann's Realist Ontology," in *Ontology: Laying the Foundations*, by Nicolai Hartmann, Berlin: De Gruyter, 2019.

THE POLITICS OF BEING, THE BEING OF POLITICS: A CRITICAL ANALYSIS OF  
POLITICAL ONTOLOGY AND NEW ONTOLOGIES OF BECOMING  
VARLIĞIN POLİTİKASI, POLİTİKANIN VARLIĞI: POLİTİK ONTOLOJİ VE YENİ OLUŞ  
ONTOLOJİLERİN ELEŞTİREL BİR ANALİZİ  
Metehan ARITÜRK

Peterson, Keith R. "Flat, Hierarchical, or Stratified? Determination and Dependence in Social-Natural Ontology." In *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, eds. Keith Peterson and Roberto Poli, 109–29. Berlin: De Gruyter, 2016.

Plato. *Republic*ç trans. C.D.C. Reeve. Indiana: Hackett Publishing Company, 2004.

Poe, Andrew. "Review Essay: Things-Beyond-Objects." *Journal of French and Francophone Philosophy* 19, no 1 (2011): 153-164.

Schlaretzki, W. Ernest. "Ethics and Metaphysics in Hartmann." *Ethics* 54, no 4 (1944): 273-82.

Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. trans. George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

Strauss, Leo. *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

Winther Rasmus G. & Jonathan M. Kaplan, "Ontologies and Politics of Biogenomic 'Race'." *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* 60, no 136 (2013): 54-80.

Yenigün, Halil İbrahim. "Siyaset Teorisinde Yeni Ontolojik ve Teolojik Tahayyüller ve Demokrasi." *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 18, no 34 (2013): 1-48.

Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 2009.

# BİR ONTOLOJİ SORUNU OLARAK ULUSLARARASI İLİŞKİLER

Ali Fuat BİROL\*

## ÖZ

Uluslararası ilişkiler literatüründe uzun süre boyunca "uluslararası olan", kendiliğinden verili, temsil edilebilir bir siyasal alan olarak ele alınmıştır. Bunun sonucu olarak, uluslararası olanın, siyaset teorisinden farklı ve kendine özgü bir siyaset alanı olarak kavranmasını getirmiştir. Bu aynı zamanda bir ontoloji sorunudur. Nitekim özellikle son dönemde, bilgi ve temsil sorunu üzerinden şekillenen ilişkisel ontoloji tartışmaları, uluslararası olanın sabit kategorilerle temsil edilemeyeceğini ve bilginin kendisinin de bu anlamda çoğulcu bir bağlama ait olabileceğini ortaya koymaktadır. Fakat bu arayışlar çoğu zaman ontolojiyi yalnızca bir bilgi rejiminin problemi olarak ele almakla sınırlı kalmaktadır. Oysa Heideggerci ontoloji anlayışı (ağırlıklı olarak Dasein merkezli ilk dönem), varlığın ve dünyanın yalnızca bilinebilirlik zemininde değil, daha kökensel bir deneyim, açıklık ve eksiklik bağlamında kavranmasını mümkün kılar. Bu bakış açısı, uluslararası olanın kendisinin bir ontoloji problemi olarak ele alınması konusunda alternatif bir siyasal ontoloji zemini oluşmasına yardımcı olur. Böylece uluslararası ilişkiler, temsil edilebilir düzenlerin ötesinde, tamamlanmazlık ve eksiklik zeminine bağlı bir siyasal deneyim alanı olarak tartışılabilir. Bu doğrultuda, bu çalışma, uluslararası olana dair varoluş sorununu yalnızca bir ontoloji arayışı çerçevesinde sınırlandırmaksızın, doğrudan uluslararası olanın kendisini bir ontoloji problemi olarak tartışmaya açmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Uluslararası İlişkiler Teorileri, Siyaset Felsefesi, Siyasal Ontolojisi, Martin Heidegger

## INTERNATIONAL RELATIONS AS AN ONTOLOGY PROBLEM

### ABSTRACT

In the literature of international relations, the "international" has long been comprehended as a given, representable political dimension. As a result, it has brought about the understanding of the international as a political dimension distinct from political theory and specific to itself. This is also a problem of ontology. Indeed, especially in the recent period, relational ontology discussions shaped by the problem of knowledge and representation reveal that the international cannot be represented with fixed categories and that knowledge itself may belong to a pluralistic context in this sense. However, these searches are often limited to considering ontology only as a problem of a regime of knowledge. However, Heideggerian understanding of ontology (primarily the early period centered on Dasein) enables the understanding of existence and the world not only on the ground of knowability but also in a more original context of experience, openness and incompleteness. This perspective helps to form an alternative political ontology ground in considering the international itself as an ontology problem. Thus, international relations can be discussed as a dimension of political experience that is bound to the ground of void and incompleteness, beyond representable orders. This study addresses a debate in this context by considering the international itself as an ontological problem rather than the ontological context of the international.

**Keywords:** International Relations Theories, Political Philosophy, Political Ontology, Martin Heidegger

\* Doktor Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü, Nevşehir/Türkiye.

E-posta: afuatbirol@nevsehir.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0523- 4063

Makalenin geliş tarihi: 30.06.2025

Makalenin kabul tarihi: 22.08.2025

Submission Date: 30 June 2025

Approval Date: 22 August 2025

## Giriş

Uluslararası ilişkiler disiplini, disiplinin sınırlarını çizmeye çalıştığı ilk günlerden itibaren kendi özgün varoluş zeminini ve bu zemine bağlı olarak epistemolojik sınırlarını tartışmaktadır. Özellikle Martin Wight ve Kenneth Waltz gibi düşünürlerin uluslararası olanı, siyasal teoriden ayırarak kendine özgü bir siyaset biçimi olarak ele almaları, bu tartışmanın içerdiği ontolojik bağlamı işaret eder. Uluslararası olanın sınırları nasıl belirlenir ve bu alan nasıl kendi başına bir siyasal gerçeklik olarak kurulabilir? Bu soru, basit bir kuramsal ayırmadan öte, doğrudan bir ontoloji sorunu olarak karşımıza çıkar.

Uluslararası olanın ne olduğu ne şekilde ortaya çıktığı ve hangi zemin üzerinde varlık kazandığı soruları, kaçınılmaz biçimde ontolojik tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Özellikle literatürde süregelen tözcü (*substansiyalist*) ve ilişkiselliğe dayalı ontoloji tartışmaları, uluslararası olanın nasıl kavramsallaştırıldığına dair önemli bir çerçeve sunmaktadır. Fakat bu tartışmalar da çoğu zaman uluslararası olanın kendisini, ontolojik değil, epistemolojik veya metodolojik bir problem olarak ele alma eğilimindedir. Oysa uluslararası olanın bilgi nesnesi olmasının ötesinde, onun bizzat varoluşsal zeminini, yani mümkünlük koşullarını sorgulamak gerekmektedir.

Bu çalışmada, uluslararası olanın bir ontoloji sorunu olarak ele alınmasının imkânları, Heideggerci ontolojik yaklaşımdan<sup>1</sup> hareketle tartışılacaktır. Bu bağlamda, özellikle Gerard Van der Ree ve Louiza Odysseos'un gündelik deneyim bağlamında uluslararası olanın açığa çıkışına yönelik yaklaşımlarıyla birlikte, Sergei Prozorov'un "boşluk" (*void*) kavramsallaştırması ve Vassilios Paipais'in "siyasalın ontolojisi" tartışması merkeze alınacaktır. Bu çalışmalardan hareketle, uluslararası ilişkiler, yalnızca bilinebilir ve temsil edilebilir sabit yapılar bütünü olarak değil, gündelik deneyim ve eksiklikler bağlamında ortaya çıkan bir varlık problemi olarak ele alınabilir. Böylece bu yaklaşım, uluslararası olana dair ontoloji tartışmasını bilgi/temsil sorununa sıkıştırmaktan kaçınmayı mümkün kılabilir.

<sup>1</sup> Bu noktada vurgulanması gereken önemli bir husus, Heidegger'in ontolojik tutumunda yaşanan bir dönüşümün mevcut olmasıdır. Kehre (dönüş), birçok yorumcunun da kabul ettiği gibi, ilk dönem çalışmalarını (özellikle *Sein und Zeit*) bütünüyle terk etmesi anlamına gelmesi de varlığın anlamı sorusunu *Dasein*'in varoluşsal analitiği üzerinden değil, bizzat "Varlığın kendi açılımı" üzerinden düşünmeye yönelmesine ilişkin bir tutum değişikliğini içerir. Bu bağlamda, bu çalışma açısından, uluslararası olanın gündelik deneyimindeki açılımını anlamak için erken dönem *Dasein*'in varoluşsal analitiği daha uygun bir çerçeve sunmaktadır.

### Geleneksel Uluslararası İlişkiler Disiplinin Ontolojik Suskunluğu

Uluslararası ilişkiler (Uİ) disiplini, kuramsal gelişimi boyunca sıklıkla uluslararası olanın doğası üzerine belirli bir ontolojik tartışmayı içermesine rağmen, genellikle siyasal teorik bir bağlamdan uzak durmayı tercih etmiştir. Böyle bir yaklaşımın temelini oluşturan en önemli nokta, bir ontolojik bağlamı işaret eden, uluslararası siyasetin kendine özgü, özerk bir doğaya sahip olduğu yönündeki inançtır. Bu düşünce, uluslararası ilişkiler disiplininin sınırlarını çizmesinin ve siyaset teorisi, hukuk ve sosyoloji gibi alanlardan ayrışmasını meşrulaştıran bir epistemolojik varsayım olarak ortaya çıkarmasının (uluslararası olanın bilgisinin kendine özgü bağlamlarını araştırmak) yanında aynı zamanda uluslararası olana özgü doğru bilgiyi araştırmak belirli bir ontolojik yaklaşımı da içermektedir.

Bu çerçevede, Kenneth Waltz'ın yaptığı ayrım dikkat çekicidir. Waltz, siyasal sistemleri "hiyerarşi" ve "anarşi" olmak üzere ikiye ayırır ve uluslararası sistemin doğasını anarşi olarak tanımlayarak, uluslararası siyasete özgü koşulları belirlemeye çalışır. Ona göre devletler uluslararası sistemde egemenlikleri anlamında eşit konumdadır ve merkezi bir otorite yoktur; bu nedenle, uluslararası siyaset özgül koşullarını belirleyen bu anarşik yapıdır. Bu yapısalcı bağlamda devletler arasındaki siyasetin özgül koşulları vardır ve bunun bilgisi anarşi olarak ifade edilen hiyerarşinin olmadığı bir ontolojik bağlamla ilişkilidir. Bu yüzden uluslararası ilişkiler esasen güç dengesi, güvenlik ve hayatta kalma gibi sorunlarla ilgilidir.<sup>2</sup>

Benzer şekilde, Martin Wight *Why is there no International Theory?* isimli çalışmasında uluslararası siyasetin doğasına ilişkin özgül bir konumlandırma yapar. Wight, siyaset teorisinin temel sorunu olan devletin içinde bir "iyi yaşam" arayışının aksine, uluslararası siyaset, anarşinin yapısal bağlamının bir sonucu olarak, sabitlenemeyen bir dış mekanda hayatta kalma gibi daha temel ve acil meselelerle ilgilendiğini savunur.<sup>3</sup> Bunun bir sonucu olarak, siyasal teori içsel bir mekanın iyi yaşam idealine göre düzenlenmesine odaklanan mekânsal bir bağlama sahipken, uluslararası teori ise belirli bir mekânsal sabite indirgenemeyen bir varoluş durumunun sonucu olarak, daha zamansal bir söyleme sahip olmak zorundadır.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Bu tartışmayı Kenneth Waltz genel olarak, *Theory of International Politics* isimli çalışmasında yapar. Daha detaylı bir tartışma için bakınız: Chris Brown ve Kirsten Ainley. *Understanding International Relations*, 3. Baskı, Palgrave Macmillan, 2005, 42

<sup>3</sup> Martin Wight. "Why is there no International Theory?," *International Relations* 2, no. 1, (1960), 48.

<sup>4</sup> Wight, "Why is there no International Theory?," 48

Bu iki yaklaşım da uluslararası siyasetin özgüllüğü üzerinde durarak, uluslararası olanın doğasına dair belirli ontolojik varsayımlar içermelerine rağmen, çoğu zaman açık bir ontolojik tartışma şeklinde formüle edilmemişlerdir. Bu tartışmalar daha çok epistemolojik bir bağlamda ele alınmış ve uluslararası olanın bilgisine nasıl ulaşılabileceği bağlamında metodolojik bir tartışma olarak ele alınmıştır. Örneğin Waltz'ın anarşi/hiyerarşi ayrımı, sadece uluslararası sistemin yapısal özelliklerine dair bir tanımlama değil, aynı zamanda neyin var olduğu (yani "uluslararası gerçekliğin" ne olduğu) konusunda örtük bir ontolojik kabuldür. Waltz, devletleri temel birimler olarak kabul eder ve bu birimler arasında düzenleyici bir otoritenin bulunmadığını varsayar. Bu varsayım, uluslararası sisteminin doğasını yani varlık koşullarını belirleyen belirli bir ontoloji olarak işlemektedir. Ancak Waltz bunu açıkça ontolojik bir tartışma olarak değil, uluslararası olanın bilimsel kavramlaştırması iddiası ile yapmaktadır.

Benzer şekilde, Martin Wight'ın uluslararası siyaseti, siyaset teorisi ve hukuktan ayırırken uluslararası olan ilişki biçiminin neye benzediğine dair güçlü bir ontolojik varsayımı içermektedir. Tarih içinde tekrarlayan bir geçeklik olarak ancak belirli bir tarihsel okumayla kavranacak, tarihe içkin bir varoluş durumunu varsayar. Yine Waltz'da olduğu gibi Wight'ın yaklaşımları da bir ontoloji tartışması olarak değil, daha çok epistemolojik bir bağlamda uluslararası olanın bilgisinin koşullarını sorgulayan yaklaşımlar olarak ortaya çıkar.

Kenneth Waltz ve Martin Wight gibi kurucu figürlerin uluslararası siyasetin doğasına dair geliştirdikleri yaklaşımlar, "ne vardır" sorusu bağlamında uluslararası ilişkileri bir nesne/şey olarak tanımlamaya çalışmalarına rağmen, sistematik bir ontolojik sorgulama şeklinde değil, daha çok örtük bir şekilde belirli bir epistemolojiye içkin bir uluslararası ilişkiler ontolojisi tanımlı yapmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu yaklaşımlar, uluslararası ilişkileri mümkün kılan hangi varlıkların temel aktör kabul edileceği yani uluslararası olanın özsel bağlamında nelerin var olduğunu ya da bu özsel varlıklar arasındaki hangi ilişki biçimlerinin esas alınması gerektiği ve hangi düzeyde bu gerçekliğin analiz edilmesi gerektiği gibi temel ontolojik meseleleri belirli bir varsayımlar kümesi içinde şekillendirir; ancak bunu açıkça ontoloji sorunsalı üzerinden değil, çoğunlukla açıklama ve modelleme odaklı epistemolojik bir programın parçası olarak yaparlar.

Yukarıda tartışılan örneklerde de görüldüğü gibi uluslararası ilişkiler disiplini, tarihsel olarak belirli bir "ontolojik suskunluk" içinde gelişmiştir. Bu suskunluk, Mustafa Emirbayar'ın modern sosyal teorideki "*substantialist*"



(tözcü) yaklaşımlar olarak ifade ettiği belirli ontolojik birimleri temel alan yaklaşımlarla yakından ilişkilidir.<sup>5</sup> Uluslararası ilişkiler insan zihninin dışında *orada* var olan bir gerçeklik olarak görülür ve belirli kavramlar ile zihninde temsil edilmeye çalışılır. Ancak son yıllarda bu temel varsayımlara yönelik eleştiriler artmış ve disiplin içinde daha açık bir ontolojik tartışma zemini oluşmaya başlamıştır. Bu tartışmaların merkezinde, uluslararası ilişkilerin doğasının sabit tözlerden değil, ilişkilerden ve süreçlerden türediğini savunan ilişkisel ontoloji yaklaşımı yer almaktadır. Jackson ve Nexon'un "ilişkiler birimlerden önce gelir" ilkesiyle formüle ettikleri "süreçsel ilişkiselcilik" (*processual relationalism*) anlayışı, bu yönelimin öncü örneklerinden biridir.<sup>6</sup> Bu yaklaşım, devletin ve diğer aktörlerin sabit varlıklar değil, ilişkisel süreçlerin ürünleri olduğunu savunarak, disiplinin varsayımsal temellerini yeniden düşünmeyi önermektedir.

### İlişkisel Ontoloji

Aristoteles'ten beri hâkim olan klasik metafizik modele göre bilgi, tözleri (*substance*) tanımaya ve varlığın var olmasını sağlayan temel unsuru anlamaya yönelik bir bağlamda düşünülmüştür.<sup>7</sup> Bu metafizik modelde bilgi, bir şeyin yalnızca yüzeyde beliren geçici görünüşleriyle, değişken ilişkileriyle ya da bağlama göre şekillenen özellikleriyle değil; tersine, onun zamana, mekâna ya da koşullara bağlı olmaksızın varlığını sürdüren, değişmeyen, sabit ve kalıcı tözüne yönelmelidir. <sup>8</sup> Bu klasik metafiziksel yaklaşımın izini uluslararası ilişkiler bilgi teorisinde de sürebiliriz.

Patrick T. Jackson ve Daniel H. Nexon çalışmalarında uluslararası olanın bilgisi sorunu temel odak noktası olmasına rağmen, bu sorgulamayı bir uluslararası ilişkiler ontolojisi sorunu eşliğinde yaparlar. Mustafa Emirbayer'in sosyal süreçleri anlama için tözcü (Cassirer'in Aristoteles metafiziği olarak ifade ettiği) yaklaşımlardan değil de ilişkisel ya da hareketsel (*transactional*) yaklaşımlar aracılığıyla yapılabileceği öngörüsünü paylaşarak, uluslararası

<sup>5</sup> Mustafa Emirbayer, "Manifesto For A Relational Sociology," *American Journal Of Sociology* 103, no. 2 (1997): 283.

<sup>6</sup> Patrick Thaddeus Jackson ve Daniel H. Nexon, "Relations before States: Substance, Process and the Study of World Politics," *European Journal of International Relations* 5, no. 3, (1999): 291-332.

<sup>7</sup> Ernst Cassirer, *Substance and Function*, New York: Dover, 1953, 8

<sup>8</sup> Cassirer, *Substance and Function* isimli çalışmada Aristoteles mantığına dayanan bir epistemolojiye, özellikle Einstein'ın görecelik teorisi bağlamında alternatif bir model geliştirmeye çalışıyor.

ilişkilerin analizinde devletler, bireyler ve toplumlar gibi varlık birimlerini merkezi kategorileri aracılığıyla değil, söz konusu varlıkları oluşturan ilişkiler ağına odaklanan bir ontoloji sunarlar.

Emirbayer'e göre tözcü yaklaşımlar sosyal gerçekliği tözlerin, bağımsız varlıkların ve bu varlıklar arasında meydana gelen etkileşimlerin toplamı olarak ele alır. Bu yaklaşım biçiminde analiz, "önceden belirlenmiş" olan bu kendi kendinde var olan varlıklarla başlar ve daha sonra bu varlıkların dahil olduğu dinamik akışlar ele alınarak incelenir.<sup>9</sup> Bu analiz biçiminde özellikle Emirbayer'in dikkat çektiği nokta, ilişki söz konusu varlıklardan ayrı değildir ve onun varoluş koşullarından türemekte ve onun 'doğasını' etkilemeyen, tamamlayıcı ve dışsal bir unsur olarak var olmaktadır.<sup>10</sup> Daha açık bir ifadeyle önce varlıklar gelir sonra onlara varoluşsal olarak dışsallaştırılmış ilişki gelmektedir. Bu yaklaşımın sonucu olarak sosyal bilimin anlamaya çalıştığı sosyal gerçekliğin ontolojik temeli olan ilişki, aslında analizde ikincil olarak vardır.

Emirbayer'in savunduğu ilişkisel ya da hareketsel (*transactional*) yaklaşımda ise, ilişki analizin ontolojik olarak merkezine yerleştirilmeye çalışılır. Bu perspektif, aktörleri ve yapıları birbirinden bağımsız ve değişmez varlıklar olarak değil, ilişkiler içinde ve bu ilişkiler tarafından oluşturulan ve dönüştürülen varlıklar olarak ele alır.<sup>11</sup> Bu varlıkların anlamları, önemleri ve ontolojik bütünsellikleri, içinde bulundukları ilişki ağına ve bu ağın işleyen sürecinde ortaya çıkmaktadır.<sup>12</sup> Dolayısıyla, analizin temelinde ontolojik olarak öncül varsayılan bu varlıklar değil ilişki, etkileşim ve süreç yer alır. Yani analiz edilirken temel birim, bu bağımsız varlıklar değil, ilişkisel süreçlerin tamamıdır.

Emirbayer'in tözcü (*substantialist*) ontoloji ile ilişkisel (*relational*) ontoloji arasında yaptığı ayırmadan hareket eden Jackson ve Nexon, bu iki farklı ontolojik bağlamın uluslararası ilişkiler disiplininde teorik ve metodolojik açıdan alternatif bir yaklaşım sunduğunu ortaya koymaktadır. Jackson ve Nexon'a göre, uluslararası ilişkiler anaakım teoriler, devlet, birey veya etnik grup vb. sabit varlıkları uluslararası olanı anlamak için önceleyen bir tözcü ontoloji tarafından şekillendirilmiştir.<sup>13</sup> Bu temel ontolojik hareketin sonucu olarak, bu varlıklar Uİ teorilerinin incelediği ilişkilerin varlık koşulunu belirleyen temel sabit birimler olarak değerlendirilmiş ve ilişkinin varlık koşullarını bu birimlerin varlığına

<sup>9</sup> Emirbayer, "Manifesto For A Relational Sociology," 282

<sup>10</sup> Emirbayer, "Manifesto For A Relational Sociology," 282-283.

<sup>11</sup> Emirbayer, "Manifesto For A Relational Sociology," 287.

<sup>12</sup> Emirbayer, "Manifesto For A Relational Sociology," 287.

<sup>13</sup> Jackson ve Nexon, "Relations before States...", 293

bağlamıştır. Emirbayer'in terminolojisinde de gördüğümüz gibi, ilişki ikincil ve sabit tözler olan devlet, birey ya da etnik gruplardan türeyen bir varoluş durumu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Devletleri ya da bireyleri verili ve sabit varlıklar olarak ele alma eğiliminde olan bu tözcü yaklaşımlar, uluslararası siyasetin değişkenliğine, sürekliliğine ve dönüştürücü dinamiklerine dair kavrayışı ciddi biçimde sınırlamaktadır. Bu ontolojik yaklaşım sonucu olarak ilişki sabit tözlerden sonra gelen ve ontolojik olarak onun varlığına bağlı olan bir şey olarak görülürken, bu sabit varlık durumlarını zaman ve mekânda değişmeyen bir kategori olarak görme eğilimini de beraberinde getirmektedir. Jackson ve Nexon tarafından önerilen süreçsel ilişkiselselcilik (*processual relationalism*) ise bu sınırlılığı aşmayı hedefleyerek uluslararası siyaseti devlet gibi sabit birimlerin değil, sürekli yeniden üretilen ilişkilerin, süreçlerin ve etkileşim ağlarının bir ürünü olarak ele alan ve böylece daha dinamik, ilişki ve değişebilirlik ihtimalini taşıyan bir uluslararası ilişkiler ontolojisi sunmayı amaçlar.<sup>14</sup>

Jackson ve Nexon'un burada ortaya koymaya çalıştığı nokta, Patomäki and Wight'in bilimsel ontoloji ve felsefi ontoloji olarak ifade ettiği ayrım ile yakından alakalıdır. <sup>15</sup> Dönemin UI teorilerinde mevcut olan epistemolojik tartışmaların belirli bir ontolojik bağlam olmadan yapıldığını ve bunun bir kısır döngüye neden olduğunu düşünen Patomäki ve Wight, epistemoloji tartışmasının aslında belirli bir ontoloji tartışmasıyla beraber yapılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Felsefi ontoloji olarak kavramlaştırılan bu tutum, epistemolojik bir soru olan 'neyi bilebilirim?' sorusunun ancak varlık iddiasının zemininin belirlenmesiyle mümkün olduğunu ve bu nedenle bilimsel bir ontoloji için felsefi ontolojinin mantıksal olarak zorunlu ve önce gelmesi gerektiğini savunur.<sup>16</sup>

Jackson, bir diğer önemli çalışmasında Patomäki ve Wight'ın felsefi ontoloji ile bilimsel ontoloji arasındaki ayrımı daha da derinleştirir. Buna göre, bilimsel ontoloji, yürütülen araştırmaların temelini oluşturan varlıkların veya olguların neler olduğunu belirlemekle ilgilidir. <sup>17</sup> Başka bir ifadeyle, uluslararası

<sup>14</sup> Jackson ve Nexon, "Relations before States...", 301-304

<sup>15</sup> Heikki Patomäki ve Colin Wight. "After Postpositivism? The Promises of Critical Realism." *International Studies Quarterly* 44, no. 2, (2000), 215.

<sup>16</sup> Patomäki ve Wight, "After Postpositivism...", 215

<sup>17</sup> Patrick Thaddeus Jackson, *The Conduct of Inquiry in International Relations: Philosophy of Science and Its Implications for the Study of World Politics*, 2. Baskı, New York: Routledge, 2016, 30.

ilişkilerin gerçekleştiği 'dünya' dediğimiz şeyin içeriği sorgulanır; bu bağlamda, hangi tür varlıkların gerçekten var olduğu ve bunların nasıl bilinebileceği sorusu merkezi bir konuma sahiptir. Bu yaklaşımda, araştırmacı adeta dünyada mevcut olan unsurların bir envanterini çıkarmaya çalışır. Buna karşılık, felsefi ontoloji olarak ifade edilen tutumda, ontolojiyi daha çok “dünyayla bağlantı kurma biçimi” olarak ele alan daha temel, felsefi bir düzey söz konusudur. Bu düzeyde esas mesele, insanın —özellikle de araştırmacının— dünyayı bilme kapasitesini mümkün kılan koşulları sorgulamaktır.<sup>18</sup> Yani bu ontolojik tutum bilginin mümkünlik koşullarını sorgulayan, araştırmacının dünyayla nasıl bir ilişki içinde olduğunu soran daha temel düzeyde işler.

Jackson söz konusu ontoloji ve epistemoloji tartışmalarının aslında temelde belirli bir bilen özne idealinden kaynaklandığının altını çizer. Jackson'a göre, epistemolojinin felsefi bir sorun alanı olarak modern anlamda ortaya çıkışı ya da doğru bir ifadeyle ayrı bir felsefi alan olarak görülmeye başlanması, esasen insanın dünyadaki konumunun yeniden tanımlandığı erken Aydınlanma dönemine dayanır.<sup>19</sup> Bu dönemde insan, dış dünyayla yüz yüze duran, izole bir zihinsel özne olarak kavramsallaştırılmıştır. Özellikle Descartes'la birlikte epistemoloji, zihin ile dünya arasındaki mesafeyi nasıl aşabileceğimiz sorusuna odaklanır ve bilimsel bilgi tartışmalarının temel bağlamı haline gelir.<sup>20</sup>

Bu çerçevede, bilimsel bir araştırmanın temel eksenini oluşturan üçlü eksen; ontoloji (araştırmacılar neyi çalıştıklarını nasıl kavramsallaştırır?), epistemoloji (araştırmacılar neyi nasıl bildiklerini nasıl temellendirir?) ve metodoloji (araştırmacılar araştırma araçlarını nasıl seçer?)<sup>21</sup>, ancak, epistemolojinin ontoloji ve metodoloji arasında kurduğu ilişki ile mümkün olabilir. Özellikle Jackson'ın, Nexon ile birlikte yürüttüğü *süreçsel ilişkisellik* tartışmalarında açık bir biçimde ortaya koymasa da ontolojik bir tutum olarak ima ettiği üzere, eğer “zihin” ve “dünya” iki ayrı ve birbirinden tamamen bağımsız alanlar olarak tasavvur edilmiyorsa, epistemoloji ve metodoloji arasındaki ilişkinin, dünyaya atfedilen nesnel özelliklere koşulsuz bir biçimde indirgenmesi de mümkün değildir; çünkü dünyanın varsayılan nesnel nitelikleri, araştırma

<sup>18</sup> Jackson, *The Conduct of Inquiry in International Relations*, 30.

<sup>19</sup> Jackson, *The Conduct of Inquiry in International Relations*, 33-34

<sup>20</sup> Jackson, *The Conduct of Inquiry in International Relations*, 34

<sup>21</sup> Audie Klotz and Cecelia Lynch, *Strategies for Research in Constructivist International Relations*, New York: Routledge, 2007.

sürecinde bilgi üretimine içkin olan pratiklerden ve bu pratiklerin imkân sağladığı bağlamdan bağımsız bir şekilde anlam kazanmaz.<sup>22</sup>

Aslında buradaki tartışmalar, Kartezyen özne nesne ikiliğine alternatif oluşturma gayretini taşıyor olsalar bile, sonuçta belirli bir bilgi sorunu etrafında işlemeye devam ediyorlar. Daha açık bir ifadeyle, Patomäki, Wight<sup>23</sup> ve Jackson, uluslararası ilişkiler bilgisinin mümkünlik koşullarını sorgulamaya devam etmekte ve Paipais'in de ifade ettiği gibi burada ontoloji hâlâ bir "mevcudiyet olarak zemin" (*ground as presence*) şeklinde kurgulanmaktadır.<sup>24</sup> Bu bağlamda tartışma, görünür olanın ve onun bilgisinin mümkünlik koşullarını sağlayan bir ontolojinin, bilginin ön koşullarıyla olan ilişkisi üzerinden ilerlemektedir. Yani aslında var olanın yalnızca var olması bakımından bir ontolojik tutum taşımamakta, Prozorov'un dikkat çektiği gibi, söz konusu ontoloji tartışmaları aslında Heidegger'in meşhur ontik/ontolojik ayrımı bağlamında düşünüldüğünde ontik bir düzlemde işliyor gibi görünmektedir.<sup>25</sup>

Heidegger'in ontik/ontolojik ayrımı, Batı metafiziğine yönelik geliştirdiği eleştiri ile yakından alakalıdır. Batı metafiziği, varlığı sürekli olarak bir "temsil edilebilir" şey, yani önceden verilmiş bir zemin ya da temel üzerinden ele almış, bilgiyi ve varlığı hep bir tür mevcudiyetin (*presence*) temsili bağlamında düşünmüştür.<sup>26</sup> Benzer bir ontolojik tutumu burada verilen uluslararası ilişkilerin varlık koşullarına yönelik tartışmalarda da görmek oldukça mümkündür. Bu anlamda ontoloji, epistemoloji ve sonrasında da bu tartışmaları tetikleyen temel bağlamı oluşturan metodoloji sorunu, aslında uluslararası olanın ve onun mevcudiyetinin nasıl temsil edilebileceği üzerinde işler. Bu ister belirli tözsel kategoriler aracılığıyla uluslararası olanın temsil edilmeye çalışılması olsun isterse de bir süreç analitiğinin dikkate alındığı belirli bir ilişkiselliğin temsil edilmesi olsun, burada bir uluslararası olanın mevcudiyetinin temsil edilebilirliğini belirlemeye çalışmak söz konusudur.

<sup>22</sup> Jackson, *The Conduct of Inquiry in International Relations*, 34

<sup>23</sup> Bir diğer çalışmada Colin Wight, metodolojiyi yalnızca teknik yöntemlere indirgemeyen, daha geniş bir felsefi çerçeve olarak ele alarak, ontolojinin metodoloji tartışmaları açısından önemli olduğunu vurguluyor. Bakınız: Colin Wight, *Agents, Structures and International Relations: Politics as Ontology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

<sup>24</sup> Vassilios Paipais, *Political Ontology and International Political Thought* London: Palgrave Macmillan, 2017, 11.

<sup>25</sup> Sergei Prozorov, *Ontology and World Politics: Void Universalism I*, London and New York: Routledge, 2014, 105.

<sup>26</sup> Claire Colebrook, *Philosophy and Post-structuralist Theory: From Kant to Deleuze*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005, 54.

### Bir Deneyim Olarak Uluslararası ilişkiler

Heidegger, *Sein und Zeit*'ın girişinde özellikle vurguladığı gibi, varlık sorusu uzun süredir unutulmuş durumdadır.<sup>27</sup> Bu unutulmuşluk aslında, Heidegger'in "ontolojik fark" dediği, varlık (*Sein*) ile var olanlar (*Seiendes*) arasındaki ayrımın dikkatlerden kaçması ve varlığının, herhangi bir varlığa (yani var olanlara/*Seiendes*) ait bir özellikmiş gibi düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Heidegger'e göre varlık en tümel (evrensel) kavramdır çünkü her şey varlığa dahildir; ancak bu, Aristotelesçi anlamda varlığı var olanlar üzerinden düşünmeye iten bir "cins/tür" ile ilişkilendirilen bir tümellik olarak düşünülemez.<sup>28</sup> Yani varlık soru, var olanlara indirgenerek ele alınamaz.

Heidegger, *Introduction to Metaphysics*'te (*Einführung in die Metaphysik*) tebeşir örneği üzerinden varlık ile var olan arasındaki ayrımı ele alır ve bu ayrım temelinde geliştirdiği ontolojik tutumunu daha ayrıntılı biçimde açıklar. Elimizde tuttuğumuz gri-beyaz, hafif ve kırılabilir kütle olarak tebeşir, bir var olanı gösterir; fakat Heidegger'in ontolojisini şekillendiren asıl soru, onun varlıkta olmasını mümkün kılan şeyin, yani varlığın kendisidir. Yunan düşüncesinde *to on* bazen şeyin kendisini (*ta onta*, yani tek tek var olanlar), bazen de onun varlıkta olma tarzını (*to einai*, varlıkta olma'nın kendisi yani var olma kipi) ifade eder ve felsefe tarihi boyunca bu iki anlam sıkça karışmıştır.<sup>29</sup> Eğer yalnızca şeylerin renk, biçim ya da kütle gibi özelliklerine odaklanırsak, varlığı sorgulamaksızın kabul etmiş ve tebeşiri yalnızca bir var olan (*Seiendes*) olarak nitelikleri üzerinden kataloglamış oluruz. Oysa ontolojinin asıl meselesi, bu niteliklerin görünüp belirlenmesini mümkün kılan varlığın (*Sein*) kendisini düşündürmektir.<sup>30</sup>

Simon Critchley'in de vurguladığı gibi Heidegger'in ontolojiye getirdiği en radikal değişiklik, geleneksel ontoloji varlığı hep var olanların "ne oldukları" (*ein Was*) üzerinden anlamaya çalışırken, Heidegger bu tarihsel çizgiyi kırıyor ve varlık sorusunun kendisine dönmek için, varlık hakkında soru sorabilen bir

<sup>27</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, New York: State University of New York Press, 2010, 1

<sup>28</sup> Heidegger "Being and Time", 2

<sup>29</sup> Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trans. Gregory Fried and Richard Polt New Haven: Yale University Press, 2000, 33-34

<sup>30</sup> Heidegger, sonraki dönemki çalışmalarında bu ayrımın yanlış anlaşılmalara yol açabileceğini vurgular. Bu vurgunun merkezinde, var olan ile varlığın (ontik/ontolojik) ayrımın birbirinden ayrı iki dünya gibi düşünülmemesi gerektiğini bulunur. Varlık hiçbir zaman var olanlardan ayrı bir "şey" değildir; her zaman onların içinde, onlarla birlikte açılır. Daha detaylı bir tartışma için bakınız: Martin Heidegger, *Metaphysics and Nihilism*, Cambridge: Polity Press, (2022), 54-55

varlığı –*Dasein*’ı– merkeze alıyor.<sup>31</sup> Bu bağlamda, *Dasein* kavramlaştırmasıyla Heidegger’in varlığı bir “ne” sorusu etrafında değil, bir “kim” sorusu etrafında yeniden düşündüğünü söyleyebiliriz. Kendi varlığında bu varlığa ilişkin açık ya da örtük bir varlık anlayışına sahip bir varlık olarak *Dasein*<sup>32</sup>, dünyada-olma (*In-der-Welt-Sein*) yapısı sayesinde, var olanların görüldüğü ve Varlığın anlamının açıldığı bir hermenötik imkân alanı olarak ortaya çıkar.<sup>33</sup>

Tebeşir örneğinde olduğu gibi, varlık yalnızca ‘orada duran nesne’ değil, belirli bir imkân alanı olan orada (*Da*) açığa çıkar. Tebeşirin yazmak için kullanılabilmesi, tükenmesi ya da kırılması bizim zihnimizin tebeşire dışarıdan yüklediği nitelikler değil; tam tersine, onun varlığında içkin olan olanaklardır. Bu noktadan hareketle Heidegger’e göre bilme de Kartezyen özne-nesne ilişkisinde varsayıldığı gibi içeriden dışarıya bir sıçrayış değil, *Dasein*’ın zaten dünyada-olma yapısının bir kipidir.<sup>34</sup> Böylece Heidegger açısından bilgi sorunu, öznenin zihinsel temsil etkinliği olmaktan çıkar, ontolojik yer-alışın ve dünyaya kökten yerleşmişlik ile alakalı olarak kavranır.

Heidegger’in ontolojisi, uluslararası olanı bir mevcudiyet metafiziğinin sonucu olarak sadece bir bilgi sorunu olarak değil de bir deneyim ve imkân sorunu olarak ele almamıza yardımcı olur. Çünkü Prozorov’un da belirttiği gibi, siyasetin (ya da uluslararası siyasetin) ontolojik düzlemde ele alınması, onu pratikten ve deneyimden koparmak değil, tam aksine pratikler ve deneyimleri kendi varlık koşulları içinde, imkân ve belirsizliklerle örülü sahasında anlamaya çalışmaktır.<sup>35</sup> Bu bağlamda, uluslararası ilişkileri sabit yapılara ya da nihai temsillere indirgenmiş bir alan olarak değil, sürekli oluş hâlinde bir *imkân alanı* içinde düşünmek; uluslararası olanın neliğini tanımlama çabasının ötesinde, günlük deneyimlere ve ontolojik imkânlara odaklanan bir yaklaşım geliştirmeyi mümkün kılar.

Bu bağlamda, uluslararası ilişkiler literatüründe ontoloji sorununu bir metodoloji sorunuyla birlikte alan çalışmaların yanında Heidegger’in ontolojik tutumu üzerinden ilerleyen iki temel yönelim etrafında şekillenen bir tartışmanın varlığından söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki, özellikle Louiza

<sup>31</sup> Simon Critchley, “Heidegger for Beginners,” in *On Heidegger’s Being and Time*, ed. Steven Levine (London: Routledge, (1996), 19.

<sup>32</sup> Heidegger, *Being and Time*, 53

<sup>33</sup> Reiner Schürmann, “Heidegger’s Being and Time,” in *On Heidegger’s Being and Time*, ed. Steven Levine, London and New York: Routledge, (2008), 73.

<sup>34</sup> Heidegger, *Being and Time*, 60-61

<sup>35</sup> Prozorov, *Ontology and World Politics*, 2014, xxix.

Odysseos ve Gerard Van Der Ree'nin çalışmaları etrafında şekillenen ve uluslararası ilişkilerin varlıksal koşullarını günlük pratikler ve deneyimler bağlamında ele alan çalışmalar oluşturur. Bu çalışmalar, uluslararası ilişkileri, literatürde ortodoks bir eğilim olarak yer alan analiz seviyeleri tartışmalarını aşan ve günlük deneyimde uluslararası ilişkilerin varoluş imkânlarını araştıran radikal fenomenolojik tartışmalar çerçevesinde ilerlemektedir. Bu perspektif, uluslararası ilişkilerin, toplumsal yaşamın sıradanlığında nasıl deneyimlendiğini, bu deneyimin hangi kurumsal, dilsel ve toplumsal zeminlerde işlediğini göstermeye çalışır. Böylece, uluslararası ilişkilerin yalnızca devlet merkezli veya formel düzeyde değil, gündelik pratiklerin içkin olarak nasıl üretildiğine dair ontolojik bir sorgulama geliştirilmesine yardımcı olurlar.

Van der Ree, Heidegger'in fenomenolojisinden hareketle, uluslararası ilişkileri sıradan pratiklerin dışında konumlanan aşkın bir siyasal boyut olarak değil, gündelik varoluşun bizzat içinde deneyimlenen, ancak çoğu zaman kısmi ve dolaylı olarak açığa çıkan bir boyut olarak ele alır. Van der Ree'ye göre uluslararasılık, dünyadaki varoluşumuzun, yani Heideggerci anlamda *In-der-Welt-Sein*'in bir parçası olabilir<sup>36</sup> ve bu da 'orada'nın (*Da*) açtığı imkân alanında, gündelik yaşamın sıradanlığı içerisinde belirli bir *anlam imkânı* olarak tecrübe edilebileceği anlamına gelir. Literatürde günlük yaşam deneyiminden kopuk, günlük yaşamı aşan bir boyut olarak ele alınan uluslararası olan, Heidegger'in fenomenolojik yaklaşımı ışığında bakıldığında, aslında içinde var olduğumuz, "devam eden başa çıkma'ya" (*ongoing coping*) içkin olan ve dünyamızın bize anlaşılır, anlamlı gelmesini sağlayan aşinalığın bir parçası olarak ortaya çıkar.<sup>37</sup>

Van der Ree'ye göre uluslararası olan, Heideggerci bir yaklaşımla iki şekilde anlamlandırılabilir.<sup>38</sup> Bunlardan ilki, özellikle teorik uluslararası ilişkiler tartışmalarında gördüğümüz gibi dışsal ve nesneleştirilmiş bir bilgi konusu haline getirilerek, uluslararası olanı bir varlık durumu olarak anlamaya çalışmaktır. Çalışmanın ilk bölümünde ele aldığımız ontoloji çalışmaları ağırlıklı olarak böyle bir tutumu taşımakta ve uluslararası olanın ontolojik bağlamını bu şekilde düşünmektedir. Bunun sonucu olarak ontoloji bir temsil sorununun parçası haline gelmektedir.

<sup>36</sup> Gerard Van der Ree, "Being-in-the-World of the International," *Review of International Studies* 41, no. 4, (2015), 781

<sup>37</sup> Van der Ree, "Being-in-the-World of the International," 785.

<sup>38</sup> Van der Ree, "Being-in-the-World of the International," 786.



Bir diğer anlamlandırma biçimi, gündelik pratik içinde, düşünmeden bir tür örtük katılımla işleyen sıradan dünya ile olan ilişkimizde ortaya çıkmaktadır. Van der Ree, buradan hareketle bu sıradanlığın içinde uluslararası olanın izlerini arar ve Heidegger'in ontolojisini kullanarak uluslararası olanı sadece coğrafi veya siyasi bir fenomen olarak değil, insanın dünyada varoluş biçiminin sınırlarını, ilişkilerini ve anlamlarını açığa çıkaran, günlük yaşamımızda ortaya çıkan bir deneyim olarak ele almaktadır. Örneğin uluslararası ilişkiler *Dasein*'in yerelliğinin belirlenmesinde, yabancılığın ve aşinalığının<sup>39</sup> ortaya çıkmasında imkân koşullarının oluşmasında var olmaktadır.<sup>40</sup>

Öte yandan, Louiza Odysseos'un çalışmaları<sup>41</sup> da benzer şekilde, Heidegger'in fenomenolojisinden ilhamla, uluslararası ilişkilerin teorik temellerine yönelik radikal bir sorgulama yürütür. Odysseos, özellikle modern uluslararası ilişkiler kuramında hâkim olan özerk, kendi kendine yeterli, rasyonel özne tasavvurunu Heideggerci bir perspektifle eleştiriye tabi tutar ve uluslararası ilişkilerin varoluş ihtimalini daha çoğulcu bir ontolojinin, bir arada var olmanın (*coexistence*) alternatif ihtimallerini arar.

Odysseos, siyasal teorinin fenomenolojik yaklaşımının çoğunlukla merkezinde korku, güvensizlik ve öz-çıkarın (*self-interest*) var olduğu Hobbescu bir çerçevede kaldığını düşünmektedir.<sup>42</sup> Hobbes'un insan doğası tasarımı da birey, diğerlerinden ontolojik olarak yalıtılmış olarak düşünülür ve diğerleriyle olan ilişkisini belirleyen bu mutlak yalıtılmışlığın bir sonucu olarak güvenlidir. Modern uluslararası ilişkiler teorilerinde de bu bireyselci ve diğerine yönelik bir güvenlik sorunundan kaynaklanan korku, devletlerarası düzeyde yeniden üretilir ve devletler, öz-çıkar peşinde, güvensizlik içinde hareket eden bağımsız aktörler olarak görülür.<sup>43</sup> Bu durum, uluslararası ilişkilerde çoğunlukla örtük biçimde kabul edilen belirli bir birlikte varoluş (*coexistence*) anlayışını yansıtır. Bu anlayışa göre birlikte varoluş, zaten başından itibaren var olan bir ontolojik koşul değil, birbirinden bağımsız ve kendine yeterli birimlerin (örneğin devletler) oluşumundan sonra ortaya çıkan, ikincil bir durum olarak görülmektedir.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Aslında bunlar, *Dasein*'in 'Da'sının oradallığının farklı imkân biçimleri olarak belirir.

<sup>40</sup> Van der Ree, "Being-in-the-World of the International," 786.

<sup>41</sup> Bkz. Louiza Odysseos, "Radical Phenomenology, Ontology, and International Political Theory," *Alternatives* 27, no. 3 (2002): 373-405; ayrıca Louiza Odysseos, *The Subject of Coexistence: Otherness in International Relations* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007).

<sup>42</sup> Odysseos, "Radical Phenomenology, Ontology, and International Political Theory," 392.

<sup>43</sup> Odysseos, *The Subject of Coexistence*, xxiv.

<sup>44</sup> Odysseos, *The Subject of Coexistence*, xiii.

Odyseos'a göre, Heidegger'in sunduğu "radikal fenomenoloji", uluslararası siyaseti, kendinde kapalı ve sabit kategoriler üzerinden değil, varoluşun zaten başkalarıyla birlikte (*Mitsein*) açıldığı, kökensel ve ontolojik bir ilişkisellik olarak anlar ve bu çerçevede bir arada olmanın farklı bir imkânını da görmemizi sağlar. <sup>45</sup> Bu imkân, birey temelli Hobbesçu bir ontolojinin, birbirinden yalıtılmış, kendine yeterli bireylerin öz-çıkar temelli ilişkilerinden hareket eden analitik düzeyini aşmayı ve bunun yerine, Heidegger'in Dasein'in varoluşsal yapısının kurucu niteliği olarak ortaya koyduğu *Sorge* (ilgi/bakım) kavramı etrafında, insanın başkalarıyla ve dünyayla zaten baştan itibaren iç içe ve ilişkisel bir biçimde var olduğunu düşünmeyi önerir. <sup>46</sup>

Uluslararası ilişkilerin günlük sıradanlığın bir parçası olarak deneyimlendiğini düşünmek ontolojik anlamda belirli sorunları da beraberinde getirir. Zira uluslararası olanın gündelik yaşantıda doğrudan tecrübe ediliyor oluşu, çoğu zaman onun doğal, değişmez bir yapı gibi algılanmasına neden olur. Oysa uluslararası olanın gündelik deneyimde görünür olması ve deneyimlenmesi onun doğal bir sonuç ya da zorunlu bir yapı olduğu anlamına gelmez; aksine, bu ontolojik anlamda bir tamamlanamayan ve her zaman eksik kalan bir imkân biçimi olduğunu gösterir. Tam da bu noktada, Prozorov'un "void" (boşluk) kavramsallaştırması ve Paipais'in siyasalın ontolojisi alternatif imkânlarına ilişkin tartışmaları, uluslararası olanın sabit, kapalı ve tamamlanmış bir yapı olarak değil, bir eksiklik ve bunun ortaya çıkardığı sürekli bir açığa çıkma olarak düşünmeyi mümkün kılar.

### Uluslararası İlişkiler İçin Alternatif Siyasal Ontolojiler

Prozorov'a göre siyasetin ontolojik bir sorgulaması, ilk bakışta siyaset teorisi ya da uluslararası ilişkiler teorisinin temel meselelerinden uzak, soyut ve teorik bir arayış gibi görünebilir.<sup>47</sup> Zaten çalışmada da vurgulandığı gibi ontoloji tartışması genellikle uluslararası olanın nasıl bilinebileceği (töz olarak mı yoksa bir süreç olarak mı) sorusu etrafında ortaya çıkmıştır. Ancak varlık ontolojinin incelediği temel bağlam olarak aslında salt kavramsal ya da spekülatif bir alanın konusu değil, bizzat kendi varoluşumuzun en dolaysız ve en gündelik deneyimi içinde karşılaştığımız, içinde bulunduğumuz bir gerçekliktir. Bu nedenle,

<sup>45</sup> Odyseos, "Radical Phenomenology Ontology, and International Political Theory", 396.

<sup>46</sup> Odyseos, "Radical Phenomenology, Ontology, and International Political Theory", 393.

<sup>47</sup> Sergei Prozorov, *Ontology and World Politics: Void Universalism I*. London and New York: Routledge, 2014, xxix

ontolojik bir sorgulama, dünyadan kopuk soyut bir kuramsal çaba değil, tam tersine, varlığın gündelik yaşantımızın gerçekliğinde (*facticity*) yani kendimizi bulduğumuz bir halde (*Geworfenheit/ thrownness*) açığa çıkan en erişilebilir boyutunu kavrama girişimidir. <sup>48</sup> Bu anlamda uluslararası olanın ontolojik incelemesi aslında en alelde günlük deneyime içkin bir açılmanın arayışını işaret eder.

Bu anlamda Prozorov’un ele aldığı ontolojik sorgulama, gündelik olanın, siyasetin ve dünyanın içkinliğinin, yani tam da *burada ve şimdi*, bu dünyada varlık tarzlarının nasıl açığa çıktığının sorunsallaştırmayı içermektedir. Çünkü, siyaset yalnızca belirli pratiklerin (örneğin uluslararası ilişkiler açısından diplomatik pratikler) incelenmesi ve onların belirli temsil yollarıyla anlam düzeyine dahil edilmesine indirgenemez; siyasetin mümkünlik koşulları, doğrudan varoluşun gündelik dokusunda, dünyanın sıradanlığı içinde saklıdır. Daha başka bir ifadeyle, onu mümkün kılan ontolojik zemin, gündelik olanın içinde, “bu dünyada” açığa çıkar. Fakat bu zemin, çalışmada önceden de vurgulandığı gibi, bir mevcudiyetin metafiziği bağlamında ya da ontolojik bir temel olarak değil, aksine Heideggerci anlamda bir açılma<sup>49</sup> olarak görülebilir. Bu anlamda dünyayı, Heidegger’in *ontolojik içinde olma* olarak ifade ettiği bağlamda düşündüğünde, uluslararası olanın açığa çıktığı bir yer olarak önem kazanır.

Heidegger’e göre, “dünyada-varlık (*In-der-Welt-Sein*), Dasein’in *a priori* zorunlu bir yapısal özelliğidir”. <sup>50</sup> Ancak, Dasein’in varoluşsal statüsünü kavrayabilmek için dünyada-varlık zorunluysa da, burada söz konusu olan “içinde-olma” (*being-in*) kategorisi, yalnızca iki varlığın uzamsal ilişkisine indirgenemeyecek, onu aşan bir anlam taşır. Bu noktayı açıklığa kavuşturmak için Heidegger, ontolojik ve varoluşsal anlamda “içinde-olma”yı, şeylerin birbirleriyle basitçe yan yana veya iç içe bulunmasını ifade eden “içeride-olma” kategorisinden ayırır. <sup>51</sup> Günlük dilde “içinde” kavramını kullanırken, çoğunlukla iki şey arasındaki uzamsal ilişkiye atıfta bulunuruz; burada bir nesne diğerinin içine yerleşmiş veya onunla çevrelenmiş durumdadır. Oysa Heidegger’in kastettiği “içinde-olma” bundan çok farklıdır; o, iki varlığın yalnızca matematiksel veya coğrafi uzaydaki konumlarının ilişkisini değil, daha çok bu iki

<sup>48</sup> Prozorov, “Ontology and World Politics...”, xxix

<sup>49</sup> Açılma (*Erschlossenheit*), dünyayı karşısında duran hazır bir nesneler toplamı olarak değil, anlamlı ilişkiler ağı içinde deneyimleme imkânıdır. Dolayısıyla burada “açılma”, herhangi bir ontolojik temele ya da mevcudiyet metafiziğine değil, *Dasein*’in varoluşsal olarak dünyada-olma tarzına işaret eder.

<sup>50</sup> Heidegger, *Being and Time*, 54.

<sup>51</sup> Heidegger, *Being and Time*, 56.

varlığın birbirleriyle olan “varlık bağı”nı, uzamsal yerleşim bağlamında nasıl ilişkilendiklerini ifade eder.<sup>52</sup>

Bu anlamda Heidegger’in terminolojisinde dünya içinde var olduğumuz bir *sey/uzam* olarak değil varoluşun mümkünlük koşulu olarak ele alınmaktadır. Yani bu çerçevede, Heidegger’in ontolojik tutumunda, *Dasein* ve dünya birbirinden bağımsız iki farklı varlık değildir; aksine birbirlerini tamamlarlar.<sup>53</sup> Bunun bir sonucu olarak, dünyaya ait nitelikler ancak *Dasein*’in nitelikleriyle birlikte tanımlanabilir ve bu anlamda dünyada olmak *Dasein*’in *a priori* yapısal özelliğidir.<sup>54</sup> Bu bağlamda Heideggerci anlamda dünyada olma durumuyla uluslararası ilişkileri birlikte düşündüğümüzde, dünya uluslararası ilişkiler olarak ifade ettiğimiz temsiller ya da bir önceki bölümde vurgulanan deneyim gerçekleştiği bir uzam değil bu deneyimlerin ve temsillerin ortaya çıkmasının imkân koşuludur. Ancak burada dikkat edilmesi gereken temel mesele, dünyanın varlığının bu temsiller, ilişkiler ve pratikler ile nasıl ontolojik bir ilişkiye sahip olduğudur.

Heidegger’in bu sayfalarda da tartışıldığı gibi dünyayı ayrı bir varlık olarak görmediği açıktır. Böylece dünya, *Dasein* için, onun anlam ilişkileri bütünlüğü olarak, her zaman zaten *oradadır*.<sup>55</sup> Böyle bir yaklaşım dünyayı, ilişkilerin, temsillerin ve pratiklerin toplamı olarak görmeyi sonuç verebilir ve bu da dünyanın varlığını nasıl ele almamız gerektiği noktasında bir sorunu beraberinde getirebilir. Eğer dünya bir bütün olarak kendine aitse, yani kendine ait olanlar ile olmayanlar arasında bir ayrım yapılabiliyorsa, o zaman mantıksal olarak, kendine ait olan parçalar kümesi (örneğin, dünyanın kendisi) ile kendine ait olmayan parçalar kümesi (örneğin, beş elmanın oluşturduğu bir küme, çünkü bu küme kendisi bir elma değildir) iki ayrı kümeden oluşuyor demektir.<sup>56</sup> Kendine ait olmayan parçaların oluşturduğu kümenin statüsü üzerine düşündüğümüzde bir tür paradoks ortaya çıkar. Eğer bu küme kendine aitse, tanımı gereği kendine ait olmaması gerekirdi; eğer kendine ait değilse, o zaman

<sup>52</sup> Heidegger, *Being and Time*, 54.

<sup>53</sup> Michael Inwood, *Heidegger: A Very Short Introduction* Oxford: Oxford University Press, 1997, 57

<sup>54</sup> Heidegger, *Being and Time*, 54.

<sup>55</sup> Sergei Prozorov, “What Is the ‘World’ in World Politics? Heidegger, Badiou and Void Universalism,” *Contemporary Political Theory* 12, no. 2 (2013), 109.

<sup>56</sup> Prozorov, *Ontology and World Politics*, 8.

tanımı gereği kendine ait olmayanlar kümesine dahil olması gerekirdi ki bu da yine bir çelişki üretir. <sup>57</sup>

Bu paradoksu çözebilecek şey kümenin varoluş koşullarını düşünmektir. Prozorov bunu Badiou'nun küme teorisi aracılığıyla yapar. Badiou'ya göre kümeler, örneğin insanlar veya sosyal birimler gibi diğerlerinin yanında belirli bir varlık sınıfı değil, daha ziyade tüm varlıkların yalnızca varlıkları içinde sunulma biçimi olarak ortaya çıkar. <sup>58</sup> Badiou'nun kümenin varlık koşulları üzerine söyledikleri dikkate alındığında, dünya bir küme olarak kendinde bir varlık değil, bütün varoluşların sunulma biçimi olarak ortaya çıkar.

Bu ontolojik tutumu Heidegger'in düşüncesinde izleyen Prozorov, Heidegger'in ilk dönem (*Sein und Zeit*) çalışmalarında geliştirdiği dünya kavrayışının, ilerleyen yıllarda *The Fundamental Concepts on Metaphysics* adlı derslerinde değişmeye başladığını öne sürmektedir. <sup>59</sup> Prozorov'a göre, *Sein und Zeit*'daki anlayış, dünyayı *Dasein*'in gündelik sıradan kavrayışın bir parçası olarak ele almakla birlikte, onun ontolojik boyutunu yeterince ortaya koyamamaktadır.<sup>60</sup> Bu doğrultuda, Heidegger'in düşüncesinde dünya kavramı, yalnızca *Dasein*'in pratik faaliyetlerinin geçtiği bir bağlam olmanın ötesine geçerek, kademeli biçimde ontolojik bir kavrama dönüşmektedir. <sup>61</sup> Heidegger'in orman örneği bunu daha açık bir şekilde göstermektedir. Heidegger'e göre "orman" tekil varlıklar olarak ağaçların toplamı değil; aksine, ağaçların "birlikte" bir orman oluşturmasını mümkün kılan, onların ait olduğu daha geniş bir zemindir. <sup>62</sup> Dolayısıyla "Dünya" ne bir varlıktır ne de tüm bu varlıkların bir araya gelmesidir; daha ziyade belirli dünyaların açığa çıktığı bir açıklıktır. <sup>63</sup>

Buradan hareketle, dünya bir varlık nesnesi olarak değil, daha çok bir imkân; yani varoluşların belirdiği, anlamın ve ilişkilerin mümkün hâle geldiği bir zemin olarak ortaya çıkar. Ne var ki, bu açıklık veya dünya, tamamlanmış, kapalı bir bütün olarak değil, tam da eksikliği, açıklığı ve olanaksızlığı içinde

<sup>57</sup> Prozorov, *Ontology and World Politics*, 8.

<sup>58</sup> Alain Badiou, *Being and Event*, London: Continuum, 2005, 23-30.

<sup>59</sup> Prozorov, "What Is the 'World' in World Politics?", 112.

<sup>60</sup> Prozorov'un işaret ettiği dünya kavramının ontolojik bir açıklığa kayışı, daha önce vurguladığımız gibi, *Dasein*'in varoluşsal analitiği üzerinden değil, bizzat 'Varlığın kendi açılımı' üzerinden düşünölmeye çalışıldığını göstermektedir. Bu anlamda, Prozorov açıkça belirtmese de Heidegger'in ikinci dönemine vurgu yapmaktadır.

<sup>61</sup> Prozorov, "What Is the 'World' in World Politics?", 112.

<sup>62</sup> Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1995, 347.

<sup>63</sup> Prozorov, "What Is the 'World' in World Politics?," 112.

düşünülmelidir. Bu bağlamda Prozorov'un, Badiou'nun küme teorisine dayanarak geliştirdiği Dünya Politikasının alternatif ontolojisi olarak öne sürdüğü "void" (boşluk/hiçlik) kavramı devreye girer. Prozorov'a göre, dünya bir bütün olarak ele alındığında, Russell paradoksunda olduğu gibi, kendisini de kapsayan tamamlanmış bir toplam olarak düşünülemez; çünkü her bütün, kendisini içerdiği ölçüde eksik veya çelişkilidir.<sup>64</sup> Bu nedenle Prozorov, dünyayı tüm belirli varoluşların, anlam dünyalarının ve siyasal düzenlerin ortaya çıkışına imkân tanıyan, ancak kendisi doğrudan asla görünür olmayan bir boşluk, bir yokluk zemini olarak tanımlar.<sup>65</sup>

Prozorov'un dünya siyaseti için ele aldığı bu ontolojik anlayışla paralel bir bağlamda hareket eden Vassilios Paipais, Heideggerci ontolojik fark anlayışıyla siyasal ile siyaset arasındaki farkı birleştiren alternatif bir siyasal ontoloji (aynı zamanda uluslararası siyaset için bir ontoloji) geliştirmeye çalışır. Paipais'e göre siyasalın ontolojisi, toplumsalın ya da dünyanın sabit bir temel veya nihai bir düzenlilik üzerine kurulamayacağını, bunun yerine her türlü toplumsal ve siyasal düzenin, kendi eksikliği, tamamlanamazlığı tarafından yapısal olarak delindiğini kabul etmelidir.<sup>66</sup> Buradan hareketle Paipais, siyasetin yalnızca mevcut yapılar, kurumlar ibaret olmadığını, aynı zamanda bu yapıların ortaya çıkışını ve sınırlarını belirleyen, temsil edilemez bir eksiklik zeminine bağlı olduğunu ileri sürer.<sup>67</sup> Biz siyasal kurumları ve yapıları gerçek gibi deneyimleriz ve bazı kavramlarla temsil eder anlamlandırmaya çalışırız. Fakat bu deneyimin ardında, her türlü yapının ortaya çıkışını mümkün kılan ama kendisi hiçbir zaman tam anlamıyla temsil edilemeyen bir "boşluk" yatar. Siyasal ontolojiyi de belirleyen bu temsil edilmezlik ve eksikliklerdir.

## Sonuç

Uluslararası ilişkiler disiplininin sınırları ve ontolojik zemini üzerine yürütülen tartışmalar, yalnızca bilgi üretiminin yöntemlerine veya teorik ayrımlara indirgenemeyecek ölçüde derin bir sorun alanını işaret etmektedir. Martin Wight ve Kenneth Waltz'ın uluslararası olanı, siyasal teoriden ayırarak özgül bir siyaset

<sup>64</sup> Prozorov, *Ontology and World Politics*, 20-21.

<sup>65</sup> Daha detaylı bir tartışma için bakınız: Prozorov, "What Is the 'World' in World Politics?," 27-34.

<sup>66</sup> Vassilios Paipais, *Political Ontology and International Political Thought*, 7-15.

<sup>67</sup> Daha detaylı bir tartışma için bakınız: Paipais, "Political Ontology and International Political Thought..." 15-22.

alanı olarak tanımlama girişimi, ilk bakışta epistemolojik bir tercih gibi görünse de, temelde uluslararası olanın ontolojik statüsüne dair bir müdahale niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda, uluslararası olanın nasıl kurulduğu, hangi sınırlar içinde düşünüldüğü ve ne türden bir siyasal gerçeklik olarak ortaya çıktığı, zorunlu olarak ontolojik bir tartışmaya kapı aralar.

Literatürde bu tartışma çalışmada da vurgulandığı biçimde farklı biçimlerde yapılmıştır. İlişkisel ve tözcü ontoloji tartışmaları, uluslararası olanın sabit bir zemin üzerinden mi, yoksa ilişkisel bir bağlamda mı ele alınacağına dair farklı yönelimler sunsa da bu tartışmalar çoğu zaman uluslararası olanın bilinmesi sorunu etrafında işlemiştir. Oysa Heideggerci ontolojik yaklaşımdan hareketle, uluslararası olanı yalnızca bilginin konusu değil, deneyimin, eksikliğin ve tamamlanamazlığın kendisi olarak düşünmek mümkündür. Böyle bir yaklaşım, uluslararası olanı bir ontoloji sorunu olarak ele almayı sağladığı gibi, disiplinin anlamaya çalıştığı mevcut yapıları ve kurumları mutlak, değişmez temellere dayandırmak yerine, onların tamamlanamaz, eksik ve temsil edilemez yönlerini açığa çıkarır. Böyle bir yaklaşım, uluslararası ilişkileri yalnızca statik yapılardan oluşan bir alan olarak değil, deneyimlenen, açığa çıkan ve her zaman eksik kalan bir siyasal imkân alanı olarak kavramamıza olanak tanır.

### KAYNAKÇA

- Badiou, Alain. *Being and Event*. London: Continuum, 2005.
- Brown, Chris, ve Kirsten Ainley. *Understanding International Relations*. 3ncü Baskı. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Cassirer, Ernst. *Substance and Function*. New York: Dover, 1953.
- Colebrook, Claire. *Philosophy and Post-structuralist Theory: From Kant to Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
- Critchley, Simon. "Heidegger for Beginners." Derleyen Steven Levine içinde, *On Heidegger's Being and Time*, 9-55. Londra: Routledge, 1996.
- Emirbayer, Mustafa. "Manifesto for a Relational Sociology." *American Journal of Sociology* 103, no. 2 (1997): 281-317.
- Heidegger, Martin. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1995.
- Heidegger, Martin. *Introduction to Metaphysics*. Çev. Gregory Fried ve Richard Polt. New Haven: Yale University Press, 2000.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*, New York: State University of New York Press, 2010.
- Heidegger, Martin. *Metaphysics and Nihilism*. Cambridge: Polity Press, 2022.
- Inwood, Michael. *Heidegger: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Jackson, Patrick Thaddeus, ve Daniel H. Nexon. "Relations before States: Substance, Process and the Study of World Politics." *European Journal of International Relations*, 5, no. 3 (1999): 291-332.
- Jackson, Patrick Thaddeus. *The Conduct of Inquiry in International Relations: Philosophy of Science and Its Implications for the Study of World Politics*. New York: Routledge, 2010.
- Klotz Audie ve Cecelia Lynch, *Strategies for Research in Constructivist International Relations*, New York: Routledge, 2007.
- Odyseos, Louiza. "Radical Phenomenology, Ontology, and International Political Theory." *Alternatives* 27, no. 3 (2002): 373-405. <https://doi.org/10.1177/030437540202700305>.



- Odyseos, Louiza. *The Subject of Coexistence: Otherness in International Relations*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- Paipais, Vassilios. *Political Ontology and International Political Thought*. Londra: Palgrave Macmillan, 2017.
- Patomäki, Heikki, ve Colin Wight.. "After postpositivism? The promises of critical realism." *International Studies Quarterly* 44, no. 2, (2000): 213-237.
- Prozorov, Sergei. "What Is the 'World' in World Politics? Heidegger, Badiou and Void Universalism." *Contemporary Political Theory* 12, no. 2 (2013): 102-22.
- Prozorov, Sergei. *Ontology and World Politics: Void Universalism I*. London and New York: Routledge, 2014.
- Schürmann, Reiner. "Heidegger's Being and Time." Derleyen Steven Levine içinde, *On Heidegger's Being and Time*, 56-131. Londra ve New York: Routledge, 2008.
- Van der Ree, Gerard. "Being-in-the-World of the International." *Review of International Studies* 41, no. 4 (2015): 781-98.  
<https://doi.org/10.1017/S0260210514000412>.
- Waltz, Kenneth. *Theory of International Politics*. California: Addison-Wesley Publishing Company, 1979.
- Wight, Colin. *Agents, Structures and International Relations: Politics as Ontology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Wight Martin. "Why is there no International Theory?." *International Relations* 2, no. 1 (1960): 35-48.

BİR ONTOLOJİ SORUNU OLARAK ULUSLARARASI İLİŞKİLER  
*INTERNATIONAL RELATIONS AS AN ONTOLOGY PROBLEM*  
Ali Fuat BİROL

# YENİ ONTOLOJİLER PERSPEKTİFİNDEN SİYASET FELSEFESİ: VARLIK, GÜÇ VE POLİTİK İLİŞKİLERİN YENİDEN DÜŞÜNÜLMESİ

Soner AKIN\*

## ÖZ

Yeni ontolojik yaklaşımlar, siyaset felsefesini varlık, güç ve politik ilişkiler bağlamında yeniden şekillendirmektedir. Nesne-yönelimli ontoloji, politik aktörlüğü yalnızca insanlarla sınırlamamakta, nesneler ve doğa ile olan etkileşimleri de dikkate alarak tanımlamaktadır. Bu yaklaşım, insanların dışındaki varlıkların da politik süreçlerde etkili olduğunu savunur. Spekülatif gerçekçilik ise, insan merkezli bakış açıları dışındaki bir siyaset anlayışını öne çıkararak, insan dışı varlıkların siyasal süreçlerdeki rolünü vurgulamaktadır. Yeni materyalizm ise, materyal dünyanın ve nesnelerin politik gücünü inceleyerek, iktidarın yalnızca insan ilişkilerinden değil, doğa ve nesnelerle olan etkileşimlerden de şekillendiğini ileri sürer. Bu doğrultuda, gücün yeniden inşası, Latourcu modelle insan-dışı varlıkların temsilini mümkün kılar; bu Foucaultcu etik direniş alanlarıyla dengelenir. Çok-katmanlı etkileşimler, posthümanist siyaseti Latour'un simetrik aktörlüğü ve Foucault'nun etik öznellik inşası üzerinden kavramsallaştırır. Böylece, karşılıklı etkileşimlere dayalı, kapsayıcı bir siyaset anlayışı önerilebilmektedir.

**Anahtar Sözcükler:** Ontoloji, Spekülatif Gerçekçilik, Yeni Materyalizm, Politik Aktörlük, İnsan Dışı Varlıklar

## POLITICAL PHILOSOPHY FROM THE PERSPECTIVE OF NEW ONTOLOGIES: RETHINKING BEING, POWER, AND POLITICAL RELATIONS

### ABSTRACT

New ontological approaches are reshaping political philosophy in terms of being, power, and political relations. Object-oriented ontology does not limit political agency to humans alone but defines it by also taking into account interactions with objects and nature. This approach holds that entities beyond humans also exert influence in political processes. Speculative realism, by contrast, foregrounds a conception of politics beyond anthropocentric viewpoints, emphasizing the role of nonhuman entities in political dynamics. New materialism investigates the political potency of the material world and objects, arguing that power is shaped not only by human-human relations but also by interactions with nature and objects. In this vein, the reconstruction of power is enabled by the Latourian model, which allows for the representation of nonhuman entities; this is balanced by Foucauldian spheres of ethical resistance. Multi-layered interactions thus conceptualize posthumanist politics through Latour's symmetric actorhood and Foucault's construction of ethical subjectivity. In this way, a dialogical, inclusive political understanding predicated on reciprocal interactions can be proposed.

**Keywords:** Ontology, Speculative Realism, New Materialism, Political Agency, Non-Human Entities

\* Doç. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, E-posta: sakin@mku.edu.tr ORCID: 0000-0002-2403-8041, Hatay/ Türkiye

Makalenin geliş tarihi: 29.06.2025  
Makalenin kabul tarihi: 26.08.2025

Submission Date: 29 June 2025  
Approval Date: 26 August 2025

## Giriş

Siyaset felsefesi çağımızda; varlık, iktidar ve politik ilişkileri bağlamında büyük bir dönüşüm geçirmektedir. Bu dönüşümün temelinde, geleneksel insan-merkezci yaklaşımların sorgulanarak, insan dışı varlıkların siyasal süreçlerdeki etkilerinin kabul edilmesi yatmaktadır. Özellikle posthümanist şemsiyesinde toplanan nesne-yönelimli ontoloji, spekülative gerçekçilik ve yeni materyalizm, insan-merkezçiliği aşan ortak bir zeminde siyaseti yeniden şekillendirme olanaklarına sahiptir. Posthümanizm çerçevesinde nesne-yönelimli ontoloji, politik aktörlüğü insan-dışı varlıklarla ilişkisel ağlara genişletir; Harman'ın nesne otonomisi ile Morton'un hipernesneleri bu genişlemeyi besler.<sup>1</sup> Bu anlayışa göre, nesnelerin ve doğanın, insan toplumları üzerindeki etkisi, politik süreçlerin vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir. Öte yandan, spekülative gerçekçilik, Meillassoux'un radikal rastlantısallık kuramıyla, insan-dışı varlıkların politik etkisini Harman'ın nesne kapalılığından farklı bir ontolojik temelde konumlandırır. Özellikle, Meillassoux'un ortaya koyduğu "kesinlik" kavramı, siyasal yapıları belirleyen faktörlerin mutlak bir rastlantısallıktan değil, doğanın ve nesnelerin belirleyici etkilerinden kaynaklandığını öne sürmektedir. Bu noktada, yeni materyalizm de önemli bir yer tutar. Zira, materyal dünyanın ve nesnelerin politik gücünü keşfeden yeni materyalizm, toplumsal yapıları yalnızca insan ilişkilerine dayandırmak yerine, doğa ve nesnelerle olan etkileşimlerin de siyasal güç üzerindeki etkisini tartışır.

Yeni ontolojik yaklaşımlar, iktidarın ve gücün sadece insan etkileşimlerinden değil, doğa ile kurulan ilişkilerden, teknolojik gelişmelerden ve biyolojik etmenlerden de şekillendiğini savunarak, geleneksel siyaset teorilerini yeniden düşünmeye zorlamaktadır. Foucault'nun iktidar ve güç teorilerine dayanan ontolojik yeniden inşa ise, toplumsal yapıları sadece insanlar arasındaki ilişkilerle değil, doğa, teknoloji ve nesnelerle olan etkileşimlerle de şekillendirdiğini ortaya koyar. Bu yeni bakış açıları, siyasetin çok daha geniş bir etkileşim ağının ürünü olduğunu öne sürmektedir. Hatta, politik ilişkilerde varlıkların çok-katmanlı etkileşimleri, insan dışı varlıkların da siyasal süreçlerde etkin bir rol oynadığını gösterir.

Bu bağlamda, varlıklar arası etkileşimlerin ön plana çıkması, insan merkezli siyaset anlayışlarından daha kapsayıcı ve derin bir siyaset paradigması oluşturulmasına olanak sağlayabilecektir. Yeni ontolojik yaklaşımlar, siyaset felsefesinde insan-merkezci bakış açılarını aşarak, insan dışı varlıkların da

<sup>1</sup> Harman, Graham. *Object-oriented ontology: A new theory of everything*. Penguin UK, 2018, 52.

siyasal süreçlerdeki etkin rolünü kabul etmektedir. Bu kuramlar, gücün ve iktidarın sadece insanlar arasındaki ilişkilerden değil, aynı zamanda doğa, nesneler ve teknoloji ile kurulan etkileşimlerden de şekillendiğini savunur. Özellikle, nesne-yönelimli ontoloji, spekülative gerçekçilik ve yeni materyalizm gibi teoriler, varlıklar arası etkileşimlerin politik yapıların yeniden inşa edilmesinde nasıl belirleyici olabileceğini ortaya koymaktadır. Bu anlayış, siyasetin dinamiklerini daha kapsayıcı bir biçimde anlamamıza olanak tanır.

### Nesne-Yönelimli Ontoloji ve Politik Aktörlük

Nesne-yönelimli ontoloji (OOO), insan-merkezci düşüncüyü aşarak, varlıkların yalnızca insan etkileşimleri üzerinden değil, kendi içsel gerçeklikleriyle var olduklarını savunmaktadır. Graham Harman'a göre, nesneler insan müdahalesinden bağımsız birer varlık ve etkinlik alanına sahiptir. Timothy Morton ise, nesnelerin ontolojik boyutunu vurgulamakta ve insan dışı varlıkların toplumsal yapıları şekillendiren unsurlar olduğunu belirtmektedir.<sup>2</sup>

Nesne-yönelimli ontoloji, siyasal aktörlüğü yalnızca insanlar ile sınırlamaz. Buna göre, nesneler, doğa ve diğer insan dışı varlıklar da siyasal süreçlerin aktörleri olarak kabul edilmelidir. Latour'un ANT'si (Aktör-Ağ Kuramı), insan-dışı aktörlerin politik ajandasını 'temsil mekanizmaları' (parlamento metaforu) ile somutlaştırarak ontoloji-siyaset köprüsünü kurar. Bu durum politik ilişkilerin sadece insan etkileşimlerinden ibaret olmadığını gösterir.<sup>3</sup> Bu ontolojiye göre, insanlar dışındaki varlıklar da politik süreçlere etki eder. Doğal afetler, teknoloji ve biyolojik faktörler gibi unsurlar toplumsal yapıları etkileyebilir. Örneğin, internetin yaygınlaşması, politik hareketleri yönlendiren önemli bir araç haline gelmiştir. Pandemi gibi biyolojik faktörler ise sağlık ve güvenlik politikalarını şekillendirmiştir.<sup>4</sup> Harman ve Morton gibi kuramcılar, nesnelerin siyasal süreçlerdeki rolünü bilhassa vurgulamaktadır.

Aktör-Ağ Kuramı, nesnelerin toplumsal yapıları nasıl şekillendirdiğini anlamada önemli bir araç olmuştur. Post-humanizm de insan dışı varlıkların da

<sup>2</sup> Morton, Timothy. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. U of Minnesota Press, 2013.59.

<sup>3</sup> Sağır, Adem, and Pınar Memiş Sağır. "Avangard Bir Mabet Olarak Çamlıca Camisi'nin Aktör Ağ Teorisi Bağlamında Çerçevelemesi." *OPUS International Journal of Society Researches* 18.44, 2021, 8352.

<sup>4</sup> Elder-Vass, Dave. "Social entities and the basis of their powers." *Rethinking the individualism-holism debate: Essays in the philosophy of social science*, 2014, 46.

politik aktörler olarak kabul edilmesini savunur.<sup>5</sup> Günümüzde teknoloji, enerji şebekeleri, ulaşım hatları ve iletişim altyapıları ile doğal ekolojik sistemler siyaset sahnesini doğrudan etkilemektedir. 2011'deki Arap Baharı, sosyal medya ve internet platformlarının örgütlenme biçimlerini ve kitlesel mobilizasyonu nasıl dönüştürdüğünü göstermiştir; COVID-19 pandemisi ise virüs gibi insan-dışı bir aktörün devlet müdahalelerini, uluslararası işbirliklerini ve sağlık politikalarını nasıl şekillendirdiğini ortaya koymuştur. Bu örnekler, nesne-yönelimli ontolojinin siyaset felsefesinde kendisine geniş bir yer açtığını kanıtlar. Ayrıca, bu örnekler insan-merkezli yaklaşımları sorgular ve politik özneliği yalnızca insanla sınırlamaktan çıkararak maddi varlıkları ve doğa olaylarını siyasal ajandanın etkin bileşenleri olarak konumlandırır. Böylece siyasal süreçler, insan ile insan-dışı varlıklar arasındaki çok katmanlı ilişkiler ağı üzerinden yeniden tanımlanır ve siyaset ontolojik çeşitliliği ve çok-aktörlülüğü merkeze alan dinamik bir vizyonla ele alınır. Ekoloji, teknoloji ve toplumsal ilişkilerin kesişiminde stratejiler geliştirmeyi sağlar; aktör-ağ modelinin siyasete kazandırdığı zenginlik, insan-merkezci paradigmaları aşan bir anlayış sunar.

## 328

### Spekülatif Gerçekçilikte Siyaset: İnsan Dışı Varlıkların Rolü

Bu bölümde çalışmanın ulaştığı temel sonuçlar özetlenir, varsa öneriler sunulur. Spekülatif gerçekçilik, felsefi bir akım olarak, insanın dünyayı anlamlandırma biçimini derinden sorgulamaktadır. Quentin Meillassoux'un öncülüğünde ortaya çıkan bu düşünce, gerçekliğin insan bilincinden bağımsız olduğunu ve insan merkezli düşünce biçimlerinin ötesine geçilmesi gerektiğini savunmaktadır. Meillassoux, "*kesinlik*" (necessity) ve "*şansa dayalı süreçler*" (contingency) gibi kavramlarla, geleneksel felsefi anlayışları aşarak, doğa ve varlıkların insan müdahalesinden bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğunu ortaya koyar. Bu anlayış, felsefede varlıkları insan dışı bir bakış açısıyla ele alma gerekliliğini bir kez daha vurgular. Özellikle *spekülatif gerçekçilik*, insan dışı varlıkların yalnızca felsefi değil, aynı zamanda siyasal süreçlerde de belirleyici bir rol oynadığını iddia etmektedir. İnsan dışı varlıkların siyasetteki rolü, Meillassoux'un kuramında, nesnelerin kendi ajandalarına sahip olduğu fikriyle de doğrudan bağlantılıdır. Bu sebeple, spekülatif gerçekçiliğin insan dışı

<sup>5</sup> Zembylas, Michalinos, and Vivienne Bozalek. "A critical engagement with the social and political consequences of human rights: The contribution of the affective turn and posthumanism." *Acta Academica* 46.4, 2014, 38.

varlıkların siyasetteki rolüne nasıl yaklaştığını, bu yaklaşımların siyaset düşüncesine getirdiği yenilikleri ve sınırlamaları da ele almak gerekir.<sup>6</sup>

Quentin Meillassoux'un spekülatif gerçekçilik kuramı, insan merkezli düşüncelerin dışına çıkarak, insan dışı varlıkların, doğanın ve evrenin kendi içsel gerçekliklerine dayalı bir şekilde var olduğunu savunur. Meillassoux'a göre, gerçeklik insanın bilincinden bağımsızdır ve insanlar sadece bu gerçekliğin bir parçasıdır. Bu görüş, ayrıca; Kant'ın "insan bilincinin dış dünyayı şekillendirdiği" düşüncesine doğrudan bir karşıtlık oluşturur. Meillassoux, dünyanın ve varlıkların, insanın algılarından bağımsız bir biçimde var olduğunu ve bunların insan dışı bir gerçeklikte şekillendiğini ifade eder. Benzer bağlamda, Meillassoux'un felsefesinde "kesinlik" kavramı, evrenin özünün tamamen rastlantısal ve şansa dayalı olduğu görüşünü reddederek, evrendeki olayların ve süreçlerin belirli bir zorunluluğa dayandığını da öne sürer. Ancak aynı zamanda "şansa dayalı süreçler" de burada önemli bir yer tutar. Meillassoux, insan bilincinden bağımsız varlıkların ve doğanın, her türlü algıdan ve insan müdahalesinden uzak bir biçimde var olduğunu ve bu gerçekliğin şansa dayalı olduğunu savunur.<sup>7</sup> Spekülatif gerçekçilik, insan-dışı ajandayı nesne-yönelimli ontolojinin kapalı nesnelerinden farklı olarak radikal rastlantısallıkla temellendirir. İnsan dışı varlıklar, özetle, Meillassoux'a göre sadece insanın algılarından bağımsız değil, aynı zamanda insan toplumları ve siyaset üzerinde belirleyici bir rol oynayan varlıklardır.<sup>8</sup>

Bu bakış açısı, geleneksel siyaset teorilerinde insanların dışındaki varlıkların etkisinin göz ardı edilmesine karşı bir eleştiridir. Meillassoux, dünyadaki gerçekliklerin insan dışı varlıklar tarafından da şekillendirilebileceğini ve bu varlıkların da siyasal süreçlere katıldığını savunur. Bu, siyasal düşünceye önemli bir yenilik getirir, çünkü geleneksel siyaset anlayışları insan merkezlidir ve yalnızca insan etkileşimleri üzerinden siyasal süreçleri tanımlar.<sup>9</sup>

Spekülatif gerçekçilik, insan dışı varlıkların siyasetteki rolünü genişleterek, politikaların sadece insan etkileşimlerinden değil, doğanın,

<sup>6</sup> Meillassoux, Quentin. "Dialectique Spéculative Et Spéculation." *Rivista di Estetica* 86: Speculative Thinking 86, 2024, 65.

<sup>7</sup> Coombs, Nathan. "Speculative Justice: Quentin Meillassoux and Politics." *Theory & Event* 17.4. 2014.

<sup>8</sup> Zalloua, Zahi. "On Meillassoux's "Transparent Cage": Speculative Realism and Its Discontents." *symplokē* 23.1-2. 2015. 403.

<sup>9</sup> Parsa, Mehdi. "Speculative vs. Transcendental: a Deleuzian Response to Meillassoux." *LaDeleuziana—una rivista che desidera. Mòdena* 11. 2020.

teknolojinin, biyolojik faktörlerin ve diğer nesnelerin etkileşimlerinden de şekillendiğini savunur. Meillassoux'un kuramında, bu etkileşimlerin politik sonuçları vardır. Örneğin, doğal afetler, siyasal kararları ve devlet müdahalelerini etkileyebilir. Bir deprem ya da sel gibi doğa olayları, toplumların yönetim biçimlerini değiştirebilir, yeni yönetim stratejilerinin ve siyaset oluşturma biçimlerinin doğmasına yol açabilir. Ayrıca, teknolojik gelişmeler de siyasette önemli bir rol oynar. İnternetin yaygınlaşması, dijitalleşme ve yapay zeka gibi teknolojiler, toplumların sosyal yapısını ve siyasal ilişkilerini köklü bir şekilde değiştirebilmiştir. Meillassoux, insan dışı varlıkların yalnızca birer aracı olmanın ötesinde, siyasal süreçlerin aktörleri olarak kabul edilmesi gerektiğini de savunur. Nitekim, bu düşünce, teknolojinin, doğanın ve biyolojik faktörlerin siyasal alanı şekillendiren güçler olarak tanınmasını sağlar.<sup>10</sup> Spekülatif gerçekçiliğin siyasette önerdiği yeni anlayış, bu sebeple insan dışı varlıkların yalnızca doğal çevre veya teknoloji unsurları olarak değil, siyasi aktörler olarak da kabul edilmesidir. Örneğin, 2020'deki COVID-19 pandemisi, sağlık ve güvenlik politikalarını, devletin müdahalelerini ve küresel işbirliklerini şekillendiren bir nesne olarak karşımıza çıkmıştır. İnsan dışı bir faktör olarak, virüs yalnızca bir biyolojik tehdit değil, aynı zamanda uluslararası politikaları, ekonomik politikaları ve toplumsal yapıları da belirlemiştir. Bu durum, spekülatif gerçekçiliğin insan dışı varlıkları politik süreçlerde nasıl etkin bir şekilde ele aldığını ve bu varlıkların politik etkilerinin ne denli derin olabileceğini göstermektedir.<sup>11</sup>

Spekülatif gerçekçilik, insan dışı varlıkların siyasal süreçlerdeki rolünü tanımak suretiyle siyaseti yeniden şekillendirebilir. Meillassoux'un kuramı, insan dışı varlıkların doğrudan siyasal aktörler olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur ki bu, siyaset felsefesine yeni bir ufuk açmaktadır. Ancak, bu yaklaşımın pratikte nasıl işlerlik kazanacağı, insan dışı varlıkların politik süreçlerdeki somut etkilerinin nasıl değerlendirileceği hala sorgulanan bir konudur. Yani, spekülatif gerçekçilik, siyasetin sınırlarını genişletmekle kalmayıp, aynı zamanda doğa, teknoloji ve diğer nesnelerin siyasal aktörler olarak kabul edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu anlayış, siyaset düşüncesine yeni bir boyut katmakta, ancak pratikteki etkileri daha fazla tartışma ve araştırma gerektirmektedir.

Spekülatif gerçekçilik, siyasette insan-dışı varlıkların (iklim, teknoloji, hayvanlar) rolünü genişletme çabasıyla çeşitli eleştirilerle karşılaşmaktadır. Bu

<sup>10</sup> Roffe, Jon. "Time and ground: A critique of Meillassoux's speculative realism." *Angelaki* 17.1., 2012, 62

<sup>11</sup> Harman, Graham. "Concerning the COVID-19 Event." *Philosophy Today* 64.4, 2020, 847.



yaklaşımın temel gerekçesi, insan-merkezli (antroposentrik) siyasetin ekolojik kriz ve teknolojik dönüşüm gibi çağdaş sorunları yönetmekte yetersiz kalmasıdır. Geleneksel siyaset, insan-dışı gerçeklikleri pasif "kaynak" veya "sorun" olarak görmekte, bu da sürdürülemez pratiklere ve ontolojik kör noktalara yol açmaktadır. Spekülatif gerçekçilik, bu sınırları aşmayı ve siyaseti dünyanın çok-türlü karmaşıklığına açmayı hedefler. Ancak eleştiriler, insan-dışı etkinin somutlaştırılmasındaki zorlukları, pratik uygulanabilirlik sorunlarını ve insana özgü siyasi öznellik boyutunun gözden kaçırılma riskini vurgular. Bu belirsizlikler, yaklaşımın dönüştürücü potansiyeliyle gerilim halindedir.<sup>12</sup>

Bununla birlikte, spekülatif gerçekçilik, günümüz siyaset felsefesi içinde önemli ve yenilikçi bir düşünsel açılım sunar. Oysa ki, geleneksel siyaset anlayışları, siyaseti genellikle yalnızca insan aktörlerin ve insan merkezli güç dinamiklerinin alanı olarak görme eğilimindedir. Bu yaklaşım, insan dışı varlıkların siyasal süreçlerdeki rolünü göz ardı eder ve böylece siyasetin kapsamını daraltmaktadır. Lakin, spekülatif gerçekçilik, bu sınırlayıcı perspektife karşı çıkarak siyasal düşünceyi çok daha geniş bir alana taşır. İnsan dışı varlıklar (doğa olayları, teknolojik gelişmeler, maddi nesneler ve biyolojik faktörler) bu çerçevede siyasal ilişkilerde aktif ve etkili aktörler olarak değerlendirilir. Böylece, siyaset yalnızca insanlardan oluşan bir alan olmaktan çıkarak, çok-aktörlü ve çok-boyutlu bir yapı haline gelir.

Spekülatif gerçekçilik, bu yönüyle insan-merkezli bakış açılarını sorgulamakta ve siyasetin ontolojik temelini genişleterek, politik dinamiklerin çok daha karmaşık ve de çok katmanlı olduğunu ortaya koyar. Ancak, bu yeni düşünsel yaklaşımın pratik alana nasıl yansyacağı, sosyal, kültürel ve ekonomik bağlamlarda nasıl uygulanacağı da hâlâ önemli bir tartışma konusudur. Özellikle mevcut siyasal kurumlar, hukuk sistemleri ve politik aktörlerin geleneksel sınırları içerisinde bu insan dışı unsurların etkilerinin nasıl dikkate alınacağı, bu yeni perspektifin sahada karşılaşıacağı zorluklardır.

Dolayısıyla spekülatif gerçekçilik, yalnızca teorik bir açılım değil; aynı zamanda siyaset pratiğinde ve siyaset yapım süreçlerinde yeni yöntemler ve anlayışların geliştirilmesini gerektiren bir paradigma değişimini de işaret etmektedir. Bu bağlamda, spekülatif gerçekçilik siyaset felsefesinde hem teorik derinlik hem de uygulama zorlukları açısından özgün ve üzerinde daha fazla düşünülmesi gereken bir alan olarak önem kazanır.<sup>13</sup> Ayrıca bu perspektif, politik karar süreçlerine teknolojik, ekolojik ve biyolojik etkenlerin özerk

<sup>12</sup>Jagodzinski, Jan. "Speculating on Speculative Fiction." *JCT (Online)* 40.1.,2025, 76.

<sup>13</sup> Lehman, Robert S. "Toward a Speculative Realism." *Theory & Event* 11.1, 2008.

dinamiklerini de dahil ederek, karar vericilerden disiplinlerarası katılım, çok boyutlu sistem analizleri ve etkileşim odaklı işbirliği talep etmektedir.

### Yeni-Materyalizm ve Politik Materyalite

Bu bölümde çalışmanın ulaştığı temel sonuçlar özetlenir, varsa öneriler sunulur. Yeni materyalizm, Barad'ın 'intra-activity' kavramıyla maddeyi etik sonuçlar doğuran dinamik etkileşimler olarak kurgular; bu 000'nun nesne otonomisinden ayırır. Jane Bennett, Karen Barad ve Rosi Braidotti gibi öncüler, özellikle feminist teori, bilim felsefesi ve posthümanizm alanlarında geliştirdikleri yaklaşımla, maddenin siyasetteki görünmeyen değil, aktif bir aktör olduğunu ortaya koymuşlardır.<sup>14</sup>

Yeni materyalizm, dünyayı yalnızca insanlar arası ilişkilerle sınırlı görmeyip, nesneler, teknolojiler ve doğa unsurlarının da canlı, etkin aktörler olarak yer aldığı bir gerçeklik olarak tanımlar. Jane Bennett'in "canlı madde" (vibrant matter) kavramı, nesnelerin kendi içlerinde eyleme geçme ve toplumsal süreçleri dönüştürme potansiyeli taşıdığını vurgular. Öte yandan Karen Barad'ın "edimselliğin gerçekçiliği" (agential realism) anlayışı, gerçekliğin gözlemci ile gözlemlenen arasında sürekli bir iç-ilişki süreci yoluyla ortaya çıktığını savunur. Bu iki yaklaşım, maddi dünyanın toplumsal yapıları şekillendirmede yalnızca bir zemin olmaktan çıkıp, politikada aktif ve etkileşimli bir bileşen hâline geldiğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla yeni materyalizm, siyasal analizlerde insan-dışı aktörlerin rollerinin göz önünde bulundurulmasını ve böylece daha kapsayıcı, çok katmanlı bir siyaset anlayışının geliştirilmesini zorunlu kılar.<sup>15</sup>

Rosi Braidotti, yeni materyalizmi feminist bir perspektifle posthümanizm üzerinden ele almakta; yaşamı tekil bir güç olarak tanımlayarak Spinoza ve Deleuze geleneğinde maddeyi dinamik bir enerji olarak görmektedir. *Bios/zoe* ayrımını reddederek, bedeni doğa ile sürekli etkileşim halinde bir varlık olarak konumlandırır ve böylece insan-merkezci siyaset anlayışlarını aşar. Posthüman özne anlayışıyla tüm varlıkların ortak yaşam süreçlerine bağlı olduğunu da savunarak, insan olmayan aktörlerin de siyasette etkin bir güce sahip olduğunu

<sup>14</sup> Diener, Samuel. "3 New Materialisms." *The Year's Work in Critical and Cultural Theory* 28.1.2020. 56.

<sup>15</sup> Jonathan. "Life/Force: Novelty and New Materialism in Jane Bennett's Vibrant Matter." *SubStance* 48.2, 2019, 14.

vurgulamaktadır.<sup>16</sup> Yeni materyalizmin en önemli katkısı, maddi süreçleri ve nesneleri de politik aktörler olarak görmesidir.

Bu yaklaşım, siyasal güç ilişkilerinin yalnızca insanlar arası etkileşimlerden değil, altyapılar, nesneler, teknolojiler ve biyolojik faktörler gibi insan-dışı aktörlerin de rol oynadığı etkileşimlerden doğduğunu savunmaktadır. Örneğin, 2003 Kuzey Amerika Elektrik Kesintisi, enerji şebekesinin bileşenlerinin birlikte ürettiği dağıtık ajanlığı, Arap Baharı ise sosyal medya platformları ve iklim koşullarının halk hareketlerine etkisini gösterir. Böylece siyaset, insan-dışı varlıklarla sürekli etkileşim hâlindeki dinamik bir süreç olarak yeniden tanımlanır.<sup>17</sup> Yeni materyalizmin, ekoloji ve çevre politikalarına olan katkıları oldukça büyüktür.

Özetle, yeni materyalizm maddeye duyarlılığın artırılmasının daha sürdürülebilir politikaların geliştirilmesinin önünü açacağını savunur. Yeni materyalizm, Barad'ın 'etkileşimsel gerçekçilik' kuramıyla maddeyi etik-politik sonuçları olan süreçler olarak kavramsallaştırır. Bu yaklaşım da, politikaya katılanları sadece insanlar değil, aynı zamanda nesneler, doğa ve teknoloji olarak genişletir. Yeni materyalizmin etkisi, diğer sosyal politikalar üzerinde de görülebilir. Kadınların bedenlerinin maddi deneyimlerine, doğa ile olan ilişkilerine ve biyolojik faktörlere dikkat çeker. Örneğin, üreme politikaları veya sağlık politikaları gibi alanlarda bedenlerin maddi koşulları göz önünde bulundurulmaya başlanır. Bu kuram, toplumsal cinsiyet ve ırk gibi kimlik kategorilerinin bedensel deneyimlerle ilişkili olarak ele alınmasını teşvik eder. Öte yandan, yeni materyalist bakış açısı, siyasetin yapılış sınırlarını da genişletir. İlgili süreçler de sadece insanlarla değil, insan dışı aktörlerle şekillenir. Neticede, yeni materyalizm, maddi dünyayı eyleyen, etkin ve şekillendirici bir unsur olarak ele alarak siyaset felsefesine önemli katkılarda bulunmuştur. Nesnelerin, doğanın ve diğer insan dışı varlıkların siyasal süreçlerdeki rolünü tanımak, daha kapsayıcı, sürdürülebilir ve insan-ötesi bir siyaset anlayışına yol açmaktadır. Bu düşünce, günümüzün çevre krizleri, biyopolitikaları ve teknolojik dönüşümleri karşısında yeni siyaset tasarımlarına olanak sağlamaktadır. Maddenin ve doğanın etkinliğini göz önünde bulundurma, siyasal alanı derinden dönüştürecektir.

<sup>16</sup> Braidotti, Rosi. "Transposing Life." *Thamyris/Intersecting: Place, Sex & Race* 25.1. 2012.

<sup>17</sup> Dannreuther, Roland. "Oil, materiality and International Relations." *International Relations*, 2024.

### Güç ve İktidarın Ontolojik Yeniden İnşası

Michel Foucault ve Giorgio Agamben, modern güç ve iktidar teorilerine yaptıkları katkılarla, siyaset felsefesini köklü bir şekilde dönüştürmüş, güç ilişkilerinin daha derinlemesine anlaşılmasına olanak tanımışlardır.<sup>18</sup> Foucault'nun güç anlayışı, yalnızca merkezi devletlerin baskıcı yapılarıyla sınırlı olmayıp, toplumsal hayatın her alanında sürekli ve dağılmış bir biçimde varlık gösterir. Agamben ise Foucault'nun biopolitika kuramını daha da ileriye götürerek, devletin bireyler üzerindeki herkesi kapsayan iktidar anlayışını vurgulamış, aynı zamanda özgürlüğün ve istisnanın ilişkisini ortaya koymuştur.<sup>19</sup> Her iki düşünür de iktidarın insan yaşamı üzerindeki etkilerini biyopolitik bağlamda ele alarak, modern iktidarın doğa ve teknoloji ile olan ilişkisini keşfetmişlerdir. Foucault'nun 'iktidar her yerde' söylemi, etik direniş alanları yaratır; insan-dışı ontolojiler ise gücü nesnelerin simetrik kapasitesi olarak kurgular. Agamben de, iktidarın, insanın yaşamını ve ölümünü belirleyebileceği düzeyde bir biyolojik hale geldiğini göstermektedir. Bu perspektifler, yeni ontolojilerin benimsediği madde-iktidar ilişkisini düşünmeye zemin hazırlayarak, yalnızca insanlar arası değil, insan-dışı varlıklar ve teknolojilerle kurulan iktidar ilişkilerinin de analizini mümkün kılar.<sup>20</sup>

Foucault, iktidarı yalnızca devletlerin ya da hükümetlerin uyguladığı baskılarla sınırlamaz; aksine, iktidarı toplumsal yapılar ve ilişkiler aracılığıyla yayılan, her birey tarafından deneyimlenen dağınık bir güç biçimi olarak kavramsallaştırır. Foucault'nun güç tanımında, iktidar yalnızca devletin otoriter bir biçimde uyguladığı baskılardan ibaret değildir. O, mikrofiziksel iktidar olarak adlandırdığı bir kavramla, güç ilişkilerinin her alanda, toplumun farklı katmanlarında ve insan bedeninde içkin olarak var olduğunu savunur. Güç, tüm toplumsal ilişkilerde, günlük pratiklerde ve bireysel davranışlarda kendisini gösterir. Foucault'ya göre, bu tür bir güç, belirli bir merkezî otoritenin işlevselliği ile değil, toplumda herkesin birbirine uyguladığı güçle şekillenir. Bu, devletin ve hukukun tek başına güç uygulayıcıları olmadığını, aslında toplumdaki her bireyin ve sosyal yapının birer güç odağı oluşturduğunu öne sürer. Foucault'nun iktidarı, etik bir praksis olarak özneleşme ve direniş dinamikleri üretir; bu insan-

<sup>18</sup> Castro, Edgardo. "Derecho y vida: un contrapunto entre Michel Foucault y Giorgio Agamben." *Tópicos* 41, 2021, 20

<sup>19</sup> Genel, Katia, and Craig Carson. "The question of biopower: Foucault and Agamben." *Rethinking Marxism*. Routledge, 2023, 46

<sup>20</sup> Portschi, Jürgen. "Biopolitics of time in Foucault and Agamben." *Debating Biopolitics*. Edward Elgar Publishing, 2022, 88.

dışı ontolojilerin güç kurgusundan niteliksel olarak ayırır.<sup>21</sup> Foucault'nun "biyopolitika" kavramı ise, modern devletin yalnızca siyasi ve hukuki düzenlemeleri değil, aynı zamanda insanların bedenlerine, yaşamlarına ve ölümlerine müdahale etme biçimlerini de içeren bir gücü ifade eder. Burada devlet, yalnızca bireylerin yaşamlarını denetim altında tutmakla kalmaz, onların sağlık, yaşam standartları, ölüm ve ölüm sonrası haklar gibi biyolojik ve varoluşsal süreçlerine de müdahil olur. Biyopolitika, bireylerin sadece toplumdaki yerleri ve rolleri ile değil, aynı zamanda bedenlerinin ve yaşamlarının da nasıl organize edildiğiyle ilgilenir. Foucault'nun bu görüşü, iktidarın modern dünyada toplumun her katmanına yerleşmiş olduğunu ve insanın sadece sosyal ilişkiler aracılığıyla değil, aynı zamanda biyolojik ve fizikselleşmiş bir varlık olarak da iktidar tarafından şekillendirildiğini savunur.<sup>22</sup> Agamben ise, Foucault'nun biyopolitika teorisini daha da derinleştirerek istisna hali (state of exception) kavramını ortaya koyar. Agamben'e göre, modern devletin iktidarı, bireyi biyolojik açıdan hükmetmenin yanı sıra, hayatını yönetmeye yönelik bir kapasiteye sahiptir. Agamben'in istisna hali, siyasetin etik çöküşünü temsil eder; insan-dışı ontolojiler ise gücü nesnelerin ilişkiselliğinde arar. Bu, devletin bireylerin varlıkları üzerinde doğrudan kontrol sağlaması anlamına gelir. Agamben, Foucault'nun biyopolitika kavramını ele alırken, biyopolitik iktidarın sadece toplumlar ve bireyler üzerinde değil, bireylerin varoluşu ve ölümüne dair kararlar alma noktasında da etkin olduğunu gösterir. Bu bağlamda, Agamben, iktidarın toplumun dışına çıkmış olan bir "istisna hali" yaratabileceği gerçeğini ifade eder. Bu hali yaşayan bireyler, adeta hukuki kişilikten mahrum bırakılarak, iktidarın tam gözetimi altındaki varlıklar haline gelmektedir. Bu, modern devletin bireylerin yalnızca yaşamlarını yönetme değil, ölümleri ve yaşam dışı süreçlerini yönetme kapasitesine sahip olduğunu gösterir.<sup>23</sup>

Foucault ve Agamben'in düşüncelerine dair yapılan en önemli eleştirilerden biri, iktidarın toplumun her alanına yayıldığı ve dağılmış bir yapı olarak tanımlanmasının, devletin hâkimiyetini ve kontrolünü göz ardı edebileceğidir. Foucault'nun mikrofiziksel iktidar anlayışı, her yerde ve her zaman gözlemlenen bir iktidar modeli ortaya koyarken, bazı eleştirmenler, bunun devletin gücünü aşındırmak yerine, daha çok toplumsal kontrolü

<sup>21</sup> Haugaard, Mark. "Foucault and power: A critique and retheorization." *Critical Review* 34.3-4, 2022, 345.

<sup>22</sup> Mean-s, Alexander J. "Foucault, biopolitics, and the critique of state reason." *Educational Philosophy and Theory* 54.12, 2022, 1969.

<sup>23</sup> Ercan, Damla. "Schmitt'in 'Olağanüstü Hal'i ile Agamben'in 'İstisna Hali': Karşılaştırmalı bir değerlendirme." *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi* 11.2 ,2021, 1397.

kolaylaştırabileceğini savunurlar. Yani, güç ve iktidar, artık toplumun bütün katmanlarına yayılmış olduğundan, bunun denetlenmesi ve kontrol edilmesi oldukça zorlaşır. Foucault'nun "güç her yerde" anlayışı, toplumun tüm katmanlarında ve her bireyde etkin olan iktidarın, bazı öznelerin ve toplumsal yapıları kontrol etme yetisini zayıflatır. Bu, aynı zamanda toplumsal yapının keskin sınırlara sahip olmaması, güç odaklarının her alanda eşit oranda paylaştırılmaması anlamına gelebilir.<sup>24</sup> Foucault'nun, iktidarın dağıtılmasını savunmasına karşıt olarak, Agamben'in önerdiği istisna hali devletin sadece yönetim ve denetimle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda hayat ve ölüm üzerinde de kararlar verme yetisini barındırması, devletin modern zamanlardaki mutlak gücünü temsil eder. Bu bakış, hükümetlerin ve toplumun bedenlerin kontrolü üzerindeki egemenliğini daha da pekiştirebilir. Ancak bu da, toplumun temel hakları ve bireysel özgürlükleri adına endişe verici bir duruma yol açabilir. Hukuki ve toplumsal yapıların içinde yer alan bireylerin, iktidarın doğrudan etkisinde kalan varlıklar haline gelmesi, demokrasilerin temel yapılarını tehdit edebilir.<sup>25</sup> Foucault-Agamben iktidarı, etik bir çerçevede işler; insan-dışı ontolojiler ise gücü nesnelerin simetrik etkileşiminde konumlandırır. Küresel düzeydeki iktidar ilişkilerinde, devletlerin sadece toplumsal yapı ve bireyler üzerinde değil, aynı zamanda doğa, biyolojik süreçler ve teknoloji üzerinde de denetim kurları gerektiği düşünülmektedir. Örneğin, son yıllarda dünyada pandemi gibi sağlık krizleri, devletlerin bireylerin sağlığına, yaşamına ve ölümüne karar verme gücünü arttırmış, insanların bireysel özgürlüklerini kısıtlayarak iktidarı biopolitik bir şekilde kullanmışlardır. COVID-19 pandemisi, devletlerin yalnızca ekonomik ve toplumsal ilişkilerde değil, aynı zamanda sağlık politikalarında ve bireylerin ölüm risklerini yönetme alanında da belirleyici olduğunu göstermiştir. Bir başka örnek, göçmen politikalarıdır. Özellikle Avrupa'daki göçmen krizinde, devletlerin sınırlarını kapalı tutma, göçmenlere yönelik sınır dışı politikaları ve savaşçı devlet söylemleri, istisna hali düşüncesinin somut bir biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Devletler, göçmenlerin yaşamlarını ve ölümünü kontrol etme yetisini bir biyopolitik güç olarak kullanırken, istisna halinde bu bireyler hukuki korumadan mahrum bırakılmakta ve toplumdan dışlanmaktadır. Özetle, Foucault ve Agamben'in güç ve iktidar teorileri, modern siyaset anlayışını yalnızca devlet ve toplumsal yapılarla değil, biyolojik, teknolojik ve doğa ile etkileşimli bir şekilde anlamamıza olanak sağlamaktadır. Güç ve iktidar, sadece insan ilişkilerinin değil, aynı

<sup>24</sup> Haugaard, Mark. "Foucault and power: A critique and retheorization." ,344.

<sup>25</sup> Portschi, Jürgen. "Biopolitics of time in Foucault and Agamben." *Debating Biopolitics*.89.

zamanda insan dışı unsurların, doğa unsurlarının ve teknolojilerin de etkin olduğu bir alanda yeniden şekillenmektedir.

### Politik İlişkilerde Varlıkların Çokkatmanlı Etkileşimleri

Bruno Latour ve Isabelle Stengers'in geliştirdiği Aktör-Ağ Kuramı (Actor-Network Theory - ANT), modern siyaset anlayışını köklü bir biçimde dönüştürmeyi vaat eden bir düşünsel çerçeve sunar. ANT, toplumsal ve siyasal süreçlerin yalnızca insan aktörler tarafından şekillendirilmediğini, aynı zamanda insan dışı varlıkların da bu süreçlere katıldığını ve siyaset üzerinde önemli etkiler yarattığını savunur. Latour ve Stengers, toplumların ve siyasal yapılarının oluşumunu, farklı türdeki aktörlerin birbirleriyle kurduğu karmaşık ağlar aracılığıyla anlamaya çalışmıştır. Bu düşünce, siyasetin yalnızca insana özgü bir faaliyet olmadığını, aksine insanlar, nesneler, teknolojiler, doğa ve diğer aktörlerin bir araya gelerek şekillendirdiği çok katmanlı bir alan olduğunu ortaya koyar. ANT'nin ve varlıkların ilişkisel ontolojisinin politik etkileşimlerdeki rolünü tartışmak, insan dışı varlıkların siyasetteki yerini inceleyecek ve bu kuramların günümüz siyasetindeki pratik yansımalarını ele almak da gereklidir.<sup>26</sup> Bruno Latour ve Isabelle Stengers, aktör-ağ teorisinin temellerini atarken, toplumun ve siyasetin, yalnızca insan etkileşimlerinden ibaret olmadığını vurgulamıştır. Aktör-Ağ Kuramı; toplumsal yapıların ve iktidar ilişkilerinin oluşumunda insan dışı varlıkların aktif rol oynadığını ileri sürmektedir. Latour'un "Sosyal Dünyada Nesnelerin Yerini" tartıştığı önemli çalışmalarından biri, sosyal yapıları sadece insan aktörlerin değil, aynı zamanda nesneler, teknolojiler ve doğa unsurları gibi insan dışı varlıkların da oluşturduğudur. Latour'a göre, toplumsal yapıların ve siyasal ilişkilerin oluşmasında yalnızca insan iradesi ve toplumsal pratikler değil, teknolojik cihazlar, doğal olaylar, nesneler ve mekanlar gibi insan dışı aktörler de eşit derecede etkili rol oynar. Latour, "aktör" kavramını geleneksel anlamının çok ötesine taşıyarak, sosyolojik teorilerin ihmal ettiği veya görmezden geldiği maddi varlıkların da siyasal süreçlere dahil olabileceğini vurgular. Buna göre nesneler, yalnızca araçlar ya da araçsal unsurlar değil, etkileyici ve siyasal sonuçlar doğurabilen faillerdir. Latour'un bahsettiği "aktörler", insanlardan çok daha fazlasını ifade etmektedir. Teknolojik cihazlar, makineler, doğa olayları, ekosistemler, biyolojik süreçler gibi insan dışı varlıklar, sosyal yapıları ve politik ilişkileri oluşturan ve şekillendiren unsurlar olarak kabul edilebilmektedir.

<sup>26</sup> Latour, Bruno. *Rassemblement il sociale: Actor-Network theory*. Mimesis, 2022, 56.

Latour'un "Varlıkların Toplumsal Oluşumu" tezinde belirttiği gibi, insanlar ve insan dışı varlıklar arasındaki bu karşılıklı etkileşimler, toplumsal yapıları oluşturur ve siyasal olayları şekillendirir.<sup>27</sup>

Isabelle Stengers ise, Latour'un kuramını daha da derinleştirerek relasyonel ontoloji (relational ontology) kavramını geliştirmiştir. Stengers'a göre, toplumlar yalnızca insanların etkileşimleriyle şekillenen yapılar değildir; aynı zamanda nesneler, doğa olayları ve teknolojiler, toplumsal yapıları belirleyen etkenlerdir. İnsanlar, birer "aktör" olarak yalnızca kendilerine özgü bir irade ve karar verme kapasitesine sahip değillerdir<sup>28</sup>

İnsanın etkileşime girdiği maddi dünyadaki nesneler ve doğa güçleri de siyasal ilişkileri yönlendirebilir. Bu etkileşimler, yalnızca toplumsal bağlamda değil, aynı zamanda biyolojik, ekolojik ve teknolojik bağlamda da siyasal sonuçlar doğurmaktadır. Bu bağlamda, güç, yalnızca insan ilişkilerinden değil, aynı zamanda doğa ile kurulan etkileşimlerden ve teknolojik yeniliklerden de şekillenir. Örneğin, bir biyoteknolojik gelişme, insan sağlığını ve onun politik ilişkilerini etkileyebilir. Aynı şekilde, bir ekolojik kriz de devletin politikalarını ve sosyo-ekonomik yapıları derinden etkileyebilir. Bu yaklaşımda politika, insan dışı varlıkların etkinliklerinin göz ardı edilemeyeceği bir alana dönüşür. Politikaların ve siyasal kararların şekillenmesinde, insan dışı aktörler de önemli bir rol oynar. Stengers, bu etkileşimlerin insan dışı varlıklar ile birlikte nasıl işlediğini vurgularken, siyaset anlayışının daha geniş bir kapsama yayılmasını sağlar. Ona göre, nesneler ve doğa, yalnızca insanları ve toplumu şekillendiren güçler değil, aynı zamanda politik aktörler olarak kabul edilmelidir. Bu, toplumsal ve siyasal yapıları daha geniş bir etkileşim ağı içerisinde anlamamızı sağlar.<sup>29</sup>

Günümüz dünyasında, politik ilişkiler artık yalnızca insan etkileşimlerinden değil, aynı zamanda insan dışı varlıklarla olan etkileşimlerden de şekillenmektedir. Aktör-ağ kuramı, toplumsal süreçlerin ve politik yapının, yalnızca insanlardan oluşmadığını gösteren çok katmanlı etkileşimleri analiz eder. Bu tür etkileşimler, bireylerin ve toplumların, insan dışı unsurlarla nasıl iç içe geçmiş ilişkiler oluşturduğunu anlamaya yardımcı olur. Bir örnek olarak, küresel çevre krizini ele alınabilir. Bugün, iklim değişikliği ve çevresel bozulma, insanların yanı sıra doğa ve teknolojik sistemlerin de iç içe geçtiği bir politik alanı

<sup>27</sup> Roslender, Robin, *The Routledge companion to critical accounting*. Routledge, 2017.

<sup>28</sup> Latour, Bruno. *Riassemblare il sociale: Actor-Network theory. Mimesis*, 2022, 58.

<sup>29</sup> Olkowski, Dorothea. *Postmodern philosophy and the scientific turn*. Indiana U. Press, 2012. 19



işaret etmektedir. Çevresel etmenler yalnızca doğal yaşamı tehdit etmekle kalmaz, aynı zamanda ekonomik yapıları, toplumsal ilişkileri ve siyasi kararları doğrudan etkiler. Aktör-ağ kuramı, burada insan dışı varlıklar (toprak, hava, su gibi doğal unsurlar) ve teknolojiler (yenilenebilir enerji sistemleri, karbon emisyonlarını izleyen cihazlar) ile insanların kendi eylemlerini birleştirerek siyaset üzerinde nasıl çok katmanlı bir etki yarattığını göstermektedir. Örneğin, Paris İklim Anlaşması gibi küresel çevre politikaları, yalnızca hükümetlerin ve insanların eylemleriyle değil, aynı zamanda doğal afetler, iklimsel değişiklikler ve teknolojik yeniliklerin etkisiyle şekillenmektedir. Bir başka örnek, sosyal medya ve teknolojinin siyaset üzerindeki etkisiyle ilgilidir. Günümüzün dijital dünyasında, sosyal medya ve internet, politik söylemleri yönlendiren, fikirleri yaygınlaştıran ve toplumları dönüştüren araçlar haline gelmiştir. Latour'un aktör-ağ kuramına göre, sosyal medya platformları ve algoritmalar, insanların politik tercihlerine etki eden aktörler olarak kabul edilebilir. Bir sosyal medya uygulamasındaki algoritma, hangi haberlerin ve içeriklerin görünür olacağına karar verirken, siyaseti özne olmadan insan dışı bir aktör üzerinden şekillendirebilmektedir.<sup>30</sup> Bu tür örnekler, politik ilişkilerdeki çok katmanlı etkileşimleri ve insan dışı varlıkların siyasal süreçlerdeki etkisini gösterir.<sup>31</sup>

Aktör-ağ kuramı ve ilişkisel ontoloji, toplumsal yapıları ve siyasal ilişkileri yeniden düşünmemize olanak tanımaktadır. Ancak bu yaklaşım, bazı eleştirilerle de karşı karşıyadır. En büyük eleştiri, insan dışı varlıkların siyasal süreçlere dahil edilmesinin, toplumsal ve bireysel sorumluluğu zayıflatabileceği ve eylemciliği bulanıklaştırabileceğidir. Eğer politikaların şekillenmesinde nesneler, doğa ve teknoloji de birer aktör olarak kabul ediliyorsa, insanların eylem sorumluluğu ne ölçüde belirgin olacaktır? Bu noktada, eleştirmenler, insan ve insan dışı varlıklar arasındaki etkileşimlerin politik sorumlulukları gizleyebileceğini savunur. Yine de bu eleştiriler, aktör-ağ kuramının güçlü yönlerini göz ardı etmektedir. Çünkü, Latour ve Stengers'in perspektifi, esasen insanın biyolojik ve teknolojik çevresine karşı daha duyarlı bir siyaset geliştirmeyi amaçlamaktadır.

Aktör-ağ kuramı, aynı zamanda siyasal etkileşimin ve ağların anlaşılmasında önemli bir avantaj sunar. Bu yaklaşım, sosyal yapıların sadece insanlardan oluşan bir topluluk değil, çok sayıda varlık ve ilişkiyi barındıran karmaşık yapılar olduğunu kabul eder. Örneğin, devletler ve hükümetler, yalnızca yasal ve bürokratik yapılar değil, aynı zamanda toplumun dayandığı altyapılar, biyolojik sistemler ve teknolojik gelişmeler ile şekillenir. Dolayısıyla,

<sup>30</sup> Matthewman, Steve. *Technology and social theory*. Bloomsbury Publishing, 2017.87

<sup>31</sup> Pignarre, Philippe. *Latour-Stengers: an entangled flight*. John Wiley & Sons, 2023. 65

insan dışı aktörler politikanın içinde daha merkezi bir role sahiptir. Bu da, toplumsal yapıları anlamamızda daha dinamik ve çok katmanlı bir bakış açısı sunar.<sup>32</sup>

Bruno Latour ve Isabelle Stengers'in aktör-ağ teorisi, siyaset felsefesinde önemli bir dönüşüm önerir. Latourcu aktör-ağ kuramı, insan-dışı aktörlüğü demokratik temsil sorununa dönüştürerek ontoloji-siyaset geçişini meşrulaştırır. Teknoloji, doğa, nesneler ve biyolojik süreçlerin siyasetteki etkisini vurgulayan bu yaklaşım, siyasal ilişkilerin daha geniş bir ağ içinde şekillendiğini ve siyaset yapımında insan dışı varlıkların da etkin bir rol oynadığını ortaya koyar. Bu anlayış, geleneksel siyaset teorilerini zenginleştirir ve daha kapsayıcı, çok katmanlı bir siyaset anlayışı önerir. Çevre politikaları, teknolojik gelişmeler ve biyolojik faktörler gibi güncel meselelerde, insan dışı aktörlerin etkisi giderek artarken, bu kuramlar da politik analizlerde yeni bir perspektif sunmaktadır.<sup>33</sup>

## 340

### İnsan Dışı Varlıkların Politik Aktörlükteki Rolü:

Quentin Meillassoux ve Graham Harman gibi önemli düşünürler, nesne-yönelimli ontolojiler ve spekülative gerçekçilik gibi kuramlar aracılığıyla insan dışı varlıkların siyasal süreçlerdeki aktif rollerini savunmuşlardır. Bu yaklaşımlar, insan dışı varlıkların sadece fiziksel araçlar değil, aynı zamanda siyaset yaratıcıları olduğunu öne sürer. Meillassoux'un kesinlik ve şansa dayalı süreçler anlayışı, Harman'ın nesne-yönelimli ontolojisi ile birleşerek, insan dışı varlıkların yalnızca biyolojik ya da fiziksel bağlamda değil, aynı zamanda politik olayları şekillendiren aktörler olarak kabul edilmesini mümkün kılar.

Yeni ontolojiler, özellikle nesne-yönelimli ontoloji (OOO) ve spekülative gerçekçilik, insanın dışındaki varlıkların politik aktörler olarak tanınması gerektiğini savunmaktadır. Graham Harman, nesne-yönelimli ontoloji anlayışını geliştirerek, nesnelerin yalnızca fiziksel değil, ontolojik olarak da bağımsız bir varlık olduklarını öne sürer. Bu anlayış, insan dışı varlıkların politik etkinlikler yaratma gücüne sahip olduğuna dair yenilikçi bir bakış açısı sunar. Nesneler, sadece insanların işlevselliğine hizmet eden araçlar olarak düşünülmemelidir. Onlar, kendi varlıkları ve eylemlerine sahiptirler. Harman'a göre, nesneler, insanların etkileşimlerinden bağımsız olarak kendi ontolojik gerçekliklerine

<sup>32</sup> McGee, Kyle. *Bruno Latour: The normativity of networks*. Routledge, 2014. 97.

<sup>33</sup> Clarke, Bruce. "Rethinking Gaia: Stengers, Latour, Margulis." *Theory, Culture & Society* 34.4. 2017.

sahiptir ve bu da onların politik süreçlerde etkin olabilmesi anlamına gelir. Bu yaklaşımda, nesneler ve insan dışı varlıklar, toplumsal düzenin ve siyasal yapıların kurulumunda yalnızca pasif izleyiciler değil, aktif katılımcılar olarak yer alır. Doğa olayları, teknolojik araçlar ve mekanlar gibi insan dışı varlıklar, toplumsal ilişkilerde, politik kararlar almakta, hatta günümüz siyasetinin biçimlenmesinde etkili rol oynar.<sup>34</sup> Meillassoux, spekülative gerçekçilik akımının önde gelen isimlerinden biri olarak, varlıkların yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda ontolojik düzeyde etkin aktörler olduklarını savunmaktadır. Meillassoux'a göre, insan dışı varlıklar, kendi varlıkları ve etkileriyle politik süreçlere katılım gösterirler. Kesinlik ve şansa dayalı süreçler anlayışı, insanın bilinçli tasarımı dışında gerçekleşen ontolojik süreçlerin de siyasal yapıları şekillendirebileceğini ifade eder. Bu yaklaşım, insan dışı varlıkların siyasal etkinliklerini yalnızca biyolojik ve fiziksel düzeyde değil, aynı zamanda siyaset yaratma kapasitesine sahip gerçeklikler olarak ele alır. Meillassoux'un "kesinlik" ve "olasılık" temelli düşüncesi, insan öznelliğinden bağımsız bir gerçekliğin varlığını savunarak, nesnelerin ve olayların politik etki üretme potansiyelini ontolojik düzeyde temellendirir.<sup>35</sup>

Bu bağlamda, insan dışı varlıkların politik aktörlükleri, insan ve doğa arasındaki geleneksel sınırların aşılmasını gerektirir. İnsan yalnızca toplumsal ilişkiler ve ekonomik yapılar aracılığıyla değil, aynı zamanda doğa, teknoloji ve nesneler aracılığıyla da politik bir varlık olarak şekillenir.<sup>36</sup> Meillassoux ve Harman'ın görüşleri, iktidar ilişkilerinin insan merkezci olmayan bir anlayışla yeniden şekillendirilmesi gerektiğini savunur.<sup>37</sup> Meillassoux ve Harman'ın bakış açıları, insan dışı varlıkların politik aktörler olarak kabul edilmesinin siyasal süreçleri derinden değiştireceğini ortaya koymaktadır. Nesne-yönelimli ontoloji ve spekülative gerçekçilik, politik aktörlük anlayışını insanın dışındaki varlıklara doğru genişletir. Bu genişleme, siyasal yapıları ve güç ilişkilerini yeniden tanımlamamıza olanak tanır.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Güler, Öner. "Yeni Ontolojik Arayışlar ve Nesne Yönelimli Ontoloji: Graham Harman'ın Perspektifi." *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 15.1. 2025.

<sup>35</sup> Harman, Graham. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the making*. Edinburgh University Press, 2015.

<sup>36</sup> Peksoy, Emrah. "İnsan-sonrasından insan-dışına nesneler ve insanlar." *RumeliDe Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 30. 2022.1388

<sup>37</sup> Güloğlu, Mehmet Fatih. "Ferraris' ten Giddens'a: Yeni Gerçekçiliğin İnşacılığı Evrimi." *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 68. 351.

<sup>38</sup> Atay Hakan. "Thoughtcraft: A Matter of Life and Death in Poe and Lovecraft." *Posseible* 12.1. 2023.91.

Doğa olayları, teknolojik gelişmeler ve biyolojik süreçler gibi insan dışı faktörler, siyasetin yalnızca insan iradesine ve toplumsal ilişkilerine dayanan yapılar olmadığını gösterir. Bu, politik süreçlerde insan dışı varlıkların yer almasının gerekliliğini vurgular.

Bir örnek olarak, iklimik değişim ve çevresel felaketler üzerinden politik aktörlük meselesi ele alınabilir. İklim değişikliği, yalnızca insanların oluşturduğu politik kararlarla değil, doğal ve biyolojik varlıkların da etkileşimiyle şekillenir. Karbon emisyonları, ekosistemler, doğal afetler ve biyolojik çeşitlilik gibi faktörler, siyasal yapıların kurulmasında önemli rol oynar. Bu bağlamda, insan dışı varlıklar iktidar dinamiklerini belirleyen aktif aktörler haline gelir. Doğal afetler, belirli bölgelerdeki siyasal iktidarın nasıl değişebileceğini ve yardım süreçlerini nasıl şekillendireceğini gösterir. Burada nesneler ve doğa, insan dışı aktörlerin politik alandaki etkisini somutlaştırır. Aynı şekilde, teknolojik gelişmeler ve bilgi sistemleri de modern siyaset üzerinde etkili olan politik aktörlerdir. Sosyal medya ve internet platformları, siyasal tartışmaları şekillendirir ve toplumsal hareketlerin yayılmasını etkiler.<sup>39</sup>

Bir başka örnek olarak, biyoteknoloji ve sağlık politikaları da insan dışı varlıkların siyasal süreçlerdeki etkisini göstermektedir. Aşılar, genetik mühendislik ve biyolojik süreçler gibi faktörler, sağlık politikalarını ve toplumun biyolojik yapısını şekillendirmektedir. Bu unsurlar, siyasal kararların beden üzerindeki etkisini belirlerken, insan dışı varlıkların politik etkinliğini de gözler önüne serer. Bioteknolojik gelişmeler, toplumsal yapılar ve politikalar üzerinde büyük etkiler yaratabilen önemli aktörler haline gelmiştir. Meillassoux ve Harman, nesnelerin ve biyolojik faktörlerin siyasetteki rolünü sadece birer araçsal öge olarak görmemekte, onların da politik etki yaratma kapasitesine sahip varlıklar olduklarını savunmaktadır.<sup>40</sup>

Yeni ontolojilerin sunduğu insan-dışı aktörlüğün kabulü, Latour'un 'parlamento'su ile somut temsil mekanizmaları gerektirir; bu Foucaultcu etik özneliliği dışlamaz. Ancak bu yaklaşımın eleştirileri de vardır. Eleştirmenler, bu görüşlerin, politik sorumluluk ve eylemciliği bulanıklaştırabileceğini savunur. Eğer politika, sadece insanlar ile değil, aynı zamanda insan dışı varlıklarla şekilleniyorsa, sorumluluğun kimde olduğu konusunda karışıklıklar yaşanabilir.<sup>41</sup> Toplumsal ve siyasal sorumluluk gereksinimlerinin, insan dışı

<sup>39</sup> Young, Niki. "On correlationism and the philosophy of (human) access: Meillassoux and Harman." *Open Philosophy* 3.1. 2020. 47.

<sup>40</sup> Campbell, Norah, Stephen Dunne, and Paul Dylan-Ennis. "Graham Harman, immaterialism: Objects and social theory." *Theory, Culture & Society* 36.3. 2019. 128.

<sup>41</sup> Gratton, Peter. *Speculative realism: Problems and prospects*. Bloomsbury. 2014.7.

aktörler tarafından görmezden gelinmesi, bazen eylemcilikten kaçmak ve etkin politik müdahaleyi zayıflatmak anlamına gelebilir<sup>42</sup>. Bu nedenle, insan dışı varlıkların politik aktörler olarak kabul edilmesi, politik çözüm önerilerinin etkisiz hale gelmesine yol açabilir<sup>43</sup>

Ancak bazı savunucular, bu eleştirilerin, yeni ontolojilerin insan ötesi sorumluluğa odaklanarak daha kapsayıcı ve adil bir siyaset anlayışı yaratmak isteyen bir bakış açısını daraltacağını ileri sürebilmektedir. Nesneler ve doğa, politikaların oluşturulmasında sadece araçlar değil, güç ve iktidar ilişkilerinin oluşumunda aktif katılımcılar olmalıdır. Sorumluluk, her şeyin ilişkisel doğasından kaynaklanır ve bu ilişkilere dair daha derinlemesine bir anlayış, daha adil ve kapsayıcı bir siyaset anlayışının temelini oluşturabilir<sup>44</sup>. Yeni ontolojiler, iktidarı yalnızca insan özneler arasındaki ilişkilerle sınırlı görmez; maddi varlıkların, nesnelerin ve insan-dışı aktörlerin de politik etkiler üretebildiğini savunur. Nesne-yönelimli ontoloji ve spekülative gerçekçilik, varlığın indirgenemezliğini vurgulayarak, siyaseti temsilin ötesine taşır. Meillassoux'nun korelasyonculuğa yönelttiği eleştiri ve Harman'ın ontolojik özerklik düşüncesi, politik olanın insan-merkezli kurgularla sınırlanamayacağını gösterir. Bu yaklaşım, siyaseti çok-merkezli, çok-tözlü ve insan-dışıyla da iç içe geçmiş bir etkileşim alanı olarak yeniden tanımlar.<sup>45</sup>

Bu, insan dışı varlıkların politik aktörler olarak kabul edilmesi gerektiğini ve bu yaklaşımların günümüz siyasetinde toplumsal sorumluluk ve çevre bilincini artırabileceğini ortaya koyar<sup>46</sup>.

## Sonuç

Son yıllarda, siyaset felsefesi alanında giderek daha fazla öne çıkan yeni ontolojik yaklaşımlar, insan merkezcilikten arınmış bir siyaset anlayışı gerekliliğini vurgulamaktadır. Post-humanizm ve eko-feminizm gibi düşünsel çerçeveler, insan dışı varlıkların siyasal süreçlerdeki rolünü derinlemesine inceler ve insan-merkezci bakış açılarının sınırlarını aşmaya çalışır. Donna

<sup>42</sup> Johns, Charlie. *15 Years of Speculative Realism: 2007–2022*. John Hunt. 2024.25.

<sup>43</sup> Johns, Charlie, and Hilan Bensusan, *After Speculative Realism*. Bloomsbury., 2025.14.

<sup>44</sup> Jensen, Casper Bruun, et al. "New ontologies? Reflections on some recent 'turns' in STS, anthropology and philosophy." *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 25.4. 2017. 530.

<sup>45</sup> Priest, Graham, and Markus Gabriel. *Everything and nothing*. John Wiley & Sons, 2022.

<sup>46</sup> DeFazio, Kimberly. "Something Has Happened to Ontology: Contingency, Immanence and Conatus." Spinoza, *New Materialism and the Contemporary*. New York: Palgrave Macmillan US, 2025. 63.

Haraway ve Cary Wolfe gibi kuramcıların insan merkezcilik ötesi siyaset paradigmaları da bu eksendedir. Yeni ontolojiler, güç ve iktidar ilişkilerinin yalnızca insanlar arasındaki etkileşimlerden değil, aynı zamanda insan dışı varlıklarla olan ilişkilerden de şekillendiğini savunarak, politik düşüncede bir dönüşümü işaret eder. Bu bağlamda, insan dışı varlıkların politik aktörler olarak kabul edilmesinin, siyaseti çok daha geniş bir ağ ve çok katmanlı etkileşimler üzerinden yeniden tanımlanmasını sağladığı sonucuna varılmaktadır.

Yeni ontolojik yaklaşımlar, siyasetteki geleneksel insan merkezci anlayışları aşarak, insan dışı varlıkların da siyaset üzerindeki etkilerini göz önünde bulundurmayı önermiştir. Bu bakış açısı, toplumsal yapıları ve politik süreçleri yeniden inşa etme potansiyeline sahiptir. Donna Haraway ve Cary Wolfe, insan dışı varlıkların, özellikle hayvanlar, doğa ve teknolojik unsurların, modern siyaset anlayışında daha merkezi bir yer edinmesi gerektiğini savunurlar. Bu önerilerin pratikte uygulanabilmesi için bir dizi adım atılmalıdır.

İlk olarak, politik aktörlerin tanımının genişletilmesi gerekmektedir. Geleneksel olarak, siyasal aktörler yalnızca insanlardan oluşmuştur. Ancak yeni ontolojiler, insan dışı varlıkları da bu ağın etkin üyeleri olarak kabul eder. Bu noktada, aktor-ağ kuramı (ANT) önemli bir yer tutmaktadır. Bruno Latour'un geliştirdiği bu kuram, aktörlerin yalnızca insanlar olmadığını, aynı zamanda nesneler, doğa olayları ve teknolojilerin de siyasal süreçlerde aktif birer rol oynadığını ortaya koyar. Bu anlayışa göre, insan dışı varlıklar, toplumsal yapıları ve politik ilişkileri şekillendiren bağımsız aktörlerdir. Sosyal bilimlerdeki geleneksel sınırların dışında düşünmek, bu aktörleri siyaset yapma kapasitesine sahip varlıklar olarak kabul etmek, günümüz politikalarını yeniden yapılandırmak için güçlü bir araçtır. İkinci olarak, eko-feminist perspektiflerin siyaset teorilerine entegre edilmesi büyük önem taşır. Eko-feminizm, doğa ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini, insan dışı varlıkların siyasal alanda nasıl dönüştürücü bir rol oynayabileceğini açıklayarak, güç ilişkilerinin çok boyutlu bir şekilde anlaşılmasına olanak sağlar (Wolfe, 2010). Eko-feminist bakış açısı, kadın bedeni, doğa ve insan dışı varlıklar arasındaki ilişkileri bir arada ele alırken, doğa ile kurduğumuz ilişkinin sosyal ve biyolojik etkilerini gözler önüne serer. İnsan dışı varlıkların, politik ilişkilerdeki yerinin değiştirilmesi, cinsiyet, toplum ve ekoloji gibi alanlarda daha eşitlikçi ve adil bir siyaset anlayışı doğurabilir. Üçüncü olarak, biopolitika kuramı, insan dışı varlıkların siyasal süreçlerdeki yerini anlamada önemli bir araç sunar. Michel Foucault'nun geliştirdiği biopolitika kavramı, devletin yalnızca insanlar üzerinde değil, doğa ve bedenler üzerinde de egemenlik kurduğu bir süreci tanımlar (Foucault, 2007).

Bu kavram, güç ve iktidarın, sadece insan etkileşimlerinden değil, ekolojik, biyolojik ve teknolojik süreçlerden de şekillendiğini ortaya koymaktadır. Özellikle, Karen Barad gibi düşünürler, fenomenolojik bir bakış açısıyla, doğa ve toplumsal yapılar arasındaki ilişkileri inceleyerek, biyolojik süreçlerin ve doğanın politik yapıları nasıl dönüştürebileceğini anlamamıza olanak tanımıştır. Son olarak, toplumsal yapılar ve politikal kararlar ile ilgili daha kapsayıcı bir bakış açısının benimsenmesi gereklidir. Bu bakış açısı, insan dışı varlıkların siyasetteki etkilerini dikkate alarak, politik düşünceyi ve uygulamaları daha dinamik, çok katmanlı ve eşitlikçi bir hale getirebilir. Yeni ontolojik yaklaşımlar, toplumsal yapıları yalnızca insanlar arasında değil, aynı zamanda doğa, biyolojik faktörler ve teknolojik unsurlar aracılığıyla şekillenen bir sistem olarak ele almaktadır ki; bu da toplumsal adalet, çevre politikaları ve eşitlikçi yönetimler için güçlü bir öneri sunar.

İnsan dışı varlıkların politik süreçlerdeki rolü, gelecekteki siyaset anlayışlarını dönüştürebilecektir. Donna Haraway'ın "insan dışı varlıklarla işbirliği yapma" önerisi, insan ve doğa arasındaki sınırları kaldırarak bu varlıkları da politikaya dahil eder. Bu perspektif, toplumsal yapıların sadece insanlar tarafından değil, doğa, biyolojik varlıklar ve teknolojiler tarafından da şekillendirildiğini kabul etmektedir. Bu anlayışın siyasete entegre edilmesi, politik yapıları yalnızca insan davranışlarıyla sınırlamayan, çok katmanlı bir yapıyı anlamamıza olanak tanır. Politik aktörlerin tanımının genişletilmesi, toplumsal ve biyolojik etkileşimlerin siyasal süreçlerdeki yerini belirleyerek, daha eşitlikçi ve sürdürülebilir bir siyaset anlayışına yol açabilecektir. İnsan dışı varlıkların siyasal süreçlere katılması, yeni ontolojilerin politik düşünceye entegrasyonu için de önemli bir adım sunacaktır.

## KAYNAKÇA

- Atay Hakan. "Thoughtcraft: A Matter of Life and Death in Poe and Lovecraft." *Posseible* 12.1. 2023.88-99.
- Braidotti, Rosi. "Transposing Life." *Thamyris/Intersecting: Place, Sex & Race* 25.1. 2012.
- Campbell, Norah, Stephen Dunne, and Paul Dylan-Ennis. "Graham Harman, immaterialism: Objects and social theory." *Theory, Culture & Society* 36.3. 2019. 121-137.
- Castro, Edgardo. "Derecho y vida: un contrapunto entre Michel Foucault y Giorgio Agamben." *Tópicos* 41. 2021. 19-42.
- Clarke, Bruce. "Rethinking Gaia: Stengers, Latour, Margulis." *Theory, Culture & Society* 34.4. 2017. 3-26.
- Coombs, Nathan. "Speculative Justice: Quentin Meillassoux and Politics." *Theory & Event* 17.4 .2014..
- Dannreuther, Roland. "Oil, materiality and International Relations." International Relations, 2024.
- DeFazio, Kimberly. "Something Has Happened to Ontology: Contingency, Immanence and Conatus." *Spinoza, New Materialism and the Contemporary*. New York: Palgrave Macmillan US, 2025. 47-97.
- Diener, Samuel. "3 New Materialisms." *The Year's Work in Critical and Cultural Theory* 28.1.2020. 44-65.
- Elder-Vass, Dave. "Social entities and the basis of their powers." *Rethinking the individualism-holism debate: Essays in the philosophy of social science*, 2014. 39-53.
- Ercan, Damla. "Schmitt'in 'Olağanüstü Hal'i ile Agamben'in 'İstisna Hali': Karşılaştırmalı bir değerlendirme." *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi* 11.2. 2021. 1395-1415.
- Genel, Katia, and Craig Carson. "The question of biopower: Foucault and Agamben." *Rethinking Marxism*. Routledge, 2023. 43-62.
- Gratton, Peter. *Speculative realism: Problems and prospects*. Bloomsbury Publishing, 2014.



- Güler, Öner. "Yeni Ontolojik Arayışlar ve Nesne Yönelimli Ontoloji: Graham Harman'ın Perspektifi." *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 15.1. 2025.
- Güloğlu, Mehmet Fatih. "Ferraris' ten Giddens'a: Yeni Gerçekçiliğin İnşacılığa Evrimi." *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 68.2021. 346-358.
- Harman, Graham. "Concerning the COVID-19 Event." *Philosophy Today* 64.4, 2020. 845-849
- Harman, Graham. *Object-oriented ontology: A new theory of everything*. Penguin UK, 2018.
- Harman, Graham. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the making*. Edinburgh University Press, 2015.
- Haugaard, Mark. "Foucault and power: A critique and retheorization." *Critical Review* 34.3-4.2022. 341-371.
- Jagodzinski, Jan. "Speculating on Speculative Fiction." *JCT (Online)* 40.1.,2025, 74-78.
- Jensen, Casper Bruun, et al. "New ontologies? Reflections on some recent 'turns' in STS, anthropology and philosophy." *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 25.4. 2017. 525-545.
- Johns, Charlie. *15 Years of Speculative Realism: 2007–2022*. John Hunt Publishing, 2024.
- Jonathan. "Life/Force: Novelty and New Materialism in Jane Bennett's Vibrant Matter." *SubStance* 48.2 ,2019, 3-22.
- Latour, Bruno. *Riassemblare il sociale: Actor-Network theory*. Mimesis, 2022.
- Lehman, Robert S. "Toward a Speculative Realism." *Theory & Event* 11.1, 2008.
- Matthewman, Steve. *Technology and social theory*. Bloomsbury Publishing, 2017.
- McGee, Kyle. Bruno Latour. *The normativity of networks*. Routledge, 2014.
- Means, Alexander J. "Foucault, biopolitics, and the critique of state reason." *Educational Philosophy and Theory* 54.12. 2022. 1968-1969.
- Meillassoux, Quentin. "Dialectique Spéculative ET Spéculation." *Rivista di Estetica* 86: *Speculative Thinking* 86. 2024. 65.
- Morton, Timothy. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. U of Minnesota Press, 2013.

- Olkowski, Dorothea. *Postmodern philosophy and the scientific turn*. Indiana University Press, 2012.
- Parsa, Mehdi. "Speculative vs. Transcendental: a Deleuzian Response to Meillassoux." *LaDeleuziana—una rivista che desidera*. Modena 11. 2020.
- Peksoy, Emrah. "İnsan-sonrasında insan-dışına nesneler ve insanlar." *RumeliDe Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 30. 2022. 1382-1395.
- Pignarre, Philippe. *Latour-Stengers: an entangled flight*. John Wiley & Sons, 2023.
- Portschy, Jürgen. "Biopolitics of time in Foucault and Agamben." *Debating Biopolitics*. Edward Elgar Publishing, 2022. 86-108.
- Priest, Graham, and Markus Gabriel. *Everything and nothing*. John Wiley & Sons, 2022.
- Roffe, Jon. "Time and ground: A critique of Meillassoux's speculative realism." *Angelaki* 17.1. 2012. 57-67.
- Roslender, Robin. *The Routledge companion to critical accounting*. Routledge, 2017.
- Sağır, Adem, and Pınar Memiş Sağır. "Avangard Bir Mabed Olarak Çamlıca Camisi'nin Aktör Ağ Teorisi Bağlamında Çerçevelemesi." *OPUS International Journal of Society Researches* 18.44, 2021. 8333-8361.
- Young, Niki. "On correlationism and the philosophy of (human) access: Meillassoux and Harman." *Open Philosophy* 3.1. 2020. 42-52.
- Zalloua, Zahi. "On Meillassoux's 'Transparent Cage': Speculative Realism and Its Discontents." *symplokē* 23.1-2. 2015. 393-409.
- Zembylas, Michalinos, and Vivienne Bozalek. "A critical engagement with the social and political consequences of human rights: The contribution of the affective turn and posthumanism." *Acta Academica* 46.4, 2014. 29-47.

# TÜRKİYE'DE YENİ BİR ONTOLOJİ DENEMESİ: ÇETİN BALANUYE'NİN GÜÇ ONTOLOJİSİ

Demhat ABİ\*

## ÖZ

Çetin Balanuye geliştirdiği Güç Ontolojisi'nde ontoloji ve epistemoloji arasındaki ilişkiyi yeniden ele alarak günümüz yeni ontoloji arayışlarına özgül bir katkı sunar. Modern düşüncenin nesnel gerçeklikten uzaklaşmasını ve giderek göreceliliğe batmasını "felsefenin intiharı" olarak değerlendiren yazar; insan-merkezci olmayan, realist ve ikinci bir ontoloji önerir. Güç kavramını Spinoza, Nietzsche ve Deleuze'ün felsefelerinden de faydalanarak kullanan yazarın amacı, herhangi bir aşkınlığı veya insan-öznenin kategorileriyle sınırlandırılmış bir epistemolojiyi varsaymadan gerçekliğin dinamik-olagelişini ifade edecek bir ontoloji ortaya koymaktır. Balanuye, ontolojisinin kabulleriyle ikinci bir etik-politiğin imkanını da sorgular. Bu makale, Güç Ontolojisi'nin genel kabullerini ve anti-gerçekçilik karşısındaki eleştirel tutumunu serimleyerek Balanuye'nin düşüncesinin bir özetini vermeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Güç, içkinlik, GVarsa, Agonistik-Sosyalist-Demokrasi

## A NEW-ONTOLOGY IN TURKEY: ÇETİN BALANUYE'S ONTOLOGY OF POWER

### ABSTRACT

Çetin Balanuye, in his Ontology of Power, reconsiders the relationship between ontology and epistemology and makes a specific contribution to today's new ontology searches. The author, who evaluates the modern thought's drifting away from objective reality and its gradual sinking into relativism as the "suicide of philosophy", proposes a non-anthropocentric, immanentist ontology. The author, who uses the concept of power under the influence of the philosophies of Spinoza, Nietzsche and Deleuze, aims to present a philosophy that will express the dynamic-happening of reality without assuming any transcendence or an epistemology limited to the categories of the human subject. Balanuye also questions the possibility of an immanentist ethic-politic with the assumptions of his ontology. This article aims to provide a summary of Balanuye's thought by presenting the general assumptions of the Ontology of Power and his critical stance against anti-realism.

**Keywords:** Power, immanence, GVarsa, Agonistic-Socialist-Democracy

\* Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Programı,  
Email: demhatcann@gmail.com. Orcid: 0000-0001-8659-7247.  
Antalya/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 25.06.2025  
Makalenin kabul tarihi: 25.08.2025

Submission Date: 25 June 2025  
Approval Date: 25 August 2025

## Giriş

Felsefenin temel alt dallarından biri olan ontoloji; varlığı değişim, kalıcılık, öz, zorunluluk ve oluş kategorileri altına düşünen, ve aynı zamanda var olmanın en temel belirlenimlerini araştıran bir disiplindir. Kavramı tarihte ilk defa kullanan Christian Wolff'un tanımına göre ontoloji; varlık olmak bakımından varlığın genel bilimidir.<sup>1</sup> Ancak felsefe tarihinin Aydınlanma sonrası döneminde, ontoloji fikrinin giderek epistemolojiye indirgendiğini görürüz.<sup>2</sup> Bu indirgeme, özne-merkezli bir dünya görüşünün kabulüyle sonuçlanmış ve akabinde felsefeyi popülizme sürükleyen, gerçekliğin kendinde olduğu haliyle bilinebileceği fikrinden uzaklaştıran ciddi sonuçlar doğurmuştur. Balanuye'ye göre bu adeta "felsefenin intiharıdır"<sup>3</sup> Bu dönüşüm mimarlarından biri hiç kuşkusuz Immanuel Kant'tır. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde metafiziğin neden olduğu "savaş alanından" felsefeyi kurtarmak gibi bir misyon üstlenir.<sup>4</sup> Yaptığı fenomen-numen ayrımıyla gerçekliğe dair bilimizi insanın anlama yetisinin kategorileri aracılığıyla bildikleri ve bilebilecekleri ile sınırlandırır. Kant'a göre Tanrı, Özgürlük ve Ruh gibi kavramlara dair aklın upuygun bir bilgiye ulaşma çabası onu çelişkilere sürükler fakat insan yine de bunları düşünmeden edemez.<sup>5</sup>

Çetin Balanuye *Naturans 1: Yeni Bir Ontolojiye Doğru* adlı kitabında günümüzün ontoloji arayışlarına kendine has bir katkıda bulunur. Balanuye'nin Güç Ontolojisi Spinoza'nın felsefesinin kabulleri üzerinden geliştirilmiş, yeni-gerçekçi bir ontoloji denemesidir. Günümüzde de yaygınlaşmaya başlayan yeni-gerçekçi ve nesne yönelimli ontolojilerin atmosferinden izler taşıyan ontoloji gerçekliği bir ve aynı düzlemde bulunan *GVarsaların* (güçtedir ancak ve ancak varsa) ekosistemi olarak kabul eder.<sup>6</sup> Yaşayan her varlığın güç ifade etmekte olduğu ve bir etkileşimler ağında var olduğu kabulü üzerinden ilerleyen ontolojinin temel kavramlarından biri olan *Gvarsa*, "neye var deriz?" sorusunu "ne vardır?" sorusuna dönüştürerek yeni-gerçekçi düşünceye kapı aralayacaktır. Balanuye aynı zamanda ontolojisini etik-politik ve gündelik yaşamla ilişkilendirerek zenginleştirir. Yaptığı bir dizi eleştiri sayesinde, ontoloji yapmanın önündeki engellerin ortadan kaldırılması için girişimde bulunur. Bu engellerin başında Aydınlanmadan sonra geliştirilen özne-merkezli felsefelerin, gerçekliği insan zihninin edimlerine indirgeyen bakışı ve postmodern durumun

<sup>1</sup> Cevizci, Ahmet. 1999. *Felsefe Sözlüğü*. 3.Basım. İstanbul: Paradigma Yayınları.

<sup>2</sup> Balanuye, Çetin. 2021. *Naturans 1: Yeni Bir Ontolojiye Doğru*. 2.Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınevi

<sup>3</sup> Balanuye, *Naturans 1*

<sup>4</sup> Kant, Immanuel. 2022. *Arı Usun Eleştirisi*. 8.Baskı. Çeviren Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi.

<sup>5</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 15

<sup>6</sup> Balanuye, *Naturans 1*

epistemolojik göreceliliğinin yarattığı popülizm gelir. Balanuye’ye göre bu süreci hakikat fikrinden uzaklaşma takip edecektir, ki bu yanlış olmaktan öteye gitmeyen bir indirgemecilik biçimidir. Ona göre yanlış, “hakikat” fikrinde değil, insan varlığının dil-tarih-kültür çerçevesinden dışarı çıkamayacağını dair söylemi düstur edinen “entelektüel yanlışdır”.<sup>7</sup> Yazar, bu yanlışının tespitiyle ‘modern bir festivalde alkışlarla batırılan ontolojinin amiral gemisini tersaneye çekmek’ istediğini belirtir.<sup>8</sup> Bunun için 26 fragman ve onları açımlayan metinlerin yer aldığı *Naturans 1: Yeni Bir Ontolojiye Doğru* kitabında Güç Ontolojisi adını verdiği, Spinozacı temeller üzerine- ikinci, demokratik ve insan-merkezli olmayan-yeni gerçekçi, düz-hiyerarşik olmayan-bir ontoloji inşa eder.

Bu makale, ülkemizdeki yeni-ontoloji arayışlarına katkıda bulunan Güç Ontolojisi’nin temel kabullerini metin analizi ve kavramsal analiz yöntemiyle irdelemektedir. Çetin Balanuye’nin geliştirdiği Güç Ontolojisi’ni ontoloji-epistemoloji ilişkisi bağlamında değerlendirerek, insan-merkezci olmayan, ikinci ve gerçekçi bir ontoloji anlayışının felsefi temellerini araştırmayı amaçlamaktadır. Makalede; Spinoza, Nietzsche ve Deleuze gibi düşünürlerin felsefeleri doğrultusunda Balanuye’nin düşüncesi serimlenmektedir. Temel problem, Kant sonrası epistemolojik indirgemeciliğin ontolojik düşünceyi nasıl bastırdığı ve bu bağlamda Balanuye’nin ontolojisinin nasıl bir alternatif sunduğudur.

### 1-Güç Ontolojisi’nin Kökenleri

Çetin Balanuye, geliştirdiği ontolojinin Spinozacı temeller üzerinde yükseldiğini belirtir.<sup>9</sup> Spinoza, Descartes’in çoklu töz anlayışının karşısına tek bir tözden-Doğa/Tanrı-oluşma gerçeklik fikriyle çıkar. Onun felsefesi, bütün hiyerarşileri ve insan-merkezliliği alaşağı eder. Spinoza’nın tözü, devinmek için kendinden başka bir kaynağa ve amaca ihtiyaç duymaz. Balanuye’nin yorumuyla: “Spinoza’nın metafiziğe belki de en büyük katkısı onu ‘öte’ kavramından kalıcı olarak kurtarmasıdır”.<sup>10</sup> Her bir varolan (*modus*), aynı tözün sonsuz modifikasyonlarından biridir ve bu var olanların tek bir içkin amacı vardır, ki o da varlıklarını sürdürmek için çaba göstermektir. Spinoza’nın metafiziğinde önemli bir yer edinen *conatus* kavramı bütün canlıların kendi varlıklarını devam ettirme arzusunda olduklarını belirten bir kavramdır. Balanuye kavramın

<sup>7</sup> Balanuye, *Naturans 1*

<sup>8</sup> Balanuye, *Naturans 1*, 9

<sup>9</sup> Balanuye, *Naturans 14*

<sup>10</sup> Balanuye, *Naturans 1*, 69

içerimini genişleterek var olan her şeyin güç ifade etmekte olduğunu ve var kalma çabası içinde olduğunu bildirir.<sup>11</sup> Spinoza'nın Etika'sının birinci bölümünün son önermesi Balanuye'nin kendi ontolojisinde tözün moduslarına işaret eden kavram olan *GVarsa*'yı destekler: "Onun (tözün) doğasından varolan her şey mutlaka bir sonuç (etki) doğurmalıdır."<sup>12</sup> Herhangi bir varlık, eğer bir etkiye neden olmuyorsa, var kabul edilmesi için de bir neden yoktur. Spinoza'nın modusları, Güç Ontolojisi'nde *GVarsa* olarak ele alınır.<sup>13</sup>

Felsefe tarihinde güç kavramını vurgulayan bir diğer filozof da Nietzsche'dir. Balanuye, Nietzsche'ci perspektivizmin sıklıkla yanlış okumalara mahal verdiğini, Nietzsche'nin güç istenci kavramının hakikat fikrinin reddiyesi olarak okunduğunu bildirir:

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 yansıtır.<sup>14</sup>

Bir başka deyişle Nietzsche'ye göre güç istemi "felsefenin uzaktan izleyip yakalamayı umacağı bir hayatın esrarı değil, içinde ve aracılığıyla eşlik edilecek sürekli bir devinim yüzeyidir".<sup>15</sup> Nietzsche, gerçekliği bir güç alanları olarak kabul eden fizikçi Boscovich'ten etkilenecek felsefesini hakikat fikrinden uzaklaştırmak değil, aksine özleri güç ifade etmekten mamul var olanlardan ibaret bir gerçekliği tasvir etmek istemektedir. Balanuye'nin Güç Ontolojisi'nde de *GVarsalar*, bir ve tek gerçekliğin içinde, etkide bulunup etkiye uğrayan ve varlıkları güç ifade etmekten mamul varolanlardır.<sup>16</sup> *GVarsaların* karşılaşmalarının değişkenliği ve sonsuzluğu, epistemolojinin de açıklığını mümkün kılar. Gerçekliğin doğasında cinsler ve türler olarak kabul edilen mutlak sınırlar ya da değişmez özler yoktur.

Balanuye'nin ontolojisinde yer verdiği bir diğer içkin filozof ise 20.yüzyılın en etkili düşünürlerinden biri olan Fransız filozof Gilles Deleuze'dür. Balanuye, Deleuze'ün içkinlik kavramına, kendi ontolojisinin genel çerçevesini

<sup>11</sup> Balanuye, *Naturans 1, 11*

<sup>12</sup> Spinoza, Benedictus de. 2012. *Ethica*. 1.Baskı. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

<sup>13</sup> Balanuye, *Naturans 1, 11*

<sup>14</sup> Balanuye, *Naturans 1, 40*

<sup>15</sup> Balanuye, *Naturans 1*

<sup>16</sup> Balanuye, *Naturans 1, 11*

çizmek için başvurur. Deleuze’e göre gerçeklik, aşkını ontolojilerin öne sürdüğü gibi herhangi bir öte-varlığın-Tanrı, Idea, Bir- yaratımı değildir. O, bütün kavramlarını kendi sınır çizgilerinden üreten bir içkinlik düzlemidir ve bu düzlem, deyim yerindeyse bir kaos düzlemidir.<sup>17</sup> İçkinliğin kaos ile olan ilişkisi, devinimlerin özdeşlikler üzerinden değil, fark üzerinden anlaşılmasıyla ilgilidir. Felsefe tarihi bu yüzden, kendisini içkinliğe çatarak kuran aşkınlık düşüncelerine sahne olmuştur. Todd May Deleuze’ün fark kavramını üzerine şunları söyler:

Dünya, kendi kendini oluşturan ve açımlayan özdeşliklerden değil, kendilerini belirli özdeşlik biçimlerinde edimselleştiren fark kümelerinden oluşur. Bu kümeler dünyanın dışında olmadığı gibi aşkın yaratıcılar da değildir. Meydana getirdikleri özdeşliklerin içinde dahi özdeşlik olarak değil fark olarak varlıklarını sürdürürler.

18

Balanuye’nin Güç Ontolojisi’ndeki *GVarsalar* da bir ve tek gerçekliğin içkinlik düzleminin-sürekli güç ifade eden ve her karşılaşmasında bütünüyle aktüel olmayan veçhelerini kendinde saklı bulundurarak, farka imkân veren bireyleri olarak yer alır.<sup>19</sup>

**353**

## 2-Yeni Ontoloji Arayışları

Balanuye, mevcut felsefi sorunları gerçekçilik düzleminde tartışan çağdaş filozoflara da yer vererek onlarla diyaloga girer. Bunların arasında Quentin Meillassoux, Graham Harman, Maurizio Ferraris ve Manuel De Landa gibi önemli düşünürler vardır. 21. yüzyılın ilk çeyreğinde felsefe; gerçekliğin ve ontolojinin yeniden konu edinildiğine, deyim yerindeyse postmodernizmin yarattığı “kadife karanlık” perdenin aralanmaya çalışıldığına tanıklık eder. Yeni gerçekçi düşünürler:

gerçekliği arama çabasının terk edilebilir olmadığını, gerçekliğin kimi unsurlarının (social objects) dil içinde ve dil dolayımıyla kurulmakla birlikte, tüm gerçekliğin dilsel bir temsilden ibaret

<sup>17</sup> Deleuze, Gilles, ve Felix Guattari. 2023. *Felsefe Nedir?* 14.Baskı. Çeviren Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

<sup>18</sup> May, Todd. 2025. *Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?* 3.Baskı. İstanbul: Kolektif Kitap., 151

<sup>19</sup> Balanuye, *Naturans 1*, 56

sayılmayacağını, felsefenin de hakikat arayışından uzak durması gereken bir dil oyununa dönüşmemesi gerektiğini ileri sürüyorlar.<sup>20</sup>

Fransız filozof Quentin Meillasoux, Kantçı epistemolojiye karşı *spekülatif-materyalizm* olarak adlandırdığı yeni-gerçekçi bir felsefi program geliştirir. Meillasoux'a göre Batı felsefesi; düşüncenin ve varlığın birbirine *korelatif* olduğunu ve bunlardan herhangi birisinin bu korelasyon ilişkisinin dışında bilinemeyeceği üzerine bir konsensusa sahiptir. Meillasoux, Kantçı epistemolojinin "adeta objelerin nesnel var olma tarzlarını asimile ettiğini" dile getirir.<sup>21</sup> Evrenin yaşının 13,5 milyar yıl olduğu, yalnızca insana göre bir zaman anlayışından değerlendirildiğinde anlamlıdır. Meillasoux, soyasatal ve fosil maddeler dediği türden önermelerin varlığını öne sürerek Kantçı eleştiriye karşısına alır ve evrene dair bilgilerimizin herhangi bir nesnel-Kantçı anlamda kendinde-bir karşılığı olmadığına dair görüşleri eleştirir.<sup>22</sup>

Balanuye'nin kitabında sözünü ettiği bir diğer gerçekçi filozof ise Nesne Yönelimli Ontoloji'nin kurucusu-*Object Oriented Ontology*-Graham Harman'dır. Meillasoux'un anti-korelasyonizminin doğrultusunda ilerleyen Harman aynı zamanda Martin Heidegger'in ontolojisinden de faydalanarak gerçekliği bir obje-obje etkileşimlerinin bütünü olarak tasvir eder. Fakat Harman, Batı felsefesini, iki yanlış perspektif kullanarak objeyi ele almakta ısrar ettiğini öne sürer. Birinci tür ısrar bir objenin en temel yapıtaşlarına kadar inilerek özünün açığa çıkarılacağını iddia eden atomcu-materyalist-doğalcı tutumu ifade eden *undermining*'tir. İkinci ısrar ise objeyi her zaman makro-sosyal yapılar içerisinde ve belirli bir ilişkisellik ağına tabi olarak ele alan görüşün ifadesi olan *overmining*'tir. Balanuye'ye göre, insan-bilinci tarafından bütün nitelikleri kapsanamayacak olan bir obje tasarımında sorun yoktur ancak her karşılaşmada objenin, mutlak anlamda kapalı kalacak veçhelerinin kabulü Kantçı *noumenal*'i çağrıştıran bir düşünce olarak belirir.<sup>23</sup>

Yeni-Gerçekçilik programının İtalya'daki temsilcisi Maurizio Ferraris, bilginin uzunca bir süredir varlıkla aynı anlamda kullanıldığını öne sürerek bu tutumu "bilgi-varlık eş anlamlılığı yanılgısı" olarak ifade eder.<sup>24</sup> Kant'ın "kavramsız sezgiler kördür" önermesinin altını çizerek anti-gerçekçiliğin gelişimini özetleyen Ferraris'e göre buzda kaymak için bile bir kavrama

<sup>20</sup> Balanuye, *Naturans 1*, 75

<sup>21</sup> Balanuye, *Naturans 1*

<sup>22</sup> Meillassoux, Quentin. 2024. *Sonluluğun Sonrası*. 2.Baskı. Çeviren Kağan Kahveci. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

<sup>23</sup> Balanuye, *Naturans 1*

<sup>24</sup> Balanuye, *Naturans 1*, 23



ihtiyacımız olmalıdır. Bu tür bir oluşturmıcılık, duyuların yanıltıcı olduğuna ve bilimin kavramsal şemalarla inşa edildiğine işaret ederek postmodernizmin doğuşuna vesile olacaktır. Ferraris, günümüzün etik-politik sorunlarının çıkış noktasını, postmodernizmin koşullarını yarattığı popülizmin yaygınlaşmasında bulur.<sup>25</sup>

### 3.Güç Ontolojisi'nin Genel Çerçevesi

Balanuye, tamamı Spinozacılık'la uyumlu yeni bir ontoloji fikrini örgütlemek için 5 koşul sıralar. Birinci koşul, en temelde "ontolojinin epistemolojiye indirgenmemesi" gerektirir. Ontoloji "tüm var olanlar için mutlak olanağının bir ifadesi", epistemoloji ise "insanın gerçekliğe tahammül ederken geliştirdiği evrimsel-adaptif yolların soruşturulması" olarak ele alınmalıdır. İkinci ve üçüncü koşul, gerçeklik kavramının tamamen içkin bir tarzda ele alınması gerektiğini şart koşar. Herhangi bir "aksiyolojik, teolojik ya da teleolojik" bir hiyerarşi söz konusu olamaz. Dördüncü koşul, "güç ifade etmenin" bütün varolanları kapsayan tözsel bir ifade olduğunu savunmak ve son koşul ise Spinozacı anlamda bir töz monizmini yeğlemektir. "Bu beş koşulun sınırladığı Güç Ontolojisi, özetle, gerçekçi (*realist*), tek tözcü (*monist*), insan-merkezci olmayan (*non-anthropocentric*), içkin (*immanentist*) ve düz (*flat*) bir ontolojik program olmayı amaçlar." <sup>26</sup> Balanuye'nin tartışmaya açtığı ilk konu, ontolojinin ve epistemolojinin birlikte ele alınması üzerinedir. Bununla ilgili ilk fragman şöyledir:

Biz neye "var" deriz? Bir de-biz diyelim ya da demeyelim-"ne" vardır? Felsefe tarihi bu iki soruya aranan yanıtlara indirgenebilir; ilkiyle ikincisinin tutarlı tek bir yanıtı indirgeyememiş olmak da trajedimizin özetidir. <sup>27</sup>

Trajedeninin sonucu "ontolojik anti-gerçekçilik" olmuştur, yani ikinci soru iptal edilmiş, yalnızca "neye var diyebilirim" sorusu gündemde kalmıştır.<sup>28</sup>

Balanuye; Platon, Descartes, Hegel ve Heidegger gibi felsefe tarihine yön veren filozofların görüşlerini insan-merkezçiliği aşamadıkları ve onu yeniden ürettikleri nedeniyle eleştirir: Theatetus diyalogunda Protogoras 'insanın her şeyin, varolanların ve var olmayanların ölçüsü' olduğunu dillendirir. Yazara göre

<sup>25</sup> Balanuye, *Naturans* 1, 83

<sup>26</sup> Balanuye, *Naturans* 1, 10

<sup>27</sup> Balanuye, *Naturans* 1, 14

<sup>28</sup> Balanuye, *Naturans* 1

bu “iki bin yılı aşkın felsefe yolculuğunda şu ya da bu biçimde hep gündemde olacak bir sorun”dur.<sup>29</sup> İnsan-özneye verilen bu ayrıcalık ‘neyin var olduğuna’ ve ‘nasıl var olduğuna’ dair tayin edici bir pozisyonu şart kılar. Nitekim Descartes’ten sonra gelen filozofların birçoğunda bu merkezi pozisyonun farklı biçimlerde ele alındığı görülür. “Hegel için doğa adeta insanı doğurmak için vardır”.<sup>30</sup> Heidegger’in felsefesinin başat kavramlarından olan *Dasein* ise “yalnızca insana özgü bir ‘var ve dünyada oluşun farkında olmaklık’ bakımından biricikliğinin eş zamanlı bir ifadesi olmuştur”.<sup>31</sup> Fakat yazarın esas odak noktası Kant’ın kritik felsefesidir. Yazara göre Kant, ontolojinin, epistemolojiye indirgenmesinin önünü açan en etkili figürlerdendir. Kantçı *kendinde-şey* kavramı; bütün ontoloji olanaklarını dışarıda tutan, Descartes’ten alınmış bir “transandantal yanılgı” ürünüdür. <sup>32</sup>Bu yanılgının kökeninde, şeylerin görünürdeki güvenilmezliğinin karşısında bulunan “*cogitonun* güvenli yuvası vardır”.<sup>33</sup> Kant’ın felsefesi aynı zamanda postmodernizmin de doğuşunu haber verir:

## 356

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.<sup>34</sup>

Postmodernizmle beraber gerçekliğin nesnel doğasına dair her türden sorgulama ‘totaliter’ bir arayış olarak değerlendirildi. Gerçeklik ise “yalnızca dil-içinde ve dil-aracılığıyla” kurulan ve bir muğlaklık dinamiği içerisinde, tarihsel-kültürel bir kurguya hapsolmuş örüntülerden ibaret bir şekilde durmadan yeniden kurulan bir düzlem olarak kabul edildi. Bir bakıma bundan sonra felsefe “içindeki çocuğu ve doğa filozofunu” öldürerek “olumsuzlamadan ibaret bir epistemolojiye” mecbur kaldı. <sup>35</sup>

Balanuye, postmodernizmin bu eleyici tutumunun rastgele olmadığını, Aydınlanma çağının yarattığı tahakkümcü ve insan-merkezci anlayışların neden

<sup>29</sup> Balanuye, *Naturans* 1, 15

<sup>30</sup> Balanuye, *Naturans* 1, 24

<sup>31</sup> Balanuye, *Naturans* 1, 26

<sup>32</sup> Balanuye, *Naturans* 1

<sup>33</sup> Balanuye, *Naturans* 1, 23

<sup>34</sup> Balanuye, *Naturans* 1, 73

<sup>35</sup> Balanuye, *Naturans* 1

olduğu büyük felaketlerin zorunlu bir sonucu olduğunu teslim eder ancak bu tür bir reaksiyonun popülizme neden olduğunu ve herhangi bir nesnel gerçeklik savının ilk elden 'politik kötü niye ifadesi' sayılmaya başlandığını da vurgulamak ister. Çünkü böylesi bir popülizmin amacı; bilimi ve onun değerli çalışmalarını bir takım 'menfaat gruplarının maşalarına' dönüştürecek söylemleri yaygınlaştırmaktan öteye geçmeyecektir.<sup>36</sup>Nitekim son yirmi yıldır gelişen yeni-gerçekçilik ve yeni-ontoloji çalışmaları gelinen noktada postmodernizmin felsefede açmış olduğu yarığı onarma gibi bir misyonu üstlenecektir.

Balanuye, epistemolojik indirgemeciliğin 'biz neye var' deriz programından kaçınmak için 'ne vardır' sorusunu yeniden gündeme getirir ve bunu yaparken ontolojisinin temel kavramlarından birini formüle eder: *GVarsa*(güçtendir ancak ve ancak varsa). Bu kavramın işaret ettiğine göre her var olan-canlı ya da cansız- güç ifade eder ve etkide bulunup etkiye uğrar. "Güç Ontolojisi'nde bir 'şey', etkide bulunma ve etkiye uğrama kapasitesi uyarınca bireyleşir; bir birey olarak gücü yettiği ölçüde de var olmayı sürdürür."<sup>37</sup> Güç Ontolojisi'nde bu nitelikleri haiz olmayan herhangi bir var olandan bahsetmek imkansızdır.

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 kolaylaştırıcı bir terimimiz var: "Gvarsas". "Güçtendir ancak ve ancak var": gerçekliği kuran bir tavrın ifadesi olarak 'var olmak', 'gerçek olmak' ve 'güç ifade etmek' kavramlarını eşitleyici bir terim.<sup>38</sup>

Güç Ontolojisi, "ne vardır" sorusunu taksonomik sınıflandırmalar dayatmak için sormaz, bunun yerine "ne ölçüde vardır" sorusu için zemin hazırlar. Bunun cevabı ise 'etkiye uğradığı ve etkide bulunduğu' sürece, yani var kalmak için performans gösterebildiği ölçüde vardır. Performansı belirleyen yegâne kriter ise "gerçekliğe iyi eşlik edebilmedir". Bütün *GVarsalar*, gerçekliğe iyi eşlik edebildikleri oranda vardır ve olmaya devam ederler. Bir şekilde bu eşliğin yitildiği yerde artık söz konusu *GVarsa'dan* bahsetmek mümkün olmaz. Nesli tükenen hayvanlar, artık inanılmayan dogmalar, yanlışlanmış bilimsel

<sup>36</sup> Balanuye, *Naturans 1*

<sup>37</sup> Balanuye, *Naturans 1*, s 117

<sup>38</sup> Balanuye, *Naturans 1*, 53

yargılar; tüm bunlar, bir zamanlar gerçekliğe eşlik ettikleri ölçüde var olarak değerlendirilmelidirler. Güç Ontolojisi, Orta Çağ'daki histerinin şeytanlar tarafından değil de psikolojik bir rahatsızlıktan kaynaklanmış olduğunu bilmemizin, bir zamanlar *GVarsa*-Şeytan'ın bu dünyada var olmadığına ve etkide bulunup etkiye uğrama kapasitesinin bulunmadığına işaret etmediğini gösterir.

Balanuye, "bir birey nedir?" sorusunun sınırlı bir tanımla açıklığa kavuşturulabileceği, onun sabit ve değişmez bir öze sahip olduğu inancıyla ortaya koyulmuş felsefelerin artık gerçekliğe iyi eşlik etmediğini vurgular. Bunu yaparken de Spinoza'nın modus kavramını, Güç Ontolojisi'nin *GVarsa* kavramıyla birlikte düşünmemizi ister. Spinoza'ya göre bir bireyin sınırları, o bireyi oluşturan unsurların niteliklerinden ziyade, söz konusu unsurların bir bütünlük ilişkisinde, belirli bir oranda korunması aracılığıyla belirlenir. Her bir modus, bir başka modusla girdiği etkileşimler dolayımında değişen, farklılaşan sınırlara (oranlara) sahiptir. Bu yüzden bir bireyin sınırlarını, birey-olmayandan ayıran mutlak bir çizgi yoktur, haliyle insanın ölene kadar, hatta öldükten sonra da özdeş olduğu kabul edilebilecek bir öznelliği de yoktur. Etkilenişlerin sonsuz devingenliği içerisinde belirli bir yoğunluğa ulaştıktan sonra başka biçimlere dönüşen *GVarsalar* vardır yalnızca.<sup>39</sup>

Spinoza bizi en temel ontolojik gerçeklik kabulü olarak "güç ifade edişlerden ibaret bir töze" çağırırken, bir "birey" hakkındaki düşüncemizi konfor alanında epeyce dışarı çıkarır; birey artık cisimsellik ya da cisimsizlik gibi ölçütlerden bağımsızlaşarak yalnızca ifade ettiği "etkide bulunma ve etkiye uğrama kapasitesi"nin dinamik bir tarafında dönüşür. Taraflar gerçekliğin tüm unsurlarıdır.<sup>40</sup>

Birey-olmaklığı özdeş bir Ben'den yola çıkarak değil, karşılaşmaların sonsuz çeşitliliği içerisinde sürekli devinen ve kısmi bir sabitliğe ulaşabilen bir olanak olarak değerlendiren bir diğer filozof da hiç kuşkusuz Gilles Deleuze'dür. Balanuye'ye göre Deleuze; yerleşik düşünce imgemizin sabitlik arayışlarının karşısına, farktan ve oluştan hareket eden bir düşünce anlayışı çıkarır. Farkın söz konusu olduğu yerde bireyin değişmez bir doğaya sahip bir "kişi" olarak belirmesi de mümkün olmayacaktır.

Deleuze için birey felsefenin talihsiz tüm başlangıçlarındaki ortak yanılgıdır: o, tersine birey öncesine, bireyleşimlere, farklılıklara yönelir. "Fark" gerçekliği öylesine önceler ki, Spinozacı sonsuz güç ifade edişlerin kendisi olan töz, bitimsiz bir doğal/tanrısal

<sup>39</sup> Balanuye, *Naturans 1*, 53

<sup>40</sup> Balanuye, Çetin, 2022. *Naturans 2: Yeni Etik Politik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları,

farklılaşma olarak imgelenir. Birey sözcüğüne düşkünlüğümüzün gerisinde farkolagelişten hiç değilse bir parçayı (ben) koparıp dondurmak isteğimiz yatar. Asla gerçekleşmeyecek o aşkın arzu! <sup>41</sup>

#### 4.Güç Ontolojisi'nde Epistemoloji

*GVarsa* ifadesi, herhangi bir var olan için sınırlayıcı bir ifade değildir. Ölçü kriteri dikkate alınarak düşünüldüğünde, herhangi bir *GVarsa'nın* gösterimi, yani *GVarsa-İnsan*, *GVarsa-Ağaç* ya da *GVarsa-Düğme* gibi, onun muhtemel bütün olanaklarını ifşa etmez. Her *GVarsa*, "virtüel" etkileme ve etkilenme kapasitelerine sahiptir. Gerçekliği oluşturan herhangi bir *GVarsa'nın* bütün karşılaşmalarının "eksiksiz bir dökümünü yapmak" bu nedenle imkansızdır.

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 aşkinci dünya görüşleri, teoloji ya da hümanizmin-farklı yollardan da olsa-insancılık şovenizminde 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. <sup>42</sup>

Balanuye'ye göre gerçeklik bir *GVarsalar* ekosistemidir.<sup>43</sup>Bu ekosistemin oluşması, kozmopolitik bir içkinlik düzlemde bulunan *GVarsaların* zorunlu karşılaşmalarına bağlıdır. Karşılaşmalarının sayısı arttıkça, bir *GVarsanın* etkide bulunma ve etkiye uğrama kapasitesi, yani var kalma kudreti de artacaktır. Bu yüzden Güç Ontolojisi'nde epistemoloji; bir var kalma stratejisi, yani evrimsel bir adaptif sistem olup çıkar. Matematiksel nesneler veya Aristotelesçi kategoriler, yalnızca *GVarsa-İnsanın* "var kalma amaçlı çabasının uzlaşım, geçici ve göreceli araçlarıdır". <sup>44</sup>Bu bakışla şeylerin donuk veçheleri, dinamik oluşlarıyla yer değiştirir. Batı felsefesi, söz konusu dinamik akışın karşısına belli başlı temsil sistemleri çıkararak görünür dünyanın ardındaki değişmezlerle ulaşabilmek için binyıllarca çabalamıştır. Güç Ontolojisi; görünür dünyanın-yani *GVarsaların*

<sup>41</sup> Balanuye, *Naturans* 1, 32

<sup>42</sup> Balanuye, *Naturans* 1, 112

<sup>43</sup> Balanuye, *Naturans* 1

<sup>44</sup> Balanuye, *Naturans* 1, 115

ikamet ettiği gerçekliğin-dışında bir düşünülür (aşkın) dünyayı ve herhangi bir teolojik ya da teleolojik amaç güden bir evreni kategorik olarak reddeder:

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.<sup>45</sup>

Tanrı, Simya, Astroloji; bunlar insanlığın var-kalma stratejilerinin birer uğraşı olarak epistemolojimize dahil olmuş olabilirler; fakat günümüzde, bilimsel keşiflerin, kimyanın ve psikolojinin gelişimiyle söz konusu kavramların gerçekliğimize iyi eşlik edemediği görülmektedir. Güç Ontolojisi'nde gerçekliğe iyi eşlik edemeyen bir *GVarsa'nın*-somut ya da soyut, canlı veya cansız-gücünü ifade etme ve kendi *GVarsa'lığını* sürdürme kudreti azalarak yok olacaktır. Bu kavrayış bir tür epistemolojik Darwinizm olarak da adlandırılabilir.

## 360

Güç Ontolojisi'nde *GVarsa*-İnsan, etkileme kapasitesi bakımından birçok canlıdan daha avantajlı bir konumda bulunabilir ancak bu onun herhangi bir değer hiyerarşisindeki yerine dair bir çıkarım yapabileceğimizi göstermez. Aksine ulaşılan kompleks epistemolojimiz sayesinde bilim ve politikanın gerçekliğimize iyi eşlik etmeyen pratikleri-doğranın rant alanı haline getirilmesi, nükleer silah tehdidi-gelecekte büyük felaketlerin vuku bulacağını dair kaygımızı arttırmaktadır. Bu yüzden eğer var-kalma stratejilerimizin bizleri yok oluşturma sürüklemesini istemiyorsak, gerçekliğimize iyi eşlik edecek bir "etiğe" de ihtiyacımız vardır.

### 3-Güç Ontolojisi'nin Etik-Politiği ve GVarsa-ASD

Nasıl yaşamalı sorusunun etrafında şekillenen etik tartışmalar insanlık tarihi kadar eskidir. Batı düşünce kanonunda Sokrates ile birlikte gelen bir ayrım; Balanuye'ye göre bir yanılısama, bu soruya verilen cevapların mahiyetini belirlemiştir. Bu ayrım ise insanın, doğal olanın karşısında "özerk" veya beşeri bir doğasının bulunduğu ve kendisi için "iyi" olan bir yaşamın nasıl olması gerektiğine dair doğru bir fikre sahip olacağı yanılıgsıdır.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Balanuye, *Naturans 1*, 69

<sup>46</sup> Balanuye, *Naturans 2*

Etik bir iklimin adıdır; o iklimde türeyen ormanda ağaçlar öylesine sık, gür ve sağlıklı serpilmiştir ki, yalnızca zayıflar öteden gelecek bir buyruk için başlarını boşuna göğe dilip beklerler. Orman tüm sakinlerine olduğu gibi onlara da aynı hakikati fısıldar durur: Çaban hem çaren hem de çaremizdir, çabala, yalnızca çabala! <sup>47</sup>

Bu ayrıcalıklı insan kavrayışı, bu dünyadan olmayan, aşkın/tanrısal bir başka gerçekliğin kapılarını açarak gerçekliğin içkin doğasını çarpıtmıştır. "Sonsuz, sürekli ve dışarısı olmayan bir etkileşimler birlikteliği olan gerçeklik, kendisini biçimlendiren ve kendisi aracılığıyla biçimlenen GVarsaların bitimsiz karşılaşmalarının tek sahnesidir".<sup>48</sup> Bu sahnede "ahlaki olarak iyi" olanın bir yasa tarafından güvenceye alınmış olması istenci, Sokrates sonrası felsefenin başat konularındandır. Balanuye'ye göre bu "korkmuşların çılgık çılgılığa verdiği bir ahlak siparişi"dir. <sup>49</sup>

Sokratesçi kusursuz erdem ve adalet arayışı bu türden bir aşkın, evrensel, zaman dışı ve değişmez perspektifi kendisinde cisimleştirecek peygamberler, krallar, egemenler, yöneticiler ya da politik liderleri gereksinecek, "politika" bu gereksinimi karşılama arayışı olarak biçimlenecektir. <sup>50</sup>

**361**

Balanuye, Spinoza'nın duygu analizlerinden yola çıkarak bir *GVarsa'nın* eyleme gücünü arttıran karşılaşmaları "iyi", onun performansını düşüren karşılaşmaları ise "kötü" olarak kabul etmemiz gerektiğini bildirir. Aşkinci düşüncelerin statik buyruklar listesi, karşılaşmalarımızdaki değişkenliğe uyum sağlayamadığı için gerçekçi bir "iyi" olmaktan uzaktır. Özerk bir fail olan öznenin, ne olursa olsun etkide bulunma ve etkiye uğrama kapasitesinin belirli erdemler ve yasalarla sınırlandırılması gerektiği inancı günümüzdeki toplumsal/bireysel krizlere de ışık tutmaktadır. Balanuye, Sokrates sonrası ahlak felsefesinin zeminini teşkil eden özne-birey kavramının aşkinci ontolojilerin bir ürünü olduğunu öne sürerek içkinci bir etik önerir. İçkinci etiğin programı kısaca şöyledir:

gerçekliğin dinamik nedenselliklerini olabildiğince nesnel yollardan anlamak ve bu gerçekliğe olabildiğince iyi eşlik edebilmek çabasına dönüşür. Böylece "iyi" kavramı sözde aşkın tüm kaynaklarla bağını koparır, tüm GVarsalar için bir ve aynı gerçekliğin dinamik akışına

<sup>47</sup> Balanuye, *Naturans* 2, 38

<sup>48</sup> Balanuye, *Naturans* 2, 24

<sup>49</sup> Balanuye, *Naturans* 2, 24

<sup>50</sup> Balanuye, *Naturans* 2, 24

uyumlu, sonlu-sürdürülebilir, yani dayanıklı bir “iyi eşlik etme”ye dönüşür. Etik, bir “iyi eşlik etme” arayışı, çabası, soruşturmasıdır.<sup>51</sup>

Özü güç ifade etmekten ibaret olan *GVarsa’ların* gerçekliğe iyi eşlik etmeyen ahlaki buyruklar tarafından edilginleştirilmesine karşı gerçekliğin devingen doğasına uygun, her karşılaşmada yeniden belirlenen bir etkin varlık anlayışı yerleştirmek içkin etğin bir başka görevidir. Gerçekliğin farktan müteşekkil doğasının herhangi bir ahlaki prensibe yer bırakmayacağını, insan ve toplum yaşamını, bir muğlaklık atmosferinde, “her şeyin mübah” sayılacağı kaotik bir iklime zorlayacağını savunarak içkin etğe saldıranlara karşı ise Balanuye şöyle cevap verir: “İçkin düşüncede Tanrı’yla gerçekliğin eşanlamlı olduğunu, gerçekliğin de hiçbir zaman “her şey”e izin vermesinin ne zorunlu ne de olanaklı olduğunu unuturlar.”<sup>52</sup>

Güç Ontolojisi’nin temel kabullerinden yola çıkıldığında, ahlaki-özerk bir failin ön varsayıldığı politik programların da gerçekliğe iyi eşlik etmediği görülmektedir. Uygarlığımızın bir “fayda maksimizasyonu makinesine” dönüştüren de aynı etik-politik kavrayışın bir sonucudur. İklim krizlerinin, savaşların ve doğayı rant alanı haline getirmenin karşısında yalnızca küçük bir azınlığın söz sahibi olduğu aşıkardır: “Etik ve politikanın tüm dünyadaki görünümü seçimlere dayalı-farklı kıvamlarda-liberal demokratik modellerin yarattığı sorunların özellikle son 200 yılda “kusurlar” düzeyinden felaketler düzeyine hızla evrildiğini göstermektedir.”<sup>53</sup>

Özerk özne-bireyin, politik sistemlerin en temel birimi olduğuna dair öne sürülen “liberal demokrasilerin” temsilci yapısı, tam da mevcut “özne-bireyin” yanılsamalı bir seçimler ağında eyleme gücünü yitirmesiyle sonuçlanır. Kapitalist hegemonyanın hüküm sürdüğü dünyada işçiler, kendilerini temsil etmeleri için seçtikleri temsilciler tarafından işsiz bırakılır, politikacılar, seçmenlerinin çıkarlarına aykırı projeleri hayata geçirir.

Özne-bireyin kendisi için iyi olanı önce kendisine temsil etmesi (öznel dil), sonra dışarıya ifade etmesi (nesnel dil), bu çıkarın başka aracı kişi ve gruplarca yeniden temsil edilmesine (temsili demokrasiler) dayanan modeller tüm liberal-demokratik

<sup>51</sup> Balanuye *Naturans* 2, 23

<sup>52</sup> Balanuye *Naturans* 2, 39

<sup>53</sup> Balanuye, *Naturans* 2, 11



sistemlerde bir anlamda çıkarın (ya da sözde çıkar) temsiline-  
temsiline-temsili biçiminde bir dolayımı kurumsallaştırdı.<sup>54</sup>

Söz konusu temsili yapılar bireylerarası uzamda "antagonistik" karşılaşmaları arttırarak sonu gelmez çatışmalara ve uzlaşmazlıklara neden olurlar. Balanuye, Güç Ontolojisi'nin sakinlerinin antagonistik değil "agonistik" karşılaşmalar sayesinde gerçekliğe iyi uyum sağlayacağını öne sürer: "Karşılaşmalar ve uzlaşmazlıklar tüm varlıklar [GVarsalar] için zorunlu, temel ve indirgenemez bir olgudur; insanın da bir parçası olduğu kozmik o tek gerçekliğin gramerini bu olgu belirler."<sup>55</sup>

Balanuye, günümüz politik krizlerinin zemininde yatan kutuplaşmaların ve şiddetin üstesinden gelebilmek ve gerçekliğe daha iyi eşlik edebilecek bir kavrayış geliştirmek için Agonistik Sosyalist Demokrasi-*GVarsa*-ASD-kavramını önerir. *GVarsa*-ASD, karşılaşmaların verimli doğasını tahrip eden, tek-tipleştirici-temsili politik yapıların aksine: "İkinci güç ontolojisinin etiko-politik tavrı hegemonik güç alanlarının öbekleşme çeşitliliğini ortadan kaldıracak ölçüde homojenleşmesine karşı bir ihtiyat kavrayışını çoğaltmayı amaçlar."<sup>56</sup> Bünyesindeki "agonizm" kavramı, Güç Ontolojisi'nin *GVarsalar*ının zorunlu karşılaşmalarındaki gerilimleri vurgular. Bir diğer kavram olan "sosyalist demokrasi" ise, temsili yapıların ardında iş gören neoliberal-kapitalist tahakkümün karşısına çoğulcu bir demokratik sistem çıkarma gerekliliğinin bir sonucudur. Balanuye bu yüzden, sosyalizmin "çelişkilerden arındırılmış" ve kolektif olarak bir harmoniye ulaşmış gelecek tasarımlarının, Güç Ontolojisi'nin gerçeklik kabulüne bütünü uymadığını belirterek literatürde olmayan Agonistik Sosyalist Demokrasi kavramını geliştirmiştir. Kavramın içeriği, *GVarsalar*ın dinamik olagelişleri dikkate alındığında, gerçekliğin hiçbir zaman mutlak anlamda çatışmasız olamayacağını sezdirecek mahiyettedir.

Agonizm kavramıysa, tersine, aynı kolektivitenin düşünülebilecek en geniş kapsamlı sürdürülebilirliğinin ancak uzlaşmazlıklar, çatışmalar, didişme, güç ifade etme ve etkiden bulunma çabalarının "bitirici" bir şiddetle bastırılmaksızın sürdürülmesiyle olanaklı olacağını ileri sürer.<sup>57</sup>

Balanuye, 80'lerin sonunda Amerika'da yaratılan Biyosfer 2 adlı araştırmada ortaya çıkan bazı sonuçları, *GVarsa*-ASD'nin politik tavrını

<sup>54</sup> Balanuye, *Naturans* 2, 9

<sup>55</sup> Balanuye, *Naturans* 2, 14

<sup>56</sup> Balanuye, *Naturans* 2, 89

<sup>57</sup> Balanuye, *Naturans* 2, 14

özetlemek için kullanır. Biyosfer 2'nin amacı, yapay bir atmosferde üretilen bitki ve ağaçların gelişim seyrini analiz etmektir. Bütün parametrelerin doğadaki gibi uygulandığı araştırmada yetişen bitkilerin kısa bir süre sonra solduğu görülür. Araştırmacılar tarafından bunun muhtemel sebeplerinden biri de güçlü fan sistemlerine rağmen, bitkilerin doğadaki fırtınalardan ve kasırgalardan bağışık olarak büyümeleri olduğu kaydedilir. "Bahçe "uzlaşım" (consensus) demekse, doğa "didişme" (dissensus) demektir.<sup>58</sup> Bitkilerin kök ve gövdelerini güçlendirecek olan şeyin "karşıt güçlerin birlikteliği" olması, *GVarsa-ASD*'de de karşıt görüşlerin bir aradalığını şart kılar. Her bir karşıt görüş, Birleşik-GVarsalar olarak *GVarsa-ASD*'ye içkin güçler olarak yerlerini alırlar. *GVarsa-ASD*'nin agonistik çerçevesi, toplumdaki her bir *GVarsa'nın* karşılaşmalarının illaki çatışmalarla dolu bir olay haline geleceğini buyurur tek-tarafılıkta değildir; bazı zamanlar, bazı *GVarsaların* karşılaşmaları yaratıcı dönüşümlere de sebebiyet verebilir: Kadın özgürlük hareketleriyle, ekolojik dengeyi savunan aktivistlerin karşılaşmaları eko-feminist bir birleşik G-Varsa yaratmaya muktedir olmuştur. Bu gerçeğe hareket eden *GVarsa-ASD* için amaç: "Toplumsal olanı bir ya da birkaç hegemonik ada çevresinde oluşturulacak girdap döngülerinden kalıcı olarak özgürleştirmek ve tortulaşamaz öbekleşmelerin önünü açmaktır."<sup>59</sup>

*GVarsa-ASD*, diğer Birleşik-GVarsaların-feministler, liberaller, muhafazakârlar-tümünü kapsayan ve onların farklılıklarını, nesnel gerçekliğe iyi eşlik ettiği ölçüde koruyan politik bir üst başlıktır. Balanuye'ye göre kapitalist-hegemonyanın *GVarsa-Devlet*'i, bünyesindeki fayda maksimizasyonu misyonu yüzünden toplumdaki "agonistik" akışları homojen bir bütünlükte eritmeye çalışan ve sosyal-kültürel normatiflerle onların etkileme güçlerini alıkoyarak toplumda antagonistik çatışmalara mahal veren bir kuruma dönüşmüş durumdadır. Güç Ontolojisi'nin *GVarsa-ASD*'sinde amaç: "Bilişsel (cognitive) ve duygulanışsal (affective) karşılaşma alanlarını olabildiğince genişleterek etkileşimsel onto-etik-politik bir simbiyogenez çevresi yaratmak"<sup>60</sup>

Sözleşmelerin değişmez olmadığı, fikirlerin birbirinin yerine geçebildiği yerde *GVarsa-ASD*'den bahsedilebilir. *GVarsa-ASD* için devlet, büsbütün gereksiz bir oluşum da değildir ancak sözleşme temelli devlet yapılarının hegemonik şiddet tekeli kurması olasılığına karşı *GVarsa-ASD*'nin devleti:

agonistik çatışmanın sürekli değişen dönüşen taraflarını ifade eden  
modus kümeleşmelerinin, sözleşmeyi dönüştürme hakkının güçleri

<sup>58</sup> Balanuye, *Naturans 2*, 51

<sup>59</sup> Balanuye, *Naturans 2*, 104

<sup>60</sup> Balanuye, *Naturans 2*, 16

oranında olduğunu bilir, her birinin eyleme gücünü artırmak için çabasını meşru sayar ve bu çabanın sergilenmesi için en uygun koşulları güvence altına almak için etkin bir biçimde çabalar.<sup>61</sup>

Balanuye, günümüz etik-politik gerçekliğin çıkmazlarından bir çıkış yolu bulmamız için bizleri *GVarsa*-ASD'nin kucaklayıcı ve kavrayışımızı arttırıcı dolaylarına davet eder: "Mikropolitik farkındalıklarla serpilip gelişen çabayı kolaylaştıracak, eşzamanlı makropolitik ortaklığı devindirecek etkin etkinliğe bir davet."<sup>62</sup>

### Sonuç

Günümüzde giderek yaygınlaşan yeni-gerçekçi ontoloji denemelerinin amacı; gerçekliğin insan-özneye tamamen kapalı veçhelerinin olduğunu bildiren post-Kantçı epistemolojileri ve postmodern geri çekilme stratejilerini bir dizi eleştiriye tabi tutarak felsefedeki insan-merkezciliği aşmaktır. Çetin Balanuye tarafından geliştirilen Güç Ontolojisi de böylesi bir çabaya katılmak amacıyla sahneye çıkmış bir ontoloji olarak felsefe dünyasında yerini almıştır. Balanuye'nin, Spinoza'nın felsefi tavrını benimsediği ontolojisinde gerçeklik; her türlü aşkınlığın dışlandığı, özü güç ifade etmekten ibaret olan bir ve tek töz olarak resmedilir. Bu tözün ifadeleri olan moduslar ise (Güç Ontolojisi'nde *GVarsalar*) durmaksızın devinen ve etkide bulunup etkiye uğrayarak kendi varoluşlarını sürdürmek isteyen var olanlardır. Güç Ontolojisi'nin gerçekçi karakteri, Kantçı kendinde-şey fikrine, gerçekliğin hiçbir şekilde ulaşamaz boyutlarını varsaydığı için karşı çıkar. Balanuye, Nietzsche'nin *güç*, Deleuze'ün de *fark* kavramına başvurarak ontolojisinin içkinci perspektifini genişletir. *GVarsa* kavramı, gerçekliğin yalnızca materyalist bir yorumunu sunmaktan da uzaktır. Fikirler, siyasi uzlaşılar, fantastik kurgular da etkide bulunup etkiye uğradığı ölçüde birer *GVarsa* olmak durumundadır.

Aşkıncı ontolojilerin özdeşlik kategorileri aracılığıyla düşündüğü *GVarsalar*, sabit ve değişmez özcü kabuller nedeniyle gerçekliğin devingen olmasına karşı, belirli temsil sistemleri aracılığıyla sınıflandırılarak epistemolojik ve etik-politik bir şiddete maruz bırakılırlar. Bir *GVarsa'nın* nelere kadir olduğunu yalnızca karşılaşmalarındaki potansiyellerle belirlenir, bunun dışında zamansız bir *GVarsa* özünden de bahsedilemez. Bu refleksi hareket eden Güç Ontolojisi için politika alanı da temsilci-özcü liberal demokrasilerin paralize ettiği seçmen-

<sup>61</sup> Balanuye, *Naturans* 2, 84

<sup>62</sup> Balanuye, *Naturans* 2, 117

bireyler nedeniyle sıklıkla antagonistik çatışmalara sahne olur. Güç Ontolojisi; karşılaşmalarında ötekini yok sayan ve onu tahakküm altına almak isteyen politik programların karşısına her bir karşılaşmada yeniden belirlenen, çatışmaların yaratıcı doğasını olanaklı kılan "Agonistik Sosyalist Demokrasi" ile çıkar. "GVarsa-ASD" olarak kavramsallaştırılan bu siyasi programın amacı, gerçekliğe iyi eşlik eden karşılaşmaları-çatışmaları-arttırmak ve onları saf dışı bırakacak müdahalelerden kaçınmaktır. Gerçekliği hiyerarşik bir yapıdan uzak, simbiyogenetik bir çerçeve içerisinde tasarlayan GVarsa-ASD'nin her bir bireyi, Birleşik-GVarsa olarak politik alana dahil olarak her türden anti-demokratik koşulları ortadan kaldıran bir sistem içerisinde var olacaktır.

#### KAYNAKÇA

- Balanuye, Çetin. 2021. *Naturans 1: Yeni Bir Ontolojiye Doğru*. 2.Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- . 2022. *Naturans 2: Yeni Etik Politik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cevizci, Ahmet. 1999. *Felsefe Sözlüğü*. 3.Basım. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Deleuze, Gilles, ve Felix Guattari. 2023. *Felsefe Nedir?* 14.Baskı. Çeviren Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kant, Immanuel. 2022. *Arı Usun Eleştirisi*. 8.Baskı. Çeviren Aziz Yardımlı. İdea Yayınevi.
- May, Todd. 2025. *Deleuze: Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?* 3.Baskı. İstanbul: Kolektif Kitap.
- Meillassoux, Quentin. 2024. *Sonluluğun Sonrası*. 2.Baskı. Çeviren Kağan Kahveci. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Spinoza, Benedictus de. 2012. *Ethica*. 1.Baskı. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

## RUSSELLCI MONİZM: MADDENİN İÇSEL NİTELİĞİ OLARAK BİLİNÇ

Zeynep BERKE\*

### ÖZ

Bu çalışma, çağdaş zihin felsefesinde giderek daha fazla teorik gerilim üreten ve temelde "bilincin ontolojik statüsünü belirleme" probleminde düşünümlenen metafiziksel krizi ve bu krize yanıt niteliğinde alternatif bir ontolojik çerçeve öneren Russellci Monizmi merkeze almaktadır. Bertrand Russell'ın yapısal fizik anlayışı, içsel nitelikler tezi ve bu niteliklerin fenomenal deneyimle ilişkisi kuramın temel dayanaklarını oluşturur. Bilincin fenomenal doğasını maddenin içsel nitelikleriyle ilişkilendiren bu kuram, çağdaş zihin felsefesinde giderek daha fazla ilgi görmektedir; indirgemeci fizikalizm ve düalizmin karşı karşıya kaldığı açmazları aşan, bilincin doğasına dair sezgilerle uyumlu, kapsayıcı ve bütüncül bir ontolojik perspektif olarak dikkat çekmektedir. Çalışmada Russellci Monizmin, kurucu tezlerinin yanı sıra, panpsisist, panprotopsisist ve indirgemeci olmayan fizikalist versiyonları da ele alınmaktadır. Ayrıca kuramın güçlü ve zayıf yönleri mevcut tespit ve eleştirilerden hareketle tartışılmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Russellci monizm, bilincin zor sorunu, kriz, içsel nitelikler, panpsisizm.

## RUSSELLIAN MONISM: CONSCIOUSNESS AS THE INTRINSIC PROPERTY OF MATTER

### ABSTRACT

This study focuses on the metaphysical crisis in contemporary philosophy of mind, which has produced increasing theoretical tension and is essentially centered on the problem of "determining the ontological status of consciousness", and Russellian Monism, which proposes an alternative ontological framework in response to this crisis. Bertrand Russell's structuralist conception of physics, the thesis of intrinsic qualities and their relation to phenomenal experience constitute the main pillars of the theory. This theory, which relates the phenomenal nature of consciousness to the intrinsic qualities of matter, has been attracting increasing attention in contemporary philosophy of mind, has gained recognition as an inclusive and holistic ontological perspective that overcomes the dilemmas faced by reductionist physicalism and dualism and is compatible with intuitions about the nature of consciousness. In addition to the founding arguments of Russellian Monism, panpsychist, panprotopsychist and non-reductionist physicalist versions are also discussed in the study. In addition, the strong and weak aspects of the theory are discussed based on the current determinations and criticisms.

**Keywords:** Russellian monism, hard problem of consciousness, crisis, intrinsic properties, panpsychism.

\*Dr. Bursa Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü, E-posta: zeynepberke@uludag.edu.tr  
ORCID: 0000-0002-1389-597X, Bursa/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 30.06.2025  
Makalenin kabul tarihi: 28.08.2025

Submission Date: 30 June 2025  
Approval Date: 28 August 2025

## Giriş

“Kriz” kavramı günümüzde çöküntü, buhran, bunalım gibi olumsuz durumları tanımlamak için kullanılmaktadır: ekonomik kriz, siyasi kriz, iklim krizi ya da varoluşsal kriz vb. Oysa etimolojik ve semantik kökenleri itibarıyla kavram, bu dar ve pejoratif anlamı aşan bir bağlama sahiptir. Yunanca *krisis* sözcüğü, “ayırarak, yargılamak, karar vermek” anlamına gelen *krinō* fiilinden türemiştir.<sup>1</sup> Bu bağlamda kriz, bir kavşaktaki kritik karar anı olmanın yanı sıra bir imkânın ve dönüşüm potansiyelinin de habercisidir. Felsefi açıdan ise kriz, mevcut yapıların ve sistemlerin ya da hâkim paradigmanın, deneyimleri, olguları veya sorunsalları açıklamakta ve bunlara çözüm getirmekte yetersiz kaldığının; dolayısıyla yeniden düşünmeyi ve karar almayı gerektiren bir sınıra gelindiğinin göstergesidir. Tarih boyunca teorik ve pratik alanda ortaya çıkan krizler, felsefenin itici güçlerinden biri olmuş, yeni açılımlara, yapılanmalara ve dönüşümlere zemin hazırlamıştır. Zira filozoflar, krizi bir felaket değil, bir dönüşüm imkânı olarak gören, kriz karşısında kurucu bir rol üstlenme sorumluluğunu alan ve alternatif perspektifler geliştirerek yeni bir sistemin düşünsel taşlarını döşemeye cesaret eden kişilerdir. Bu anlamda çağımız dünyasında farklı düzlemlerde eşzamanlı olarak hüküm süren çok katmanlı ve boyutlu krizler ortamı, felsefeye engin bir olanaklar ufku sunmaktadır.

Bu çalışma tam da böyle bir krizi; çağdaş zihin felsefesinde giderek daha fazla teorik gerilim üreten ve temelde “fenomenal bilincin ontolojik statüsünü belirleme” probleminde düğümlenen metafiziksel krizi ve bu krize yanıt niteliğinde alternatif bir ontolojik çerçeve öneren Russellci Monizmi merkeze alacaktır. Mevzubahis kriz, felsefe tarihi boyunca ruh-madde, zihin-beden gibi dikotomiler üzerinden tartışıl原因mış problemin çağdaş bir uzantısı olarak değerlendirilebilir. Bu problem en yalın ifadeyle, bilinçli bir varlığın deneyimlerinin öznel niteliği ile bu deneyimlere neden olduğu düşünülen nörolojik süreçler arasındaki niteliksel ve epistemik asimetriden kaynaklanmaktadır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Kavram, Antik tıpta bir hastalığın seyrinde belirleyici olan eşik anına, yani ya iyileşmeyle ya da kötüleşmeyle sonuçlanacak “dönüm noktasına” işaret etmek için kullanılmıştır. “Origin and history of crisis”, Erişim tarihi: Haziran 4, 2025. <https://www.etymonline.com/word/crisis>.

<sup>2</sup> David Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford: Oxford University Press, 1996, 101-102.

Bilincin esas zor problemi, *deneyim* problemidir. Düşündüğümüz ve algıladığımız esnada, bir bilgi işleme karmaşasının yanı sıra bir de öznel boyut bulunur. ... Bu öznel boyut deneyimdir.<sup>3</sup>

Bir duyum sırasında kişinin bedeni içindeki biyokimyasal süreçlerin tümünü eksiksiz biçimde gözlemlese dahi, o duyumun o kişi tarafından deneyimlenmesinin nasıl bir şey olduğunu gözlemlemek ilkece mümkün görünmemektedir. Sonuç olarak, bilinçli deneyim, insan için en yakından bildiğimiz olgu olmasına karşın, açıklanması en güç fenomenlerden biri olmayı sürdürmektedir. Chalmers'ın "bilincin zor sorunu" (*the hard problem of consciousness*) ifadesi günümüzde bu problemin adeta sloganı haline gelmiştir. Joseph Levine fiziksel açıklama ile deneyimin öznel niteliği arasındaki kapanmaz yarığı nitelemek için "açıklama boşluğu" (*explanatory gap*) ifadesini kullanmaktadır.<sup>4</sup> Thomas Nagel ise deneyimin öznel niteliğinin modern bilimin tanımladığı haliyle fizikalist öğelere indirgenemez oluşunu ifade etmek için "x olmak nasıl bir şeydir?" sorusunu ortaya atmaktadır.<sup>5</sup>

Bir bilim insanının gözlemleyebilecekleri ile deneyimlerinin neye benzediği arasında bir "gedik" in var olduğu aşikârdır. Deneyimler ve onların "Teknikolor" nitelikleri bilimsel çerçeveye nasıl dâhil edilebilir? Bilincin gizemi tam da budur. <sup>6</sup>

Bu bağlamda, söz konusu kriz, yalnızca bilincin fenomenal boyutuna dair bir açıklama eksikliği olarak değil, aynı zamanda mevcut ontolojik çerçevelerin yetersizliğinin ortaya koyduğu derin bir metafiziksel gerilim olarak görülmelidir. İşte bu noktada Russellci Monizm, bilincin ontolojik statüsünü belirleme problemine yanıt niteliğinde, alternatif bir ontolojik perspektif sunmaktadır. Russellci Monizm, fiziksel dünyanın temel yapıtaşlarını ve zihinsel fenomenleri tek bir temel töz üzerinden anlamlandırmayı; böylece zihin-beden ayrımından kaynaklanan etkileşim problemini aşmayı amaçlar. Bu yaklaşım, deneyimlerin öznel niteliklerini tamamen fizikalist terimlerle açıklamaya çalışmak yerine, onları evrenin temel ontolojik dokusunun ayrılmaz bir boyutu olarak konumlandırır. Dolayısıyla Russellci Monizm, hem modern bilimin mekanistik açıklamalarına uyum sağlayan hem de bilincin fenomenal yönünü

<sup>3</sup> David Chalmers, *The Character of Consciousness*, New York: Oxford University Press, 2010, 5.

<sup>4</sup> Joseph Levine, "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, no 64 (1983): 354-61.

<sup>5</sup> Thomas Nagel, "What Is It Like to Be a Bat?", *The Philosophical Review*, no 83-4 (1974): 435-50.

<sup>6</sup> John Heil, *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*, çeviren. S. Akbıyık, M. Bilgili, İstanbul: Küre Yayınları, 2020, 40.

göz ardı etmeyen bir ontolojik çerçeve olarak, özellikle son yirmi yılda çağdaş zihin felsefesi literatüründe ilgi gören ve yoğun biçimde tartışılan kuramlardan biri haline gelmiştir. David Chalmers, Galen Strawson ve Philip Goff gibi çağdaş zihin felsefesinin önde gelen isimleri, Russellci monizmin “bilincin zor sorunu”na çözüm getirme hususunda en umut verici ontolojik yaklaşımlardan biri olduğunu öne sürmektedir. Öte yandan, –diğer tüm kuramlar gibi– Russellci Monizm de farklı cephelerden gelen eleştiri ve itirazlarla karşı karşıya kalmaktadır. Sonuç itibarıyla ortaya çıkan geniş katılımlı tartışma alanı, kuramın felsefi anlamda üretken bir zemin sunduğunun ve günümüz zihin felsefesi içinde alternatif ontoloji arayışlarına yön veren önemli düşünsel odaklardan biri haline geldiğinin göstergesidir. Buna karşın, Türkçe akademik literatürde bu kurama odaklanan müstakil bir çalışmanın bulunmadığı görülmektedir. Bu çalışma, söz konusu ontolojik yaklaşımı tanıtarak bu alandaki literatür boşluğunun giderilmesine mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Bu bağlamda öncelikle, bahsettiğimiz krizin mahiyeti ve hangi teorik açmazlar neticesinde ortaya çıktığı, tarihsel kökenlerinden hareketle ortaya konacaktır. Daha sonra Russellci Monizmin kurucu argümanları ve çağdaş felsefedeki alternatif versiyonları (panpsişist, panprotopsişist, indirgemeci olmayan fizikalist) ele alınacaktır. Son olarak, kuramın güçlü ve zayıf yönleri mevcut tespit ve eleştirilerden hareketle tartışılacaktır.

## 1. Çağdaş Bilinç Krizinin Felsefi Arka Planı: Modernitenin Ontolojik Mirası

Bilinç, felsefi terminolojiye 17. yüzyıl itibarıyla girmiş olmakla birlikte, kavramın işaret ettiği farkındalık, algılama, öznel deneyim gibi olgular tarih boyunca ruh (*psukhe/anima*) kavramının çatısı altında tartışılabilmiş, fiziksel olan ile ruhsal/zihinsel arasındaki belirgin niteliksel asimetri, felsefenin merkezi temalarından biri olmuştur.<sup>7</sup> Düşünmenin doğası gereği her filozof bu zorlu problemi, yaşadığı dönemin kendisine sunduğu teorik, bilimsel, dilsel hatta sezgisel çerçevenin sınırları dâhilinde ele alarak alternatif ontolojiler ortaya koymuştur. Ancak bu tarihsel çeşitliliğe rağmen, kuramların temel yapıları itibarıyla dört ontolojik çerçeveden birine dâhil edilebildiği görülmektedir. Tüm

<sup>7</sup> . Paul S. Macdonald, *History of the Concept of Mind*, Burlington: Ashgate Publishing Company, 2004, 25; W. K. C., Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çeviren. Ergün Akça, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011, 101; F. Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi Cilt 1-2*, çeviren. Ahmet Arslan, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2016, 39.



var olanların zihinsel doğaya sahip olduğunu öne süren ‘idealizm’, zihinsel olanı fiziksel olana indirgeyen ‘materyalizm/fizikalizm’, zihinsel ve fiziksel olanı birbirine indirgenemez, bağımsız tözler olarak nitelendiren ‘düalizm’ ve nihayet tek bir tözün hem zihinsel hem fiziksel özelliklerin taşıyıcısı olduğunu kabul eden ‘nötr monizm’ler.

Bu temel ontolojik çerçeveler, ek belirlenimler, aksiyomlar, ilave epistemolojik ve teolojik ön kabuller eşliğinde çok sayıda farklı kuramın ortaya konmasına olanak sağlamıştır. Öte yandan belirli bir kuramın öne çıkmasında yahut –bir süreliğine– hâkim görüş haline gelmesinde, yalnızca kuramın teorik gücünün değil, içinde bulunulan çağın varlık anlayışı, kültürel iklimi, bilimsel arka planı gibi faktörlerin rol oynadığı da hesaba katılmalıdır. Örneğin, Platon ve Aristoteles için ruh, *nous*, idea/form gibi gayri-maddi varlıkları içeren bir ontoloji tasarlamak, bunları varlığın kurucu öğeleri olarak düşünmek ve niteliksel açıdan maddi olana üstün kılmak teorik bir çelişki yahut tutarsızlığa neden olmamıştır zira çağın düşünsel arka planında, bu yorumu meşru kılan hiyerarşik ve teleolojik bir kozmos kavrayışı bulunmaktadır.<sup>8</sup> Keza Tanrı’nın aşkın, mutlak, değişimden azade bir varlık olarak ontolojik kuramların merkezine yerleştiği Ortaçağ düşüncesinde, bir kuramın teolojik, metafizik ve sezgisel açıdan kabul görmesi için gayri-maddi tözlere yer açması gerekeceği açıktır. Dahası semavi dinlerde ruhun tanrısal kökenine yapılan vurgu, doğallıkla ruhun gayri-maddi, ölümsüz ve kutsal bir töz olarak ontolojik kuramlara dâhil edilmesini yalnızca mümkün değil bir bakıma zorunlu kılmıştır. Bu bağlamda klasik felsefenin temsilcileri için, gayri-maddi olan, mevcut ontolojik kavrayışın kurucu ve taşıyıcı kaidelerinden biri olarak görülmüştür.<sup>9</sup>

Ancak 17. yüzyılda gerçekleşen bilimsel devrim, bu teleolojik, hiyerarşik ve gayri-maddi varlıklara yer açan ontolojik tasavvurundan radikal biçimde farklı yepyeni bir evren kavrayışı ortaya koymuştur. Newtoncu fiziği temele alan bu yeni kavrayışa göre evren canlı, ereksel, hiyerarşik, kutsal ve değer yüklü bir kozmos değil; cansız, bilinçsiz ve amaçsız atomlardan oluşan, nedenselliğin hüküm sürdüğü, matematiksel olarak betimlenebilen, öngörülebilir ve müdahale edilebilir mekanik bir yapıdır.<sup>10</sup> Artık bilgi, maddi ve mekanik olarak yapılandırılmış evreni kavrama, çözümleme, dönüştürme ve nihayetinde ona

<sup>8</sup> Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çeviren. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2008, 53-54; David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çeviren. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, 26.

<sup>9</sup> Alexandre Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, çeviren. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Gündoğan Yayıncılık, 2000, 25-28; West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 26.

<sup>10</sup> Koyré, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, 112.

egemen olma aracı olarak değerlendirilmektedir. Bu yeni çerçevede epistemoloji, felsefi refleksiyonun merkezine yerleşmiş; tüm kuramsal çabalar, örtük ya da açık biçimde belirli bir ontolojik tasarımı –modern bilimin mekanistik evren tasarımı– temel almaya başlamıştır.<sup>11</sup>

Dolayısıyla modern filozofları bekleyen görev, fizik yasalarına tabi bir evrende tarihsel olarak gayri-maddi kabul edilegelmiş zihinsel olguların ontolojik statüsüne açıklama getiren yeni teorik çerçeveler geliştirmektir. Ancak bu oldukça zorlu bir görevdir zira modern bilimin inşa ettiği ontolojik çerçevenin belki de en belirleyici yeniliklerinden biri, enerjinin korunumu yasasıdır. Bu yasa, evrendeki toplam enerjinin sabit olduğunu, dolayısıyla hiçbir şeyin enerjiyi yoktan var edemeyeceğini, var olan enerji miktarının da herhangi bir dışsal müdahale olmaksızın değişmeyeceğini ileri sürmektedir.<sup>12</sup> İlk bakışta nötr bir fiziksel yasa gibi görünen bu ilke, ontolojik açıdan derin bir kırılmanın ve dönüşümün habercisidir. Zira bu yasa, gayri-maddi bir ögenin –ruhun ya da zihnin– fiziksel evren üzerinde herhangi bir etkide bulunmasını ilkece olanaksız kılmakta ve binlerce yıllık felsefe geleneğinin üzerinde yükseldiği kaidenin bir anda işlevselliğini ve meşruiyetini yitirmesi anlamına gelmektedir.

Ne var ki gayri-maddi olandan vazgeçmenin ağır bedelleri bulunmaktadır. Zira doğanın tüm unsurlarıyla birlikte katı bir nedensellik düzenine tabi olduğu, yani etki-tepki zinciriyle işleyen determinist bir yapıya sahip bulunduğu kabul edildiğinde, bu görüş yalnızca fiziksel dünyaya ilişkin değil, insanın özgür iradeye sahip olduğuna ilişkin kavrayışta da radikal bir değişikliğe neden olmaktadır.<sup>13</sup> Çünkü böylesi bir determinizm anlayışı, bireyin eylemleri yoluyla şimdiye ya da geleceğe müdahale edebilme imkânını ortadan kaldırmakla kalmaz; aynı zamanda etik alanın tamamını da temelsiz bırakır. Zira iyiyle kötü, doğruyla yanlış arasında seçim yapma kapasitesine sahip olmayan bir varlığın, eylemlerinden ahlaki olarak sorumlu tutulması düşünülemez. Dahası, tüm bu sonuçları bir şekilde kabul ettiğimizde dahi, öznel deneyimlerin maddi doğaya sahip oldukları fikri sezgilerimize aykırı görünmeyi sürdürmektedir. Acı, sevinç, korku gibi hislerin; renk ve koku gibi algı içeriklerinin, düşünülenlerin, hatırlananların, hayal edilenlerin yani “deneyimin öznel nitelikleri”nin (*qualia*) uzayda yer kaplayan, fiziksel-atomik yapılar

<sup>11</sup> West, *Kita Avrupası Felsefesine Giriş*, 26-29.

<sup>12</sup> J. Brian Pitts, “Conservation Laws and the Philosophy of Mind: Opening the Black Box, Finding a Mirror”, *Philosophia*, no 48, (2020): 673-676.

<sup>13</sup> Randolph Clarke, “Freedom of the Will”, içinde *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, ed. Stephen P. Stich, Ted A. Warfield, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, 370-373.

olduğunu idrak yahut tahayyül etmek kolay –kimilerine göre ise mümkün-değildir.

Kırmızı görmek gibi bir şey vardır. Sezgisel olarak, hiçbir fiziksel bilgi bu ayırt edici fenomenal karakteri yakalayamaz. Eğer öyleyse, o zaman kırmızıyı görmenin nasıl tamamen fiziksel olabileceğini anlamak zordur. Aynı durum herhangi bir deneyim için –ve aslında genel olarak fenomenal bilinç için– geçerlidir.<sup>14</sup>

Bu noktada modern filozof bir yol ayrımındadır: Ya modern bilimin evren tahayyülünü kabul ederek zihinselliğin öznel doğasını maddi kabul edecek; ya da bu evrende gayri-maddi öğelere, zihne ve bilince alan açmanın yollarını arayacaktır.

İkinci seçeneği kuramsallaştırma yönündeki ilk girişimlerden biri René Descartes’ın töz düalizmidir. Descartes’ın temel amacı, yeni bilimsel paradigmanın mekanistik, matematiksel ve nedensellik ilkesine dayanan doğa tasarımı ile çatışmaksızın, zihni ve bilinci alıkoyan bir varlık anlayışını temellendirmektir. Ona göre “düşünen töz” (*res cogitans*), genişliği olmayan, mekânda yer kaplamayan, gözlemlenemeyen ve yalnızca öznel deneyim yoluyla erişilebilen bir varlık alanıdır. Buna karşılık, “uzamlı töz” (*res extensa*), mekanik yasalarla işleyen, nedensel ilişkilerle belirlenen fiziksel dünyanın temelini oluşturur.<sup>15</sup> Töz düalizmi, zihinsel olanın indirgenemezliğini ve deneyimin öznel yapısını teslim edip özgür iradeye, ahlaka ve hatta ölümsüzlüğe alan açmakla birlikte, yukarıda dikkat çektiğimiz enerjinin korunumu yasasını açıkça ihlal etmektedir. Zihin ve beden, bütünüyle farklı ontolojik statülere sahip olduklarına göre, nasıl olup da karşılıklı etkileşim içinde olabilirler? Gayri-maddi doğaya sahip düşünceler nasıl kas hareketlerine neden olabilir ya da fiziksel uyarımlar nasıl duygusal deneyimlere yol açabilir?

Düalizmle ilgili sorun, insan bilincinin nedensel etkinliğini, her olayın yeterli bir fiziksel nedeni olması anlamında, fiziksel dünyanın

<sup>14</sup> Torin Alter ve Yujin Nagasawa, “Editors’ Introduction”, içinde *Consciousness in the Physical World Perspectives on Russellian Monism*, ed. Torin Alter ve Yujin Nagasawa, New York: Oxford University Press, 2015, 2.

<sup>15</sup> Rene Descartes, *Meditasyonlar*, çeviren. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Kitap, 2015; Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çeviren. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Kitap, 2015, 71.

nedensel olarak kapalı olduğu ampirik gerçeğiyle uzlaştırmakta zorlanmasıdır.<sup>16</sup>

Sonraki yüzyıllarda zihin-beden sorunu olarak anılacak ve zihin felsefesinin merkez sorunsalı haline gelecek olan bu açmaz, çağdaş zihin felsefesinde “bilincin zor problemi” olarak tanımlanacak olan deneyim probleminin de özünü teşkil edecektir. Nitekim Descartes sonrası ortaya konmuş zihin teorileri, etkileşim problemini hesaba katan bir varlık anlayışı kapsamında, bilincin öznel ve niteliksel yönleri ile fiziksel dünyanın nesnel ve niceliksel bilimsel resmi arasındaki uçurumu kapatma ve bilincin ontolojik statüsünü belirleme çabasıyla karakterize olmaktadır. Descartes sonrası dönemde, zihin-beden ilişkisini açıklamaya yönelik dört temel ontolojik çerçevenin kendi içinde önemli ölçüde farklılaşan versiyonları ortaya konmuştur.

Bu çerçeveler arasında, modern bilimsel paradigmanın temel ilkeleriyle en sıkı uyum içerisinde olan yaklaşım elbette materyalizm/fizikalizmdir. Fizikalist ontoloji, yalnızca fiziksel tözü tanıdığı ve doğadaki tüm olguları bu tekil töz üzerinden açıklamaya çalıştığı için, kuramsal açıdan oldukça ekonomik görünür; hiçbir gayri-maddi varlık türüne ya da ikinci bir ontolojik düzleme ihtiyaç duymaz ve çelişkisiz bir yapı arz eder.<sup>17</sup> Nitekim özellikle 19. yüzyılın sonlarından 20. yüzyılın ortalarına dek süren dönemde fizikalizm, akademik ve entelektüel camiada adeta tek geçerli ontolojik zemin olarak benimsenmiş; alternatif ontolojiler, var olmaya devam etseler de hem kuramsal hem de “kurumsal” meşruiyetlerini büyük ölçüde kaybetmiş, hatta “bilim dışı” sayılarak marjinalleştirilmiş ve ana akım felsefenin dışına itilmiştir.<sup>18</sup> Bu süreçte bilinç, ya maddeye yahut işleve indirgenmiş, ya tali ve etkisiz bir yan ürün yani “epifenomen” olarak değerlendirilmiş ya da bir illüzyon/kategori hatası olduğu iddiası ile tümüyle elimine edilmiştir.

Örneğin çağdaş zihin felsefesinin önde gelen indirgemeci yaklaşımlarından biri olan elemeci fizikalizme göre, zihinsel yaşamın temel

<sup>16</sup> Philip Goff, William Seager ve Sean Allen-Hermanson, “Panpsychism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), ed. Edward N. Zalta, Erişim tarihi: Mayıs 3, 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/panpsychism>.

<sup>17</sup> Andrew Melnyk, “Physicalism”, içinde *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, ed. Stephen P. Stich, Ted A. Warfield, Oxford: Blackwell Publishing, 2003, 65-66.

<sup>18</sup> Westphal’ın şu ifadesi, fizikalizmin bu dönemdeki entelektüel tahakkümünün boyutunu, karşıt görüşlerin nasıl adeta “afroz” edildiğini çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır: “O zamanlar İngiliz ve Amerikan üniversitelerindeki ortam son derece fizikalist ve maddeci yönelimliydi. O zamanki atmosferin ne kadar güçlü olduğunu ve karşıt görüşlü öğrencilerin nasıl dışlanıp aşağılandığını hatırlayıp anlatmak kolay bir iş değil.” Jonathan Westphal, *Zihin-Beden Problemi*, çeviren. S. Tuncer Erdem, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2017, 13.

yapıtaşları olarak gördüğümüz inanç, arzu, duygu ve niyet gibi kavramlar halk psikolojisinin (*folk psychology*) ürünüdür ve bilincin öznel niteliklerine ontolojik statü atfetme yanılışına neden olmaktadır.<sup>19</sup> Bilimsel ilerlemeler neticesinde ortaya konacak nörobilimsel açıklamalar zihinsel olayların yalnızca beyin süreçleri üzerinden anlaşılabilceğini gösterecek ve bu kavramların “elenmesini” gerektirecektir.<sup>20</sup>

Bir diğer popüler bilinç kuramı olan işlevselcilik ise özellikle bilgisayar teknolojisinin gelişimine paralel biçimde şekillenen bir analogiye dayanır. Bilgisayarın çalışma prensibini temele alan bu yaklaşımda beyin, donanım; zihin ise yazılım olarak düşünülür. Yazılım yani zihinsel durum, belirli bir işlevi yerine getirdiği müddetçe, ne türden bir donanım üzerinde çalıştığı önemli değildir. Böylece işlevselcilik, bilinci ölçülebilir, gözlemlenebilir ve karşılaştırılabilir işlevlere indirger; deneyimin “işlevsel olmayan” öznel boyutu ise göz ardı edilir.<sup>21</sup>

Çağdaş zihin felsefesinde yaşanan “bilinç krizi”nin temelinde, tam da bu indirgemeci materyalist/fizikalist ontolojilerin giderek daha fazla eleştiriye maruz kalması yatmaktadır. Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yapay zekâ araştırmaları, bilişsel bilim, nörobilim, kuantum fiziği ve beyin görüntüleme teknolojilerindeki ilerlemeler, bilince ilişkin sorunların fizikalist ontolojik çerçeve dâhilinde açıklanmayacağını, tüm insani deneyimin mutlak zemini olan bilinci yok saymanın ise kabul edilemez olduğunu giderek daha görünür hale getirmiştir. Bilinci, tüm indirgenemez fenomenal nitelikleriyle birlikte kapsayamayan bir ontolojik sistemin yetersiz olduğu ve dolayısıyla yeniden düşünülmesi gerektiği yönündeki görüşler, günümüzde giderek daha geniş bir filozof çevresi tarafından savunulmaktadır. Searle’ün ifadesiyle;

Bu dünyanın bir kısmı ontolojik olarak öznel fenomenler içerir. Eğer bize dünyanın bu kısmını araştırmayı yasaklayacak bir bilim tanımı

<sup>19</sup> Paul M. Churchland, “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 78, No. 2 (1981): 67-90.

<sup>20</sup> Daniel Dennett, Paul-Patricia Churchland gibi çağdaş zihin felsefenin önde gelen düşünürleri, indirgemeci/elemeci fizikalizmin en güçlü savunucuları olarak öne çıkmaktadır.

<sup>21</sup> Hilary Putnam, “Minds and Machines”, içinde *Dimensions Of Mind: A Symposium*, ed. Syndey Hook, New York: New York University Press, 1960, 138-164; Janet Levin , “Functionalism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Erişim Tarihi Haziran 21, 2025, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/functionalism>.

yaparsak, değiştirilmesi gereken dünyanın kendisi değil bu tanım olmalıdır.<sup>22</sup>

Bu bağlamda, felsefe bir kez daha devreye girmekte; bilincin doğasına dair daha kuşatıcı, daha tutarlı ve daha cesur ontolojik modeller geliştirme arayışına yönelmektedir. David Chalmers'ın ifadesiyle "Eski yöntemlerin hiçbiri işe yaramıyor, öyleyse çözüm yeni *bir şeyde* yatıyor olmalı".<sup>23</sup> İşte bu arayışlar içinde, hem klasik fizikalizmin indirgemeci sınırlarını, hem idealizmin sezgilere aykırı doğasını hem de düalizmin etkileşim çıkmazını aşmayı hedefleyen, zihinsel olanla fiziksel olanı aynı düzlemde düşünebilme çabası taşıyan bir yaklaşım olarak Russellci Monizm dikkat çekici bir alternatif olarak öne çıkmaktadır. Bu yaklaşım, bilinci doğanın dışına itmeyen ama aynı zamanda doğayı yalnızca yapısal özelliklerden ibaret saymayan özgün bir ontoloji önerir. Bilincin fenomenal doğasını maddenin içsel nitelikleriyle ilişkilendiren bu kuramsal çerçeve, çağdaş zihin felsefesinde giderek daha fazla ilgi görmekte; bilinci dışlayan indirgemeci metafiziklerin karşısında, bilincin doğasına dair sezgilerle uyumlu, daha kapsayıcı ve bütüncül bir ontolojik perspektif olarak konumlanmaktadır.

**376**

## 2. Russellci Monizm: Bilinci Dışlamayan Bir Ontoloji Arayışı

Russellci Monizm, varlığın doğasını, Bertrand Russell'in son dönem eserlerinde, özellikle "Maddenin Analizi"nde (*The Analysis of Matter*) öne sürdüğü üç temel argümanı merkeze alarak açıklayan çağdaş bir zihin kuramıdır.<sup>24</sup> Bilindiği üzere Russell, kendi varlık anlayışını "nötr-monizm" olarak nitelendirmektedir.<sup>25</sup> Kendi ifadesiyle;

<sup>22</sup> John Searle, *Bilincin Gizemi*, çeviren. İlknur Karagöz İcyüz, İstanbul: Küre Yayınları, 2018, 94.

<sup>23</sup> David Chalmers, "Bilinç Problemiyle Yüzleşmek", *Phainomena*, no 2 (2020): 117.

<sup>24</sup> Galen Strawson, Russellci monizmin, Russell'in yanı sıra, aynı dönemde yaşayan Arthur Eddington'ın düşüncelerinden de izler taşıdığına dikkat çekmektedir. Eddington da fizikte tanımlanan matematiksel yapıların ardında zihin-benzeri bir "içerik" olabileceğini öne sürmüştür. Galen Strawson, "Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism", *Journal of Consciousness Studies*, no 13 (2006): 10.

<sup>25</sup> Russell'in nötr monizm anlayışının kökenleri kendisinden önceki felsefi geleneklerde bulunmaktadır. Özellikle Leibniz'in monadolojik sisteminin, Spinoza'nın çift-yön monizminin, Kant'ın "kendinde şey" (*Ding an sich*) kavramının ve William James'in bilinç akışı fikrinin Russell'in zihinsel ve fiziksel olanı aynı tözün farklı görünüşleri olarak yorumlayan yaklaşımına ilham verdiği yadsınamaz. Ancak bu çalışmanın amacı ve kapsamı gereği, Russell'in düşüncesinin öncülleri konumundaki bu filozofların kuramları ele alınmayacaktır. Amacımız, Russellci monizmin çağdaş felsefedeki yeniden yorumlanış biçimlerini ve bu bağlamda ortaya çıkan kuramsal çeşitliliği incelemektir. Russellci

Deneyim dünyamızı oluşturan hammadde, benim inancıma göre ne zihin ne de maddedir fakat her ikisinden de daha ilkel bir şeydir. Hem zihnin hem de maddenin birer bileşim olduğu anlaşılıyor ve onların oluşturulduğu hammadde bir bakıma bu ikisi arasında yer alıyor; bir anlamda ortak bir ata gibi her ikisinin de üstünde yer alıyor.<sup>26</sup>

Öte yandan felsefe tarihinde, farklı argümanlardan hareketle biçimlenmiş çok sayıda nötr-monizm türü bulunmaktadır. Bu nedenle David Chalmers, Russell'ın tezlerini temele alan kuramı, nötr-monizmin diğer versiyonlarından ayırt etmek adına 'Russellcı Monizm' ifadesini literatüre kazandırmıştır.<sup>27</sup>

Russellcı Monizmin temel varsayımı, en yalın haliyle modern fiziğin dünyayı yalnızca yapısal ve ilişkisel terimlerle tanımladığı, ancak bu yapının altında ne olduğu konusunda sessiz kaldığı gözlemine dayanmaktadır.

Olayların içsel karakterini yalnızca bizim başımıza geldiklerinde biliriz. Teorik fizikteki hiçbir şey, başka yerlerdeki olayların içsel karakteri hakkında bir şey söylememize olanak tanımaz. Bunlar tıpkı bizim başımıza gelen olaylar gibi olabilir ya da kesinlikle hayal edilemeyecek şekillerde tamamen farklı olabilirler. Fiziğin bize verdiği tek şey, değişimlerinin soyut özelliklerini veren belirli denklemlerdir. Ancak değişen şeyin ne olduğu ve neyden neye değiştiği konusunda fizik sessizdir.<sup>28</sup>

Kuramın üç temel varsayımı (1) yapısalcı fizik anlayışı, (2) içsel niteliklerin varlığı, (3) bu içsel niteliklerin bilinçle ilgili olması şeklinde özetlenebilir.<sup>29</sup> Yapısalcı fizik anlayışına göre, fizik bilimi, evreni sadece uzay-zamansal yapı ve dinamik ilişkiler açısından soyut biçimde betimlemekte; madde veya enerji gibi temel varlıkların içsel nitelikleri hakkında ise sessiz kalmaktadır. Oysa fiziksel yapı ve ilişkilerin altında, bu yapıyı mümkün kılan içsel nitelikler (*intrinsic properties*) bulunmaktadır. Başka bir deyişle, hem fizik biliminin

monizmin tarihsel öncülleriyle ilgili bir okuma için bkz: "Russellian Monism in the History of Western Philosophy" alt başlığı; Torin Alter ve Derk Pereboom, "Russellian Monism", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 Edition), eds. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, Erişim tarihi: Mayıs 16, 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/russellian-monism>.

<sup>26</sup> Bertrand Russell, *Zihnin Analizi*, çeviren. H. Kayıkçı, A. Özcan, Ankara: Fol Kitap, 2023, 26.

<sup>27</sup> Alter ve Nagasawa, "Editors' Introduction", 9.

<sup>28</sup> Bertrand Russell, "Excerpts from Russell's Books", içinde *Consciousness in the Physical World Perspectives on Russellian Monism*, ed. Torin Alter ve Yujin Nagasawa, New York: Oxford University Press, 2015, 51.

<sup>29</sup> Torin Alter ve Yujin Nagasawa, "What is Russellian Monism", *Journal of Consciousness Studies*, 19, No:9-10, (2012): 70-71.

tanımladığı temel öğelerin hem de zihinsel deneyimlerimizin altında ortak bir özsel temel bulunmaktadır. Bunlar, doğaları gereği fizik biliminin açıklayıcı çerçevesinin dışında kalmaktadır. Russell'ın ifadesiyle;

Fiziğin bize verdiği tek şey, bunların değişimlerinin soyut özelliklerini veren belirli eşitliklerdir. Ancak değişen şeyin ne olduğu ve neyden neye değiştiği konusunda fizik sessizdir.<sup>30</sup>

Russell bu içsel doğaya özgü niteliklere *percept* (yaklaşık bir çeviri olarak "algı içeriği" ifadesi kullanılabilir) adını vermiştir. Russell'a göre "bunların yapısı hakkında pek çok şey bilinmekte ancak niteliğine ilişkin hiçbir şey bilinmemektedir."<sup>31</sup> "Renk, ses, koku, sertlik, vb. özelliklerin yanı sıra algılanan mekânsal ilişkiler"<sup>32</sup> algı içeriklerine sahiptir. Çağdaş Russellcı Monizm terminolojisinde bunlar *quiddity* (özsel nitelik/mahiyet) ya da *inscrutable* (bilinmeyen /anlaşılmayan şey) olarak adlandırılmaktadır.<sup>33</sup>

İçsel doğanın ve niteliklerin mevcudiyetine ilişkin bu tez doğallıkla bunların ontolojik statüsüne ilişkin bir belirlenimde bulunmayı gerektirmektedir. Bu noktada Russell'ın verdiği cevap doğrudan zihinsel fenomenlere gönderimde bulunmaktadır: "Genel olarak hem fiziksel hem de zihinsel dünyanın içsel karakteri hakkında bildiğimiz her şey onun zihinsel yönünden türetilmiştir."<sup>34</sup> Şu halde, maddenin içsel doğasına ilişkin bilgimizin kaynağı bizatihi kendi fenomenal bilincimizdir; eş deyişle "[f]iziksel olanın ne olduğunu bilmiyoruz, fakat bilincin temel iç doğasının ne olduğunu mutlak kesinlikte biliyoruz: Niteliksel öznel deneyim."<sup>35</sup>

Russellcı monizme göre, hem bilinç hem de mevcut fizikte karşılaşılan mikrofiziksel özellikler, tek bir türün altında yatan temel özelliklere dayanmaktadır.<sup>36</sup>

Bu üç varsayım bir arada, Russellcı monizmin kurucu argümanını meydana getirmektedir: Evren, yalnızca yapısal ya da ilişkisel fiziksel özelliklerden değil, aynı zamanda bu yapıların altında yatan ve bilinçli deneyimi mümkün kılan içsel

<sup>30</sup> Bertrand Russell, *My Philosophical Development*, London: Routledge, 1995, 18.

<sup>31</sup> Bertrand Russell, *Analysis of Matter*, Cornwall: Routledge, 1992, 388.

<sup>32</sup> Russell, *Analysis of Matter*, 257.

<sup>33</sup> Alter ve Pereboom, "Russellian Monism".

<sup>34</sup> Russell, *Analysis of Matter*, 402.

<sup>35</sup> Antti Revonsuo, *Bilinç: Özneliliğin Bilimi*, çeviren Selim Değirmenci, İstanbul: Küre Yayınları, 2016, 83.

<sup>36</sup> Derk Pereboom, "Russellian Monism and Absolutely Intrinsic Properties", içinde *Current Controversies in Philosophy of Mind*, ed. Uriah Kriegel, New York: Routledge, 2014, 40.



niteliklerden meydana gelmektedir. Russellcı monizmin çözüm stratejisi, hem fizikalizmin hem de düalizmin avantajlarını bir araya getirip dezavantajlarından kaçınmak şeklinde özetlenebilir.

Geleneksel fizikalizm, bilincin fiziksel nedenselliğe entegre edilmesine izin verme avantajına sahiptir. Ancak bunun bedeli bilincin ayırt edici özelliklerinin göz ardı edilmesi ya da çarpıtılmasıdır. Geleneksel düalizm bu bedelden kaçınır. Ancak bilinci fiziksel dünyadan ayırarak, geleneksel düalizm bilincin fiziksel nedenselliğe dâhil edilmesini engeller.<sup>37</sup>

Russellcı monizm, bilinci fiziksel dünyanın bir parçası, fiziksel etkileşimlerin içinde yer alan bir bileşen olarak kabul eder. Bilinçli deneyimin ortaya çıkmasını sağlayan içsel doğa, aynı zamanda fiziksel neden-sonuç ilişkilerinde de rol oynar; dolayısıyla bilinç fiziksel nedensellik alanına dâhil edilebilir. Örneğin acı deneyiminin öznel niteliği, sinir sistemindeki fiziksel süreçlerden ayrı bir varlığa değil, bu süreçlerin içsel doğasına gönderimde bulunarak açıklanabilir. Bu yönüyle Russellcı monizm, düalizmin temel açmazı olan etkileşim problemi ile karşı karşıya kalmaz. Öte yandan bilincin fenomenal, öznel ve indirgenemez niteliklerini teslim ederek; fizikalizme yöneltilen en güçlü eleştiriyi de bertaraf eder. Bilincin "gibi olmaklığı" artık bütünüyle fizik dışı bir şey, bir epifenomen yahut bir yanılısma olarak değil fiziksel dünyaya içkin ancak yapısal olmadığı için fizik biliminin betimleyici sınırlarının dışında kalan bir bileşendir. Dolayısıyla Russellcı Monizm, bilinçli deneyimin öznel ve indirgenemez doğasını teslim ederken, fiziksel evrenin tekil bir ontolojik temel üzerine kurulu olduğu fikrinden vazgeçmeden yeni bir sentez sunar. Böylece hem fizikalizmin ontolojik yalınlığını korur hem de düalizmin bilince açtığı metafizik alanı daha tutarlı bir şekilde yeniden kurar. Bu üstünlükleri nedeniyle, birçok filozof Russellcı monizmi, fizikalizmin ve düalizmin derin problemlerini aşma potansiyeli taşıyan bir çözüm olarak görmektedir.

Bilincin maddi dünya ile zarif bir şekilde bütünleştirilmesi, insan bilincinin nedensel rolünü açıklamak için umut verici bir yol gibi görünmektedir."<sup>38</sup>

Russellcı monizmin temel tezleri, Michael Lockwood, Grover Maxwell, Sam Coleman, David Chalmers, Philip Goff, Galen Strawson gibi düşünürlerin ortaya koyduğu bilinç kuramlarının ortak zeminini teşkil etmektedir. Öte yandan

<sup>37</sup> Alter ve Pereboom, "Russellian Monism".

<sup>38</sup> Goff, Seager ve Allen-Hermanson, "Panpsychism".

bu temel ontolojik tezi benimseyen kuramların, tek biçimli bir yapı arz etmediği, aksine aralarında anlamlı ölçüde farklılıklar bulunduğu dikkat çekmektedir. Bunun nedeni, yukarıda ele aldığımız üç temel tezin, tek başına tam teşekküllü bir ontolojik kuram oluşturmaktan ziyade, farklı metafizik çerçevelerin üzerinde yükselebileceği bir başlangıç noktası sunmasıdır. Bu çıkış noktasına eklenen belirli argümanlar ve varsayımlar, Russellci monizmin farklı versiyonlarının ortaya çıkmasını olanaklı hale getirmektedir.

Russellci monizmin farklı versiyonlarının bulunmasının başlıca nedeni, kuramın merkezinde yer alan “içsel nitelikler”in (*quiddities/inscrutables*) ontolojik statüsüne ilişkin bir uzlaşım bulunmamasıdır.

Tüm Russellci monistler, gerçeğin temel düzeyinde birleşik bir esrareniz özellikler sınıfının varlığına olan bağlılıklarını paylaşırlar da, bu özelliklerin doğası konusunda fikir ayrılığına düşmektedirler.<sup>39</sup>

Başka bir deyişle, Russellci monizmin kurucu çerçevesi, bilinçli deneyimi açıklamada ortak bir zemin sunsa da, içsel niteliklerin mahiyetine dair verilen ontolojik yanıtlar, kuramın panpsişist, panprotopsişist ve (indirgemeci olmayan) fizikalist versiyonlarına olanak vermektedir. Bu bağlamda, Russellci monizm şemsiyesi altında konumlanan farklı yaklaşımlar bir sonraki bölümde ayrı ayrı ele alınacaktır.

## 380

### 3. Russellci Monizmin Alternatif Versiyonları

#### 3.1 Russellci Panpsişizm

Russellci monizmin en dikkat çekici ve tartışmalı versiyonlarından biri, içsel niteliklerin doğasını doğrudan fenomenal bilinç ile özdeşleştiren panpsişist yaklaşımdır. Panpsişizme göre evrenin en temel parçacıkları ilkel de olsa bir tür bilinçli deneyime sahiptir; elektronlar, fotonlar gibi parçacıklar bile kendi mikroskobik tecrübelerine sahiptirler ve bilinç tıpkı elektriksel yük veya kütle gibi, doğanın temel bir veçhesidir. Bu bağlamda Russellci panpsişistler, kuramın kurucu ögesi olan “içsel nitelikler”in (*quiddities*), bizzatıhi fenomenal olduklarını kabul etmektedir. Başka bir deyişle, fizik biliminin betimlediği yapısal örgütlenmenin altında, doğrudan fenomenal karakter taşıyan bir içsel doğa

<sup>39</sup> Amy Kind, “Pessimism about Russellian Monism”, içinde *Consciousness in the Physical World Perspectives on Russellian Monism*, ed. Torin Alter ve Yujin Nagasawa, New York: Oxford University Press, 2015, 404-405.

bulunmaktadır.<sup>40</sup> Panpsişist Russellcı monizm, bu anlamda, bilinci yalnızca karmaşık organizmalara ait özel bir olgu olarak değil, doğanın en temel seviyelerinde bulunan bir gerçeklik olarak konumlandırır. İçsel niteliklerin doğrudan fenomenal nitelikler olarak yorumlanması, Russellcı monizmin amaçladığı fenomenal ile fiziksel olanı bütünleştirme hedefiyle uyumludur. Bu yaklaşımın temel motivasyonu, fenomenal bilincin nedensel etkilerini korurken, bilinçli deneyimin indirgenemezliğini ve öznel karakterini açıklayabilme çabasıdır. Böylelikle bilinç, evrenin yalnızca karmaşık bir ürünü değil, aynı zamanda ontolojik olarak asli bir bileşeni olarak kabul edilir.

Russellcı Panpsişizmin önde gelen temsilcilerinden biri olan Galen Strawson' göre bilinçli deneyimin bir illüzyon olarak görülmesi ve inkar edilmesi "sadece tüm felsefe tarihinde değil, tüm insan düşüncesi tarihinde gerçekleşmiş en garip şeydir"<sup>41</sup>. Strawson, deneyim, bilinç, hisler, duyumlar gibi uyanık olduğumuz her an açıkça farkında olduğumuz fenomenlerin varlığının kesinliğinden en az şüphe duyulabilecek şey olduğunu öne sürmektedir. Ancak bilinçli birer özne olan bizleri meydana getiren yapıtaşlarının yanı sıra atomların bilinçsiz olduğunu kabul ettiğimizde bilincin adeta bir "sihir" gibi beliriverdiğini, bilinçsiz yapıtaşlarının bilinçli bir özneye "dönüştüğünü" kabul etmemiz gerekir ki bunun mantıksal ve sezgisel açıdan problemli olduğu açıktır. Dolayısıyla gerçekliğinden şüphe duyulamaz olan "deneyim"in evrenin içkin ve temel bir ögesi olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir.

Deneyim, en alt fiziksel düzeylerden yukarıya doğru her yerde bulunur; bu nedenle, organizasyonun herhangi bir düzeyindeki bilinçsiz fiziksel bileşenlerden sihirli bir şekilde yaratılmasına gerek kalmaz.<sup>42</sup>

Bu bağlamda Russellcı monizmin, maddenin içsel niteliklere sahip olduğu görüşü, bu niteliklerin bizatihi fenomenal olduğu önermesi ile birlikte düşünüldüğünde panpsişist bir ontoloji haline gelmektedir. Russellcı panpsişizmin güçlü yanı, bilinçli deneyimin ontolojik statüsüne ilişkim hem fenomenolojik gerçekliği hem de fiziksel determinizmi dikkate alan bütüncül bir açıklama sunmasıdır.

<sup>40</sup> David Chalmers, "The Combination Problem for Panpsychism", içinde *Panpsychism: Contemporary Perspectives*, ed. Ludwig Jaskolla, Godehard Bruntrup, Oxford: Oxford University Press, 2017, 20.

<sup>41</sup> Strawson, "Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism", 3.

<sup>42</sup> Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, 82.

### 3.2. Russellci Panprotopsişizm

Russellci monizmin bir diğer versiyonu, panpsişist yaklaşımla benzer bir çerçeveden hareket etmekle birlikte, içsel niteliklerin doğasını doğrudan fenomenal bilinçle özdeşleştirmekten kaçınan panprotopsişist yorumdur. Kavramı literatüre kazandıran David Chalmers'a göre protofenomenal nitelikler, kendileri doğrudan bilinçli olmayan; fakat uygun biçimde bir araya geldiklerinde fenomenaliteyi meydana getiren niteliklerdir.

[B]elki de fenomenal özelliklerin türemesine mahal veren diğer bir yeni temel özellikler sınıfı mevcuttur. ... Bu özellikleri protofenomenal özellikler olarak adlandırabiliriz çünkü kendileri fenomenal olmadıkları halde bir aradayken fenomenal olanı üretebilirler. Elbette protofenomenal bir özelliğin nasıl bir şey olduğunu hayal etmek oldukça zordur ama onların mevcudiyetinin imkânını yok sayamayız.<sup>43</sup>

Panprotopsişist görüş, fenomenal bileşenlerinin fiziksel dünyaya içkin olduğunu kabul eder; ancak bu, her varlığın bilinçli olduğu anlamına gelmez. Fizik biliminin betimlediği yapılar, kendi başlarına bilinçli değildir; fakat onların taşıdığı içsel nitelikler, bilinçli deneyimin gerekli —ve belki de yeterli— koşullarını sağlar. Örneğin bir taşın “gibi olmaklığı” yoksa bunun nedeni fenomenal deneyimin taşta hiç var olmaması değil, taşta bulunan protofenomenal niteliklerin doğru biçimde örgütlenmemiş olmasıdır.

Panprotopsişist yorumun güçlü yönü, bilinçli deneyimi doğrudan temel parçacıklara atfetmeden, onun ortaya çıkışını metafiziksel olarak mümkün kılan bir altyapı sunmasıdır. Böylece hem bilinçli deneyimin öznel niteliği göz ardı edilmemekte, hem de mikroskobik fenomenal bilinçlerin birleştirilmesine dair sorunlar ertelenebilmektedir.

### 3.3. İndirgemeci Olmayan Russellci Fizikalizm

Russellci Monizmin bir diğer yorumu, bilinci fiziksel gerçekliğe içkin bir biçimde konumlandırırken, onun indirgenemez fenomenal niteliklerini de teslim etmeye çalışan indirgemeci olmayan Russellci fizikalizmdir. Stoljar, Papineau, Pereboom, Coleman ve Montero<sup>44</sup> gibi felsefeciler tarafından savunulan bu yaklaşım, bilinçli deneyimin fiziksel dünyanın bir parçası olduğunu, ancak bunun

<sup>43</sup> David Chalmers, *Bilinçli Zihin*, çev. Gülay Erol, Ankara: Fol Yayıncılık, 2024, 225.

<sup>44</sup> Alter ve Nagasawa, “What is Russellian Monism”, 79.

geleneksel fizikalist açıklamalarla kavranamayacak bir yön taşıdığını savunur. Dolayısıyla indirgemeci olmayan Russellcı fizikalizm, bilinci epifenomenal ya da doğa dışı bir olgu olarak görmektense, onu fiziksel dünyanın içkin ama doğası gereği açıklanamayan bir yönü olarak değerlendirir.<sup>45</sup>

Bu versiyonu, Russell'ın orijinal formülasyonundan ve Russellcı Monizmin diğer versiyonlarından farklı kılan unsur, var olanların aynı anda hem fiziksel hem de zihinsel doğaya sahip bir tözden oluşuklarına ilişkin varsayımla ters düşmesidir. Diğer bir deyişle yapılan hamle esasen "madde" kavramının tanımını esnetmek ya da güncellemek olarak özetlenebilir. Nitekim kuramın bu versiyonunun savunucularından olan Derk Pereboom, madde kavramının Aristoteles'in *materia prima* ya da Locke'un *mutlak katılık* kavramlarından hareketle tahayyül edilmesi gerektiğini öne sürmektedir.<sup>46</sup>

#### 4. Russellcı Monizme Yönelik Eleştiri ve İtirazlar

Russellcı Monizm çağdaş zihin felsefesinde fizikalizm ve düalizm karşısında alternatif bir ontolojik çerçeve olarak ilgi görüyor olmakla beraber, çeşitli felsefi açmazlarla ve kuramsal belirsizliklerle karşı karşıyadır. Bu bölümde, Russellcı Monizme yöneltmiş başlıca eleştiriler ve itirazlar ele alınacaktır.

Russellcı Monizmin en özgün fakat en çok tartışmaya açık boyutu, kuramın merkezinde yer alan "içsel nitelikler" (*quiddity/inscrutable*) kavramıdır. Nitekim önceki bölümlerde de vurguladığımız üzere, kuramın alternatif versiyonları bulunmasının temel nedeni içsel niteliklerin doğasına ilişkin bir uzlaşım bulunmaması, dolayısıyla her düşünürün kavramın içini dilediği biçimde doldurabilmesidir. Fiziksel yapının altında yatan ve fenomenal deneyimi mümkün kıldığı varsayılan bu içsel niteliklerin ne olduğu, nasıl işlevsellik kazandığı ve neden bilinçli deneyimle sonuçlandığı gibi sorulara verilen yanıtlar genellikle spekülatif düzeyde kalmaktadır.<sup>47</sup> Russellcı Monizmin bilinci açıklamak için, en az bilinç kadar gizemli bir başka kavrama başvurduğu söylemek mümkündür. Bu bağlamda bazı yorumcular bu durumu Ockham'ın usturası ilkesiyle ilişkilendirerek, ontolojik varlıkların gereksiz yere çoğaltıldığı eleştirisini getirmektedirler. Yine içsel niteliklere yönelik bir diğer eleştiri, bunların varlığını doğrulayacak ya da yanlışlayacak bir yöntem olmadığı için, bu

<sup>45</sup> Alter ve Pereboom, "Russellian Monism".

<sup>46</sup> Alter ve Nagasawa, "What is Russellian Monism", 79.

<sup>47</sup> Kind, "Pessimism about Russellian Monism", 408.

yaklaşımın bilimsel araştırma programına somut katkı sağlayamayacağı şeklindedir. Bazıları, bu özelliği nedeniyle Russellci monizmin metafiziksel bir spekülasyon olmaktan öteye gidemediğini öne sürmektedir.<sup>48</sup>

Panpsişist yönü olan tüm görüşler gibi Russellci panspişizm de "birleştirme problemi" (*combination problem*) adı verilen teorik bir güçlük karş karşıyadır. Bu problem, mikro düzeydeki temel bilinçli birimlerin –örneğin elektronların– bir araya gelerek nasıl tek, bütünlüklü ve birleşik bir bilinç oluşturduğunu açıklama zorunluluğundan doğan metafizik bir problemdir. Amy Kind'in ifadesiyle;

Her yerde küçük bilinç parçaları olduğunu varsaydığımızda, bunların nasıl bir araya gelerek deneyimlediğimiz türden birleşik bir bilinç oluşturduğuna dair bir açıklamaya ihtiyacımız vardır.<sup>49</sup>

William James, bu soruna dikkat çeken ilk filozoflardan biri olarak, temel bilinç birimlerinin kendi içlerinde kapalı ve birbirlerinden bağımsız olduğunu vurgular. James'in klasik örneğinde, on iki kelimelik bir cümle düşünülür ve bu kelimeler on iki farklı kişiye verilir; her kişi kendi kelimesini yoğun biçimde düşünse bile, bu kişilerden cümlenin tümünü kapsayan birleşik bir bilinç ortaya çıkmaz. James'in amacı, bireysel bilinç birimlerinin bir araya gelmesinin otomatik olarak üst bir bilinç yaratmayacağını göstermek ve böylece birleştirme probleminin özünü somut bir şekilde ortaya koymaktır.<sup>50</sup>

Chalmers birleştirme problemine makul bir çözüm bulunduğu takdirde, bu görüşün zihin-beden sorununa ilişkin en umut verici çözüm haline geleceğini söylemekle, aslında birleştirme probleminin kurama yönelik en güçlü eleştiri olduğunu ve bu eleştiriye henüz açıklayıcı gücü yüksek bir yanıt verilemediğini teslim etmektedir.<sup>51</sup> Ancak kuramın kimi savunucuları bu problemin, indirgemeci fizikalist kuramların karşı karşıya kaldıkları problemlerle ile kıyaslandığında çok daha basit ve aşılması mümkün bir problem olduğunu öne sürmektedir.

Bu kesinlikle derin bir sorun olsa da, materyalizmin karşı karşıya olduğu sorunlarla aynı düzlemde olduğunu düşünmek yanlış olur. Materyalistin önündeki zorluk, fizik biliminin nesnel nicelikleri ile bilinçli deneyimin öznel nitelikleri arasındaki uçurumu kapatmaktır.

<sup>48</sup> Alter ve Pereboom, "Russellian Monism".

<sup>49</sup> Kind, "Pessimism about Russellian Monism", 407.

<sup>50</sup> William James, *The Principles of Psychology*, London: Macmillan&Co, 1891, 160.

<sup>51</sup> Chalmers'tan aktaran Alter ve Nagasawa, "Editors' Introduction", 10.

Ancak son bölümde gördüğümüz gibi, bu projenin tutarlılığı şüphelidir ve kesinlikle en ufak bir ilerleme kaydettiğimiz bir mesele değildir. Buna karşın kombinasyon problemi daha izlenebilirdir; basitçe basit öznel niteliklerden karmaşık öznel niteliklere ulaşma zorluğudur. Çoğu panpsişist bu soruna henüz tam anlamıyla tatmin edici bir çözüm bulamadığımızı kabul edecektir, ancak materyalizmin aksine projenin mantıksal tutarlılığı konusunda herhangi bir endişe bulunmamaktadır.<sup>52</sup>

Bir diğer eleştiri ise, indirgemeci olmayan Russellcı fizikalizme yöneltmekte ve kuramın yalnızca "adlandırma" noktasında fizikalist olduğu, özü itibarıyla muğlak bir kurucu öğeyi merkeze aldığı ve kuramın diğer versiyonlarından anlamlı biçimde farklı bir varlık anlayışı ortaya koymadığıdır.<sup>53</sup> Dahası, bu versiyonun, düalist ontolojide ortaya çıkan sorunları aşma iddiasına ters düşerek farklı türde bir düalizmi örtük biçimde varsaydığı yönünde itirazlar da bulunmaktadır. Örneğin Pautz'a göre, fizikalist Russellcı Monizm, düalizme içkin olan problemi daha da karmaşık bir şekilde yeniden üretmektedir: bilinç, doğanın genel düzeniyle süreklilik içinde açıklanan bir unsur olmaktan çıkmakta ve açıklanması için ayrı yasalar ya da özel ilkelere ihtiyaç duyan ayrı ve gizemli bir olguya dönüşmektedir.<sup>54</sup>

Russellcı monizme yönelik bu eleştiriler, yalnızca kuramın zayıf yönlerini değil, aynı zamanda geliştirilmeye açık alanlarını da görünür kılmaktadır. Dolayısıyla kuramın uzun vadedeki başarısının bu eleştirilere yönelik tatmin edici ve açıklayıcı gücü yüksek açıklamalar getirip getiremeyeceğine bağlı olacağı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında Russellcı Monizm, nihai formuna kavuşmuş, tek biçimli bir sistem olmaktan ziyade, varlığa farklı bir perspektiften yaklaşmayı mümkün kılan bir başlangıç noktası olarak görülebilir.

## Sonuç

Bu çalışmada, çağdaş zihin felsefesinde süregiden bilinç krizine bir yanıt olarak önerilen ve özellikle son yirmi yılda ciddi bir kuramsal ilgi gören Russellcı Monizm ele alınmıştır. Bilincin ontolojik statüsüne dair mevcut yaklaşımların –

<sup>52</sup> Philip Goff, *Galileo's Error: Foundations for a New Science of Consciousness*, New York: Penguin, 2019, 74.

<sup>53</sup> Kind, "Pessimism about Russellian Monism", 419.

<sup>54</sup> Adam Pautz, "A Dilemma For Russellian Monists About Consciousness", 2015, Erişim tarihi: Ağustos 21, 2025. <https://philpapers.org/archive/PAUCRM.pdf>.

özellikle indirgemeci fizikalizm ve düalizmin- karşılaştığı teorik açmazlar göz önünde bulundurulduğunda, Russellci Monizmin niçin dikkate değer bir alternatif olarak öne çıktığı daha iyi anlaşılmaktadır. Russellci Monizm, yalnızca çağdaş zihin felsefesinin en kritik sorunsalı olan “bilincin zor problemi”ne cevap aramakla kalmayıp, aynı zamanda bilinci doğaya yeniden içkin kılma çabasıyla da felsefi düşünceye yenilikçi bir yön kazandırmaktadır.

Russellci Monizmi mevcut bilinç kuramları arasında özgün ve felsefi olarak dikkate değer kılan çeşitli nitelikleri bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Russellci Monizmin fizikalist ontolojinin kapsayıcılığından feragat etmeksizin, fenomenal bilincin indirgenemez yapısını kabul etmesidir. Bu yaklaşım, bilinçli deneyimi ontolojik olarak dışlamadan bilimsel evren tasarımı entegre etme çabasının başarılı örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede, bilinçli deneyimin ortaya çıkışını, maddenin yapısal özellikleriyle birlikte var olan içsel niteliklerine dayandırarak hem deneyimin öznel niteliğini teslim etmekte hem de fiziksel etkileşim yasalarıyla uyumlu kalmaktadır. Özellikle Galen Strawson ve Philip Goff gibi düşünürler tarafından savunulan panpsişist versiyon, bilinci varoluşun kurucu bir unsuru olarak merkeze alan özgün bir ontolojik çerçeve sunmaktadır.

Russellci Monizmin bir diğer güçlü yönü geliştirilme potansiyeline sahip olmasıdır zira kuram, sabit bir doktrinler dizisi sunmaktan ziyade, bir tür şemsiye kuram olarak iş görmekte, bu sayede panpsişist, panprotopsişist ve indirgemeci olmayan fizikalist gibi farklı yorumların gelişmesine olanak tanımaktadır. Her bir versiyon, bilincin doğasına ilişkin farklı metafizik sezgileri ve teorik öncülleri hesaba katarak Russellci Monizm çatısı altında özgün açıklamalar sunabilmektedir.

Russellci Monizm, fenomenal deneyimi doğaya içkin kabul ettiği için, gelecekte bilinç araştırmalarında yeni deneysel yöntemlerin (ör. nörobilimsel korelasyonların içsel niteliklere ilişkilendirilmesi, kuantum teorisi bağlamında geliştirilme imkânı) teorik zeminini sağlayabilir. Böylece yalnızca korelasyon bulmakla yetinmeyip, korelasyonların “neden” o şekilde olduğuna dair daha derin açıklamalar için çerçeve sunabilir.

Russellci Monizmin güncel tartışmalara olası katkılarından biri de yapay zekâ ve bilinç meselesine getirebileceği perspektiftir. Bilindiği üzere yapay zekâyâ ilişkin hâkim yaklaşım işlevselci bir çerçeveye dayanmaktadır: zihni girdiler, çıktılar ve bilgi işleme süreçleri üzerinden tanımlar; dolayısıyla yeterince karmaşık bir işlevsel örgütlenmenin bilinç için yeterli olabileceğini varsayar. Oysa Russellci Monizm, bilincin yalnızca işlevsel ilişkilerden ibaret



olmadığını, fenomenal deneyimi mümkün kılan “içsel niteliklerin” zorunlu bir boyut teşkil ettiğini öne sürer. Bu yaklaşım, bilinçli yapay zekâ olasılığını değerlendirirken salt işlevsel karmaşıklığa odaklanmak yerine, bilinçli deneyimi mümkün kılan ontolojik koşulları da göz önünde bulundurmamız gerektiğini hatırlatır. Böylece Russellci Monizm, yapay zekâ bağlamında “davranışsal bilinç” ile “fenomenal bilinç” arasında bir ayrım yapmayı mümkün kılarak, tartışmayı yalnızca teknik değil aynı zamanda metafiziksel bir zeminde sürdürmeye davet eder.

Sonuç olarak, Russellci Monizm, çağdaş bilinç kuramlarında süregelen teorik açmazlara karşı, hem düalizmin etkileşim problemini hem de fizikalizmin indirgemeciliğini aşma iddiasıyla öne çıkan özgün bir ontolojik yaklaşım sunmaktadır. Bilinci, fiziksel dünyanın yapısal betimlemeleriyle sınırlı kalmadan, içsel nitelikleri üzerinden doğaya içkin biçimde konumlandırması, kuramı hem felsefi sezgilerle uyumlu kılmakta hem de bilimsel düşünceyle çatışmaksızın yeni açılımlara imkân tanıyan bir çerçeve haline getirmektedir.

#### KAYNAKÇA

- Alter, Torin ve Yujin Nagasawa. "Editors' Introduction". İçinde *Consciousness in the Physical World Perspectives on Russellian Monism*. Editörler Torin Alter ve Yujin Nagasawa, 1-16, New York: Oxford University Press, 2015.
- Alter, Torin ve Yujin Nagasawa. "What Is Russellian Monism?". *Journal Of Consciousness Studies*, 19, No. 9-10, (2012): 67-95.
- Chalmers, David. "The Combination Problem for Panpsychism". İçinde *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. Editörler Ludwig Jaskolla ve Godehard Bruntrup, 179-214, Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Chalmers, David. *The Character of Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Chalmers, David. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Chalmers, David. "Bilinç Problemiyle Yüzleşmek". *Phainomena*, no 2 (2020): 103-139.
- Chalmers, David. *Bilinçli Zihin*. Çeviren. Gülay Erol. Ankara: Fol Yayıncılık, 2024.
- Churchland, M. Paul. "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes". *The Journal of Philosophy*, Vol. 78, No. 2 (1981): 67-90.
- Clarke, Randolph. "Freedom of the Will". İçinde *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Editörler. Stephen P. Stich ve Ted A. Warfield, 369-404, Blackwell Publishing, Oxford, 2003.
- Goff, Philip. *Galileo's Error: Foundations for a New Science of Consciousness*. New York: Penguin, 2019.
- Guthrie, W. K. C.. *Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. Çeviren. Ergün Akça. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Heil, John. *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*. Çevirenler. S. Akbıyık, M. Bilgili. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- James, William. *The Principles of Psychology*. London: Macmillan&Co, 1891.
- Kind, Amy. "Pessimism about Russellian Monism". İçinde *Consciousness in the Physical World Perspectives on Russellian Monism*. Editörler Torin Alter ve Yujin Nagasawa, 401-421, New York: Oxford University Press, 2015.
- Koyré, Alexandre. *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*. Çeviren. Kurtuluş Dinçer. Ankara: Gündoğan Yayıncılık, 2000.

- Lange, F. Albert. *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi Cilt 1-2*. Çeviren. Ahmet Arslan. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2016.
- Levine, Joseph. "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, no 64 (1983): 354-61.
- Macdonald, Paul. *History of the Concept of Mind*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2004.
- Melnyk, Andrew. "Physicalism". İçinde *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Editörler. Stephen P. Stich ve Ted A. Warfield, 65-84, Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Nagel, Thomas. "What Is It Like to Be a Bat?". *The Philosophical Review*, no 83-4 (1974): 435-50.
- Pereboom, Derk. "Russellian Monism and Absolutely Intrinsic Properties". İçinde *Current Controversies in Philosophy of Mind*. Editör Uriah Kriegel, 40-69, New York: Routledge, 2014.
- Pitts, J. Brian. "Conservation Laws and the Philosophy of Mind: Opening the Black Box, Finding a Mirror", *Philosophia*, no 48, (2020): 673-676.
- Putnam, Hilary. "Minds and Machines". İçinde *Dimensions Of Mind: A Symposium*. Editör. Syndey Hook, 138-164, New York: New York University Press, 1960.
- Revonsuo, Antti. *Bilinç: Özneliğin Bilimi*. Çeviren Selim Değirmenci, İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Russell, Bertrand. *My Philosophical Development*, London: Routledge, 1995.
- Russell, Bertrand. *Zihnî Analizi*, çeviren. H. Kayıkçı, A. Özcan, Ankara: Fol Kitap, 2023.
- Russell, Bertrand. *The Analysis of Matter*, Cornwall: Routledge, 1992.
- Russell, Bertrand. "Excerpts from Russell's Books". İçinde *Consciousness in the Physical World Perspectives on Russellian Monism*, editörler Torin Alter ve Yujin Nagasawa, 29-57, New York: Oxford University Press, 2015.
- Searle, John. *Bilincin Gizemi*. Çeviren İlknur Karagöz İçyüz, İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Strawson, Galen. "Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism". *Journal of Consciousness Studies*, 13(10-11) (2006): 3-31.

West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Çeviren. Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

Westphal, Jonathan. *Zihin-Beden Problemi*. Çeviren. S. Tuncer Erdem. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2017.

Zeller, Eduard. *Grekl Felsefesi Tarihi*. Çeviren. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

### İnternet Kaynakları

"Origin and history of crisis". Erişim tarihi: Haziran 4, 2025.  
<https://www.etymonline.com/word/crisis>.

Alter, Torin ve Derk Pereboom. "Russellian Monism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), editörler Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, Erişim tarihi: Mayıs 16, 2025.  
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/russellian-monism>.

Goff, Philip, William Seager ve Sean Allen-Hermanson. "Panpsychism". İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition), editör Edward N. Zalta. Erişim Tarihi Mayıs 3, 2025.  
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/panpsychism/>.

Levin, Janet. "Functionalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). Erişim Tarihi: Haziran 21, 2025,  
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/functionalism>.

Pautz, Adam. "A Dilemma For Russellian Monists About Consciousness", 2015, Erişim tarihi: Ağustos 21, 2025.  
<https://philpapers.org/archive/PAUCRM.pdf>.

## GARCIA'NIN PUSULASI: ZAMANE FELSEFESİNDE YÖN BULMA REHBERİ

Hakan ATAY\*

### ÖZ

Bu makale Fransız filozof Tristan Garcia'nın (d. 1981) 21. yüzyıl felsefeleri arasında yön bulmayı sağlamak amacıyla geliştirdiği kavramsal bir aracı tartışmaya açıyor. Felsefe tarihine "Garcia'nın pusulası" adıyla kaydedilmesinde sakınca olmayan bu çift kutuplu alet, felsefe alanının tümünü kapsayan gerçekçilik söylemini iki yönelim üzerinden haritalandırıyor. Epistemik yönelim, sabit bir bilgi öznesinin bu özneye kayıtsız bir nesnellik durumuyla ilişkisini dört vektörel bağlantıyla düşünürken ontolojik yönelim, öznelere nesneleri tek bir kayıtsızlık düzleminde yan yana getirerek özne konumlarını çeşitlemeye çalışıyor. Garcia, iki kutup yıldızının etkisindeki bu çelişik ve paradoksal aracın işlerlik kazanabilmesinin günümüz gerçekçiliklerini tek bir manyetik alana yerleştirme imkânında yattığını belirtiyor ve her gerçekçi düşüncenin tek hedefinin hem gerçek olanı hem olmayanı gerçekleştirmek olduğunu iddia ediyor. Böylelikle bütün felsefi yönelimleri düşünce eyleminin sürmesine bağlayan bir fil gerçekçiliği tanımlıyor. Garcia'nın pusulası felsefi düşüncüyü ikiye ayıran önemli kutuplaşmalar (gerçekçilik-idealizm, nesnelcilik-öznelcilik, analitik felsefe-kıta felsefesi) arasındaki gerilimi etkisizleştirmeden ele almanın bir yolunu göstererek zamane felsefesinde yol bulmaya çalışan düşünürlere yeni bir seçenek sunuyor.

**Anahtar Sözcükler:** Tristan Garcia, kavramsal pusula, 21. yüzyıl felsefesi, gerçekçilik, epistemik yönelim, ontolojik yönelim

## GARCIA'S COMPASS: A NAVIGATION GUIDE IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY

### ABSTRACT

This article discusses a conceptual tool developed by the French philosopher Tristan Garcia (b. 1981) to find direction among 21st century philosophies. This bipolar tool, which can be safely recorded in the history of philosophy as "Garcia's compass," maps the discourse of realism that encompasses the entire field of philosophy through two orientations. While the epistemic orientation considers the relationship of a fixed subject of knowledge with a state of objectivity indifferent to this subject through four vectorial connections, the ontological orientation tries to diversify subject positions by bringing subjects and objects together on a single plane of indifference. Garcia states that the functionality of this contradictory and paradoxical tool under the influence of two pole stars lies in the possibility of placing today's realisms in a single magnetic field, and claims that the sole aim of every realistic thought is to realize both what is real and what is not. Thus he defines a verbal realism that links all philosophical orientations to the continuation of the act of thinking. Garcia's compass offers a new option for thinkers seeking to navigate contemporary philosophy by guiding them to address the tension between the significant polarizations that divide philosophical thought (realism versus idealism, objectivism versus subjectivism, analytic philosophy versus continental philosophy) without neutralizing any of them.

**Keywords:** Tristan Garcia, conceptual compass, 21st century philosophy, realism, epistemic orientation, ontological orientation

\* Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, E-posta: hakanatay@mersin.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0829-4619. Mersin/Türkiye.

Makalenin geliş tarihi: 24.06.2025  
Makalenin kabul tarihi: 24.08.2025

Submission Date: 24 June 2025  
Approval Date: 24 August 2025

## Giriş

Gilles Deleuze (d. 1925 / ö. 1995) ve Félix Guattari (d. 1930 / ö. 1992), *Felsefe Nedir?* kitabının giriş bölümünde felsefe sözcüğünün Yunanca kökenini kısa bir analize tabi tutuyorlar.<sup>1</sup> Sonradan görülecek ki bu kısa ve özlü betimlemeler kitap boyunca geliştirilecek bir tanım çabası aslında. Felsefeyle ilgilenen herkesin daha en başta öğrendiği üzere filozof, bilgeliği seven kişidir. Bilgelik sevgisi bir bilme durumundan çok bir yaklaşma arzusuna karşılık gelir. Filozof sadece üretmekle veya icat etmekle kalmadığı, yarattığı bir şeye, kavrama yaklaşılmaya ve onunla yakın bir ilişki sürdürmeye çalışmaktadır. Renkler yaratan bir ressamın renklere dost olması, karakterler yaratan bir yazarın bu karakterlere eşlik etmesi gibi kavram yaratıcısı olarak filozof da kavrama yarenlik peşindedir. Deleuze ve Guattari'nin projesiyle yollarımızı biraz ayırarak ince bir rekabetin de dahil olduğu bu sürdürülmesi zor dostluğu ayakta tutmak için filozoflarca geliştirilen iki stratejiden bahsedebiliriz. İlk strateji felsefi bir kararsızlığın, felsefede yön bulma zorluğunun saptanması ve bunun aşılması yolunda önerilerde bulunmayı kapsar. Maimonides'in (d. 1138 / ö. 1204) *Şaşkınlar Rehberi*'nden Jean Buridan'ın (d. 1301 / ö. 1359/62) kararsız eşeğine ve tabii Occam'lı William'ın (d. 1287 / ö. 1347) usturasına kadar birçok anlı şanlı örnek sıralanabilir.<sup>2</sup> İkinci strateji ise zamane felsefelerinin genel bir değerlendirmesini yapmak, alınan çeşitli felsefi kararları bazen ansiklopedik bazen eleştirel bir özenle bir araya getirmekten geçer. Aristoteles'in (d. MÖ 384 / ö. MÖ 322) *Metafizik*'inden<sup>3</sup> Alain Badiou'nun (d. 1937) *Fransız Felsefesinin Macerası*'na<sup>4</sup> onlarca örnek geliyor akla. En iyi bilinenlerden biri de Immanuel Kant'ın (d. 1724 / ö. 1804) "Düşüncede Yönünü Bulmak Ne Demektir?" yazısı olsa gerek.<sup>5</sup> Bu yazıda iki stratejinin kesiştiği, Kant'ın bir yandan yaşadığı zamanın düşünsel eğilimlerine atıfta bulunduğu, diğer yandan da felsefi kararın

<sup>1</sup> Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Felsefe Nedir?*, 11. Baskı, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: YKY, 2017, 14-15.

<sup>2</sup> Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, çev. Shlomo Pines, 2 Cilt, Chicago: University of Chicago Press, 1963. Maimonides'in "aklı karışıklar için rehberini" tanıtan özlü bir deneme için şuraya bakılabilir: Alberto Manguel, *Maimonides: Akla İnanç*, çev. Şahika Tokel, İstanbul: YKY, 2025, 107-23.

<sup>3</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 4. Basım, Eski Yunancadan çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

<sup>4</sup> Alain Badiou, *Fransız Felsefesinin Macerası: 1960'lardan Günümüze*, çev. P. Burcu Yalım, İstanbul: Metis Yayınları, 2015. Badiou'nun bu Türkçe derlemede yer almayan şu yazısına da bakılabilir: "The Current Situation on the Philosophical Front," *The Adventure of French Philosophy* içinde, der. ve çev. Bruno Bosteels, Londra ve New York: Verso, 2012, 1-18.

<sup>5</sup> Immanuel Kant, "Düşüncede Yönünü Bulmak Ne Demektir?", çev. Emre Karatekeli, *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2020): 269-81.

nasıl verilmesi ve verilmemesi gerektiğiyle ilgili ibretlik bir hikâye anlatmaya çalıştığı görülür.

Peki yaşadığımız zamana, yirmi birinci yüzyılın ilk çeyreğine odaklanmak istesek ve felsefi kararlarımızı yerleştirebileceğimiz bir harita ve bu haritada yön bulmayı kolaylaştıracak bir araç geliştirmeyi denesek nasıl bir sonuca varırız? Elinizdeki yazı böyle bir işe kalkışan 1981 doğumlu bir romancı, denemeci ve filozofun, Fransız düşünür Tristan Garcia’nın son derece ilginç girişiminden söz edecek. Dilimize şimdilik sadece bir bilimkurgu romanı<sup>6</sup> ve düşünceye yön verme stratejisini on iki kurallık bir programa dönüştürdüğü çarpıcı bir yazısı<sup>7</sup> çevrilen Garcia, 2011 yılında yayımlanan *Forme et objet: Un traité des choses* (Biçim ve Nesne: Şeyler Üzerine Bir İnceleme) kitabıyla birlikte “Laisser être” (Olmaya Bırakmak / Oldurmak) adını verdiği bir felsefi analiz sistemi geliştirmeye koyuldu.<sup>8</sup> 2016’da sistemin etik<sup>9</sup> ve politik<sup>10</sup> kolları ortaya çıktı; 2023’te ise onları kapsamlı bir metafizik gövde takip etti.<sup>11</sup> Burada amacımız Garcia’nın sistematik düşüncesini bütün veçheleriyle tartışmak değil. Düşününün 2016’da Paris’te Emmanuel Alloa ve Élie Durning’in Frédéric Worms’la birlikte düzenledikleri “Choses en soi: Métaphysique et réalisme aujourd’hui / Things in Themselves: Metaphysics and Realism Today” (Kendinde Şeyler: Günümüzde Metafizik ve Gerçekçilik) başlıklı uluslararası kolokyumda yaptığı dikkat çekici konuşmanın metnini incelemeyi hedefliyoruz. “Une boussole conceptuelle: Orientation épistémologique et orientation ontologique des réalismes contemporains” (Kavramsal Bir Pusula: Günümüz Gerçekçiliklerinde Epistemik Yönelim ile Ontolojik Yönelim”) makalesi, Garcia ismini taşımasında bir sakınca olmayan, her türlü felsefi kararın hesaba katıldığı yeni bir kavramsal araçla tanıştıracak bizi: Garcia’nın pusulasıyla.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Tristan Garcia, 7, çev. Menekşe Tokyay, İstanbul: Profil Kitap, 2020.

<sup>7</sup> Tristan Garcia, “Düşünceye Yön Vermek İçin On İki Kural,” çev. Hakan Atay, *Terrabayt*, Temmuz 6, 2023. Erişim Tarihi: Haziran 22, 2025.

<https://terrabayt.com/dusunce/dusunceye-yon-vermek-icin-on-iki-kural/>

<sup>8</sup> Tristan Garcia, *Forme et objet: Un traité des choses*, Quadrige Dizisindeki İlk Baskı, Paris: PUF, 2020.

<sup>9</sup> Tristan Garcia, *La vie intense: Une obsession moderne*, Paris: Éditions Autrement, 2016.

<sup>10</sup> Tristan Garcia, *Nous*, Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2016.

<sup>11</sup> Tristan Garcia, *Laisser être et rendre puissant*, Paris: PUF, 2023.

<sup>12</sup> Garcia’nın bildirisi kolokyum programında “Réalisme épistémologique, liberté ontologique” (Epistemolojik Gerçekçilik, Ontolojik Liberallik) başlığıyla yer alıyor. Filozof bildiri metnini yayıma hazırlarken başlığı değiştirmiş fakat talihsiz bir hata sonucu altbaşlıkta olması gereken “orientation ontologique” (ontolojik yönelim) ifadesi yanlışlıkla “orientation épistémologique” (epistemolojik yönelim) biçiminde basılmış. Metnin künyesini yazı boyunca ve Kaynakça’da şu şekilde düzelterek kullanıyoruz:

### Garcia'nın Çift Kutuplu Pusulası: Bir Kullanım Kılavuzu

"Kavramsal Bir Pusula" makalesi "kısa bir haritalandırma" yapma iddiasıyla söze giriyor. Haritası çıkarılacak şeye geçmeden önce harita fikrinin Garcia için taşıdığı anlamı belirginleştirmekte fayda var. Uzman olmayanlar için harita öncelikle topografik, coğrafi ve siyasi çeşitleriyle ayırt edilir. Bunların iki ortak özelliğinden bahsetmek mümkün: Ölçeklendirme yoluyla üç boyutlu, geniş bir alanı iki boyutlu, taşınabilir büyüklükte bir yüzeye indirgemek ve şeylerin sınırlarını görünür hâle getirmek. Haritaya bakan kişi, haritası çıkarılan alandaki belli cinsten şeyleri bir arada görme şansı elde eder. Bu şeylerden her birinin söz konusu alanda kapladığı yer hakkında fikir edinir. Böylece bütün yüzlerini aynı anda göremediği şeylerin nereye kadar uzandığını da öğrenmiş olur. Garcia, bu temel özelliklere yaslanmakla birlikte "[d]üşüncenizi bizden sonra gelecek zihinlerin serbestçe yerleşebileceği bir yer olarak inşa edin" mottosunun da işaret ettiği üzere kapsayıcı nitelikte ama imkânları sınırlandırmaktan uzak duran, tahakküm kurmaya dayanmayan bir haritalandırma işlemini tercih ettiğini belirtiyor.<sup>13</sup> Bu tarz bir harita birbirine zıt konumları aynı düzlemde karşılaşmaya zorlayan bir mimari yapı arz ederken henüz belirmemiş olanakların belirmesine alan açmayı da önemser. Dolayısıyla sadece fiziksel gerçeklik içinde kendi yerlerini sahiplenmiş şeyleri değil, zıtlıkları, çelişkileri, paradoksları, hatta halihazırda fiziksel veya gayrimaddi gerçekliğin parçası olmayan olanakları da hesaba katmaya çalışır. Kavramsal harita böylece yavaş yavaş kavramsal bir pusulaya dönüşecek, statik olan dinamik bir görünüm kazanacaktır. Tristan Garcia, Jean-Marie Durand'la yaptığı ve *L'architecture du possible* (Olanaklının Mimarisi) başlığını taşıyan uzun söyleşinin sonunda "Kavramsal Bir Pusula" yazısının da çıkış noktası olan bu dönüşümü düşüncenin kırılğan ve trajik doğasıyla ilişkilendiriyor.<sup>14</sup> Düşünce, her türlü şey gibi geçicilikle malûl olanakların unutulmuş ve hiçliğe terk edilmesine ya da önceden belirlenmiş bir sınıra hapsedilmesine direnerek hem var olanları hem de olabilecek olanları gözetip kollama görevi üstleniyor. Garcia felsefesinde, korunması imkânsız olanı korumaya çalışmanın yarattığı trajik gerilimin baş rolde olduğunu söylemek yanlış olmaz. Haritanın pusula hâlini alması düşüncüyü

---

Tristan Garcia, "Une boussole conceptuelle: Orientation épistémique et orientation ontologique des réalismes contemporains," *Choses en soi: Métaphysique du réalisme* içinde, der. Emmanuel Alloa ve Élie During, Paris: PUF, 2018, 41-56.

<sup>13</sup> Tristan Garcia, "Düşünceye Yön Vermek İçin On İki Kural"

<sup>14</sup> Tristan Garcia, Jean-Marie Durand'la birlikte, *L'architecture du possible*, Paris: PUF, 2021.



korumaya, hatta kurtarmaya gayret gösteren düşüncenin varlığına delalet etmektedir.

“Kavramsal Bir Pusula” makalesi on beş sayfaya birçok gözlem ve iddia sığdırıyor. Akıl yürütmenin adımları bir seyrelip bir sıklaşıyor. Bu noktada Garcia’nın çizdiği güzergahı takip edip makalenin aslına sadık bir özetini çıkarmak yerine tarif edilen kavramsal aracı daha yakından tanımak üzere kullanım kılavuzlarının basit düzenlenişinden yararlanmak işimizi kolaylaştırabilir. Kullanım kılavuzları her türlü kullanıcıyı akılda tutup kullanılacak aracın genel görünümünü ve işlevini hızlıca tanıtır, detaylar hakkında bilgiyi ancak ondan sonra verir. Zihinde beliren bu ilk imajın bir çırpıda oluşması önemlidir; kullanıcıyla araç arasındaki mesafenin hızlı ve doğal bir şekilde aşılması buna bağlıdır. Garcia’nın harita-pusulasını gözümüzde canlandırmaya yarayacak iki temel özellik sıralayabiliriz: Pusula günümüz gerçekçilikleri arasında yol bulmaya çalışanlar içindir ve çift kutupludur. Bu iki özellik ilginç bir hamleyle aynı paradoksal niteliğe bağlanır. Felsefi bir kutuplaşmanın tarafı olarak görülen gerçekçilik, olanaklı bütün felsefi tutumları kapsayan çelişik bir kategori hâlini alır. İdealizm ve her türlü anti-gerçekçilik, gerçekçiliğin dışında, ondan bütünüyle bağımsız kategoriler oluşturmazlar; çünkü bütün bu anti-gerçekçi tavırlar gerçekliğe dair her şeyi karşılarına almaya yeltenmezler, gerçeğin türlü hallerinden bazılarıyla etkileşim içinde kalırlar. Dolayısıyla çok farklı anlamlara sahip gerçekçilik kavramını bir arada tutan iç çelişkinin kaynağındaki ortak fikir ya da idealin saptanması öncelikli amaca dönüşür. Bu genişleyen iç çelişki sayesinde felsefe disiplininin temel kutuplaşmalarından nesnelcilik-öznelcilik ve analitik felsefe-kıta felsefesi ayrımları aynı çift kutuplu pusulaya dahil edilebilir. Garcia, açıkça ifade etmese de bu üç büyük kutuplaşmayı (gerçekçilik-idealizm, nesnelcilik-öznelcilik, analitik felsefe-kıta felsefesi) olduğu gibi kabul etmek yerine aralarındaki gerilimin hakkını verecek daha kapsayıcı bir kutuplaşma tanımlamak istiyor; bütün iç çelişkisine rağmen var olmayı bırakmayan ve işlemeye devam eden bu tuhaf pusulanın ibresini iki kutuptan birine doğru hareket ettiren manyetik alanın genel bir tanımını yapabilmek için önce iki karşıt yönelim ayırt ediyor. Gerçeğin bilinmesini (connaissance) veya tanınmasını (reconnaissance) talep eden bütün felsefi söylemleri öyle ya da böyle etkisi altına alan ilk yönelim epistemik karakterdedir.<sup>15</sup> Garcia, zamane felsefelerini tarayarak bu yönelimin özelliklerini taşıyan dört büyük düşünce kütlesi (massif) ayırt ediyor ve dilbilimsel terimleri

<sup>15</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 42.

devreye sokup pusulanın kutuplarından birine yönelen dört farklı hat çiziyor.<sup>16</sup> İlkine isim gerçekçiliği (réalisme nominal), ikinciye sıfat gerçekçiliği (réalisme adjectival), üçüncüye zarf gerçekçiliği (réalisme adverbial) ve sonuncuya paradoks gerçekçiliği (réalisme paradoxal) adlarını takıyor.<sup>17</sup> Gerçeğe bir isim, sıfat, zarf ya da paradoks olarak yaklaşımlarıyla birbirlerinden ayrılan bu dört yönelim tuhaf bir manyetik kuvvetin etkisiyle hareket ediyorlar. Garcia, metaforik bir çağrışımla bu dört yaklaşımın tıpkı saf ve karşılıksız aşk söylemi gibi işlediğini belirtiyor. Sevgisine karşılık beklemeyen, kendisine kayıtsız maşuka yönelmiş bir aşık figürü çiziyor. Dört baskın epistemik yönelimin özneleri kendilerine bütünüyle kayıtsız bir nesnelliğin peşine düşmüş hâlde resmediliyor. Pusulanın diğer kutbu ise güçlü bir eksen değişimiyle ontolojik bir öncelik kazanıyor. Epistemik yönelimde öznenin bilme biçimleri vurgulanırken ontolojik yönelim adı verilen bu ikinci güzergahta nesnelerin kendilerinin olma biçimleri çıkış noktası hâline geliyor. Ontoloji en liberal, serbest fikirli, eşitlikçi ve cömert anlamlarından birini kazanıyor ve çokluğu çokluk olarak düşünmenin farklı biçimlerini araştırıyor. Bütün bu araştırmalar “bir kayıtsızlaştırma / ayımsızlaştırma operatörünü” (l’opérateur d’indifférenciation) işe koşuyorlar.<sup>18</sup> Böylece öznelerle nesneleri aynı düzleme yerleştirmenin yolunu buluyorlar. Ardından bu düzlemde destek alıp öznelliği yeniden dağıtmak, yeni öznellik konumları ortaya çıkmasını sağlamak için uğraşıyorlar. Birbirleriyle rekabet hâlindeki bu iki büyük yönelimin aynı pusulada yer almasını sağlayan ortak fikir veya pusula ibresinin iki zıt kutup arasında gidip gelmesine yol açan manyetik alan ise kısaca fiil gerçekçiliği (réalisme verbal) olarak tanımlanıyor.<sup>19</sup> Bütün gerçekçiliklerin arkasında aslında tek bir düşünce ediminin yattığı ve temel hedefinin “gerçekleştirmek” olduğu söyleniyor.

### **Pusulanın İlk Kutbu: Epistemik Yönelimin Dört Vektörü**

Garcia'nın pusulasına dair genel bir imaja ulaştık. İlk hedefimiz eldeki kavramsal aracı olası kullanıcılarını cezbedecek şekilde ve ana hatlarıyla tanıtmaktı. Şimdi pusulanın nasıl çalıştığını anlamak üzere yukarıdaki yoğun pasajı biraz olsun seyreltmemiz gerekiyor. Böylece ilgimizi yavaş yavaş çekmeye başlayan bu tuhaf aleti işe koşmayı deneyecek duruma gelebiliriz. Çift kutuplu

<sup>16</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 42-44.

<sup>17</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 44, 46.

<sup>18</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 53.

<sup>19</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 55.

pusulamızın iki kutbundan Garcia’nın en yaygın kullanıldığını söylediği ilkinden başlayalım. Epistemik yönelimin dört çeşidinden bahsetmiştik. İsim gerçekçiliği, “gerçeğin gerçekçiliğidir”. Gerçeği bir isimle karşılar. Sıfat gerçekçiliği, “gerçek gerçekçiliğin” peşindedir. Gerçek artık bir nitelik olmuştur. Zarf gerçekçiliğine ise “gerçekten gerçekçiliği,” hatta sözcüğü biraz zorlamayı göze alarak “gerçektencilik” diyebiliriz. Gerçek söz konusu olduğunda bizim gerçekten ne yaptığımızla ne söylediğimizle ve ne düşündüğümüzle ilgilenir. Son olarak paradoks gerçekçiliği “gerçek olmayanın gerçekçiliğidir”. Hep gerçeğin zıddı olarak kabul edilen, temel özelliği henüz gerçek olmamak olan şeyin, yani olanaklının gerçekçi şekilde ele alınmasına karşılık gelir. Garcia’ya göre bütün bu yönelim biçimlerini düşünce vektörleri olarak algılamak daha doğru bir yaklaşımdır. Felsefeleri ve farklı söylemleri tek tek ele aldığımızda özellikle ilk üç vektörün çeşitli kombinasyonlarıyla karşılaşırız. Yine de farklı filozofların eserlerinde bunlardan birinin daha baskın konumda olduğunu görmek şaşırtmayacaktır.

Felsefi düşünceyi yönlendirenin gerçekliğe dair genel bir araştırma olduğunu kabul eden isim gerçekçiliği için gerçek, düşünceye kendini dayatan, düşüncenin dışında ve ona kayıtsız olanın adıdır. Garcia, buna örnek olarak yeni Fransız fenomenolojisinin en etkili temsilcilerinden Jean-Luc Marion’u (d. 1946) anıyor. Marion’un düşüncesinde kendisini yönelimsel bilince sunan indirgenemez bir fazlalık (surcroît) söz konusudur. Bilince verili durumdaki bu fazlalığa görü (intuition) yoluyla erişim mümkündür. “Doymuş fenomenler” (les phénomènes saturés) bilince açık bu güzergahı katederek oluşur.<sup>20</sup> Sıfat gerçekçiliğinde ise düşünce dışsal bir gerçeğe yönelmiyor, onun yerine bilgimizi kendi iç mekanizmasının keyfiyetine indirgenmekten kurtaran bazı sağlam ölçütlerin peşine düşüyor. Gerçeğin ne olduğundan bağımsız olarak gerçeklik hakkındaki temsillerimizin değişen derecelerdeki gerçek karakterini ortaya çıkarmaya çalışıyor. Dolayısıyla gerçek artık bir niteliğe, yükleme dönüşüyor. Garcia için bu vektörün en güçlü örneği W. V. O. Quine’ı (d. 1908 / ö. 2000) takip ederek bir “içsel gerçekçilik” (internal realism) geliştiren Hilary Putnam’dır (d. 1926 / ö. 2016). Putnam, gerçekliğe dair metafizik kabullerimizin doğruluğunu test etmek yerine bilimsel gerçekliğin ifade edildiği açıklamaların içsel tutarlılığıyla ilgilenir. Putnam düşüncesinde gerçeklik kısa süre sonra yerini hakikat (truth) kavramına bırakacaktır.<sup>21</sup> Epistemik yönelimin üçüncü çeşidi

<sup>20</sup> Jean-Luc Marion, *De surcroît: Étude sur les phénomènes saturés*, Paris: PUF, 2010.

<sup>21</sup> Putnam kendisini “içselci” (internalist) olarak niteliyor ve benzer şekilde düşünenleri “içselci görüş” (internalist view) başlığı altında topluyor. Bu noktada iç tutarlılığa karşılık

olan zarf gerçekçiliğinde merkezî konum artık bilinene veya bilgiye değil bilme tarzlarına tahsis edilmiştir. Felsefenin asıl meselesi farklı bilme yollarının saptanmasına dönüşür. Düşüncemizin gerçekten nasıl işlediğini belirlemek öncelikli hedeftir. Garcia, bu vektöre örnek olarak William James'in (d. 1842 / ö. 1910) doğrudan gerçekçiliği ile Ludwig Wittgenstein'in (d. 1889 / ö. 1951) ikinci dönemini veriyor. Pragmatist bir dönüşle araştırmasının dümenini "gerçek dilin pürüzlü zeminine" kıran Wittgenstein gerçekten ne söylediğimize kulak kabartmaya başlar.<sup>22</sup> Bu üç vektörün ilkinde gerçek deyince bilgiye verili olanın adını, ikincide bilgimizin bir niteliğini, üçüncüde ise bilen kişinin belli bir tutumunu anlarız. Garcia'nın kavramsal haritanın epistemik bölgesine yerleştirmeye çalıştığı dördüncü söylemsel kütle ilk üçüne kolayca eklenmesi zor görünen çarpıcı bir niteliğe sahiptir. Paradoks gerçekçiliği, gerçekçi tartışmaya gerçek olmayanı dahil etmeyi önerir; gerçek olmayanın, olanaklı olanın gerçekçi bir değerlendirmesini yapar. Bu düşünce vektörünü oluşturan örnek de doğal olarak paradoksal bir iç dinamiğe sahip olacaktır. Garcia'nın paradoks gerçekçiliğine verdiği ilk örnek analitik metafiziğin önemli isimlerinden Amerikalı filozof David Lewis'in (d. 1941 / ö. 2001) dünyaların çoğulluğuyla başa çıkmaya çalışan yapıtıdır.<sup>23</sup> Lewis, Gottfried Wilhelm Leibniz'in (d. 1646 / ö. 1716) olanaklı dünyalar fikrini teodise çerçevesini sekülerleştirerek genel bir düşünce deneyinin başlangıç ânına çevirir ve olanaklı olanı gerçekçi tarzda düşünmeyi dener. Dizinsel bir düzen (ordre indexical) öngören ve gösterilecek herhangi bir dünyada olanaklı olanın başka bir dünyada pekâlâ gerçek olabileceği varsayımına dayalı bu anlayış olanaklıyı gerçek olarak bilmeye çalışır. Garcia'nın ikinci örneği Lewis'in felsefesiyle "tersten ikizlik" (gemellité inversée) ilişkisinde olduğunu söylediği<sup>24</sup> Quentin Meillassoux'nun (d. 1967) spekülâtif materyalizmidir. Meillassoux'nun yüzyılın başından beri özellikle kıta felsefesi çevrelerinde etkisini sürdüren *Sonluluğun Sonrası* kitabındaki genel strateji, olanaklıyı gerçek olarak değil, gerçeği olanaklı biçimde anlamaya ve bilmeye

---

gelmek üzere artık hakikat (truth) kavramı kullanılıyor: Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 49-52.

<sup>22</sup> "107. Gerçek dili ne denli dikkatli incelersek, talebimizle arasındaki çatışma da o denli şiddetli olacaktır. (Mantığın kristal saflığı tabii ki ortaya çıkmış bir şey değil, bir taleptir.) Çatışma katlanılmaz bir hal alacaktır. talep şimdi boş bir şey haline gelme tehlikesiyle karşı karşıyadır.—Sürtünmenin olmadığı kaygan bir buz yüzeyine vardık; yani şartlar belli anlamda ideal, ama tam da bu yüzden yürüyemiyoruz işte. Yürümek istiyoruz; o halde *sürtünmeye* ihtiyacımız var. Geriye, pürüzlü yüzeye!" Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, Beşinci Basım, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları, 2020, 66.

<sup>23</sup> David K. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell, 1986.

<sup>24</sup> Garcia, "Une boussole conceptuelle," 45.

çalışmaktır.<sup>25</sup> Lewis’in yaklaşımının ayna simetriği olan bu tercih gerçeğin olumsal bir karakter kazanmasıyla sonuçlanacaktır. Meillassoux, mutlak olanı tözsel niteliklerle ve zorunlu olanı değişmez yasalarla eşleyen akılcı projeyi tersyüz edip akla uygun stratejinin mutlak biçimde zorunlu olanın olumsuzluktan başkası olamayacağı sonucuna varacağını söyleyecektir. Ona göre gerçek hep olanaklı kalacaktır; aksini ispatlamak mümkün değildir.

Gördüğümüz üzere Garcia, pusula imajının davet ettiği manyetik alan analojisinin içini doldurmaya, tıpkı matruşka bebekleri gibi iç içe geçmiş kutupluluk örnekleri vermeye devam ediyor. Epistemik yönelimi oluşturan ilk üç vektörle dördüncü arasındaki gerilimi bertaraf etmemekle birlikte anlamlandırmaya yarayacak bir çare bulma zorluğuyla yüzleşiyor. Olanaklının “Truva atını” gerçekçilik tartışmalarının kalesine gizlice sokmaya çalışan paradoks gerçekçiliği doğal olarak ilk üç vektörün eleştirilerine maruz kalacaktır.<sup>26</sup> Sorunu çözmenin yolu dört eğilime de ortak bir noktayı keşfetmekten geçer. Garcia, bu ortak özelliği özne-nesne kutuplaşmasının dramatik karakterinde buluyor. Ona göre dört vektörün kesişim noktası bilginin bilgi nesnesine tabi kılınması ve nesnenin öznelliğe dayattığı kısıtlamaların kabul edilmesidir. Dört vektör için de nesne özneye, bilinen bilene ilgisizdir. Dolayısıyla bilmeye çalışanın elinden kendisine ilgi göstermeyen bir şeyle ilgilenmekten başkası gelmez. “Bir tür kayıtsızlık” (une sorte d’indifférence) manzarasıyla çevrelenen düşünce öznesi saf aşk modelindeki aşık gibi ayrık ve mutlak olandan, Doğadan veya nesnellikten bir karşılık alamayacağını bilerek hareket etmek zorundadır.<sup>27</sup> Garcia için 19. ve 20. yüzyıl felsefelerini zamane düşüncesinden ayıran temel fark da burada iyice görünür hâle gelir. Hümanist ve modern çağların düşüncesi kendi ürünleriyle, mesela dille, bilinçle ve mitolojiyle büyülenmişken 21. yüzyıl filozofu tahakkümünü kayıtsızlığıyla inşa eden, insan üretiminden bağımsız bir şeyin etkisi altına girmiştir.<sup>28</sup> Garcia dramatik tempoyu hiç düşürmez ve kendisinden başkasıyla ilgilenmeyen ilk düşünür modeline narsist demekten geri durmaz. Zamane filozofu ise kayıtsız sevgilisinin peşinde olmadık zorluklara katlanan bir meczup, bir Mecnun karakteridir artık. “Günümüz gerçekçi epistemelerinin çoğu” kendisini ayırt etmeye çalışanları ayırt etmeyen bu kayıtsız kutbun çekimine

<sup>25</sup> Quentin Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, çev. Kağan Kahveci, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

<sup>26</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 46.

<sup>27</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 46.

<sup>28</sup> Meillassoux da benzer görüşte. Günümüz düşünürünün “kimsesizlik” ve “yüzüstü bırakılmışlık” ile sınındığını söylüyor: Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 158.

girmişlerdir; ortaklıkları buradan gelir.<sup>29</sup> Garcia, özellikle ekolojik ve spekülâtif gerçekçi düşüncelerin yeşerdiği bu ortamın dikkat çeken eğilimlerinden birkaçını hızlıca sıralayıveriyor. Örneğin “derin ekoloji”<sup>30</sup> ve “karanlık ekoloji”<sup>31</sup> hareketleri insanmerkezci çevre fikrinden kopuyor, insanın etkisini görmezden gelmemekle birlikte insansız bir doğa yaklaşımı geliştiriyor. Timothy Morton (d. 1968), “hipernesne” kavramıyla, insana kendisini ancak retroaktif şekilde, sonradan hissettiren, beklenmedik bir nedensellik mekanizmasıyla işleyen, başı sonu belirsiz devasa nesnelerin varlığını işaret ediyor.<sup>32</sup> Meillassoux, gezegendeki ve hatta evrendeki akıl sahibi ya da canlı bütün varlıkları önceleyen ilksel fosiller üzerinden aklı yeni yörüngesine davet eden bir düşünce deneyi üretiyor.<sup>33</sup> Ray Brassier (d. 1965), her türlü özneliliğin gereksindiği ufku yerle yeksan ederek nihilist bir spekülasyonun kapısını aralıyor.<sup>34</sup> Bütün bu eğilimler bilgiyi, bilginin nasıl şekillendiğine kökten kayıtsız, idealize edilmiş bir hedefe doğru hareket ettirmekle birlikte ortak bir merakta buluşuyorlar. Kendilerine kayıtsız ideal nesnelerinin peşinde kendilerinden geçiyor, kendileriyle sınırlanmayı reddediyorlar. Garcia, bu aşamada, pusulanın çift kutuplu doğasını tekrar hatırlatıyor. “Neyin gerçek olduğunu, neyin olmadığını ayırt etme otoritesini” gerçeğin kayıtsızlığından alan epistemik yönelimin tek başına yeterli olmadığını vurguluyor.<sup>35</sup> Öyle başka gerçekçilikler var ki bunlar için “sadece kayıtsız bir şekilde karşımızda duran şey bize gerçek görünmüyor; olan her şeyde gerçekten bir şeyler (quelque chose de réel) bulunuyor”.<sup>36</sup> Bilme modeliyle değil tanıma modeliyle işleyen bu öteki gerçekçilikler “ilk başta gerçek olarak nitelendirilmemiş her şeyde neyin gerçek olduğunu tanımaya” çalışıyorlar.<sup>37</sup>

<sup>29</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 47.

<sup>30</sup> Arne Naess, “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary,” *Inquiry* 16/1 (1973): 95-100.

<sup>31</sup> Alain Weisman, *The World Without Us*, St. Martin's Thomas Dunne Books, 2007.

<sup>32</sup> Timothy Morton, *Hipernesneler: Dünyanın Sonundan Sonra Felsefe ve Ekoloji*, çev. Bilge Demirtaş, İstanbul: Tellekt, 2020.

<sup>33</sup> Meillassoux, *Sonluluğun Sonrası*, 1-37.

<sup>34</sup> Ray Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, New York: Palgrave Macmillan, 2007. Brassier'nin François Laruelle (d. 1937 / ö. 2024) etkisindeki bu ilk döneminde yayımladığı ilginç bir makalenin Türkçe çevirisi var: Ray Brassier, “Güneş Faciası: Lyotard, Freud ve Ölüm Dürtüsü,” çev. Hakan Atay, *Felsefe Tartışmaları* 46 (2011): 72-89. Brassier'nin projesini bu makale üzerinden değerlendiren şu çalışmaya da bakılabilir: Hakan Atay, “Düşüncenin Korunumu: ‘Güneş Faciası’ ve Felsefe-Olmayan Kuram Üzerine Birkaç Not,” *Felsefe Tartışmaları* 46 (2011): 64-71.

<sup>35</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 48.

<sup>36</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 48.

<sup>37</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 48.

### Pusulanın İkinci Kutbu: Liberal Ontolojiler

Söz konusu öteki gerçekçilikler pusuladaki ikinci kutba yönelmeleriyle ayırt ediliyorlar. Bu yönelim her ne kadar ontolojik diye anılsa da varlık / varoluş kategorisini aşan bir düşünce vektörü üzerinden harekete geçiyor. Garcia, geçen yüzyıl başında kaleme alınan, önceleri etkisi sınırlı kalmış, fakat yüzyılın sonuna doğru tekrar ilgi çekmeye başlayan felsefi bir yaklaşımı, Alexius Meinong'un (d. 1853 / ö. 1920) nesne teorisini bu vektörün çıkış noktası olarak kabul ediyor.<sup>38</sup> Leibnizci bir hamleyle bir "varlığın" değil, "bir" varlığın ne olduğunu belirlemeye çalışan bu vektör epistemik yönelimdeki zarf gerçekçiliğinin yönünü değiştirerek öznenin bilme tarzları yerine nesnelerin kendilerinin olma biçimlerine dikkat kesiliyor. Garcia'nın kutupluluk içinde kutupluluk bulan yaklaşımını sahiplendiğimizde makalede açıkça belirtilmeyen örtük ve zamansal bir kutuplaşmanın ayırdına varıyoruz. Meinong bir yandan Kant öncesi felsefenin klasik kategorilerinden birini tekrar ihya etmeye girişirken bir yandan son derece modern bir adım atıyor ve *gerçekte* olmayan bir varlığın bile *gerçekten* olabileceğini kanıtlamaya girişiyor. Garcia'ya göre Meinong'un nesnesi zayıflığı ve belirlenimsizliğiyle varlık kategorisinin kapsamını katbekat aşan bir Etwas, bir aliquid gibi değerlendiriliyor, her türlü belirlenimi üstlenmeye hazır herhangi bir şey hâline geliyor. Garcia'nın adlandırmasıyla bu "Meinongcu liberallik" zamane düşüncesini harekete geçiren ontolojik yönelimin işaret fişeğidir.<sup>39</sup> Putnam'ın Platon'un kestikçe uzayan sakalı benzetmesinden yola çıkarak bu liberal yönelimin bir bolluk ve çokluk ontolojisine el verdiğini söyleyebiliriz. Garcia'nın pusulası Occam'ın usturasının başladığı işi tamamlama görevi üstlenmiştir. Bu noktada Garcia yine birbirlerine karşıt şekilde ele alınan iki felsefenin ortaklığına dikkat çekerek Deleuze'ün ve Badiou'nun araştırma programlarını bu bolluk fikriyle ilişkilendiriyor. Deleuze'ün fark ontolojisi heterojen bir çokluk öngörürken<sup>40</sup> Badiou'nun küme teorisine yaslanan matematiksel ontolojisi homojen bir çokluk üzerine kuruluyor.<sup>41</sup> Deleuze'ün düşünsel mirasından el alan filozoflardan Manuel DeLanda'nın (d. 1952) "düz ontoloji" (flat ontology) adını vereceği bu genel yaklaşım şeyleri hiyerarşik olmayan bir şekilde düşünmeyi, bütün şeylere eşit bir ontolojik hürmet

<sup>38</sup> Alexius Meinong, "The Theory of Objects," *Realism and the Background of Phenomenology* içinde, der. Roderick M. Chisholm, çev. Isaac Levi, D. B. Terrell ve Roderick M. Chisholm, Illinois: The Free Press of Glencoe, 1960, 76-117.

<sup>39</sup> Garcia, "Une boussole conceptuelle," 50.

<sup>40</sup> Deleuze ve Guattari, *Felsefe Nedir?*

<sup>41</sup> Alain Badiou, *Briefings on Existence: A Short Treatise on Transitory Ontology*, der. ve çev. Morman Madarasz, Albany: State University of New York Press, 2006, 61.

göstermeyi gerektiriyor.<sup>42</sup> Garcia'nın liberal ontolojilere verdiği örnekleri çoğaltmaya devam ederek üçüncü durağa Étienne Souriau (d. 1892 / ö. 1979) ve Bruno Latour'u (d. 1947 / ö. 2022) yerleştirdiğini görüyoruz. Philippe Descola (d. 1949) ve Isabelle Stengers'in de (d. 1949) ekleneceği bu düşünce vektörü varlığın nicel çokluğuyla değil nitel çeşitliliğiyle ilgilenmeye başlıyor ve bir "varoluş tarzları" yaklaşımı geliştiriyor. Özellikle Latour'dan etkilenen bir antropolog kuşağını da harekete geçirecek bu yaklaşım "bize görünen nesnelere mümkün olduğunca yakın kalma, başka bir şeye indirgememe ve nasıl işlediklerini anlama özeniyle" ayırt ediliyor.<sup>43</sup> Farklı tarzlarda söylenmekle kalmayan farklı tarzlarda var olan varlık çeşitlerini özenle sınıflamak Latour'un tabiriyle "gerçekçi sağduyunun" gereğine dönüşüyor.<sup>44</sup> Garcia, olan her şeyi tek bir gerçeğin görünümüne dönüştürmeyi, olanı gerçeğe indirgemeyi reddeden bu düşüncenin "gerçekçi bir hisle" yönlendirildiğini saptıyor.<sup>45</sup> Asıl mesele gerçek olanı değil "gerçekten" olanı hesaba katmaktır. Zarf gerçekçiliği ya da "gerçekcencilik" ontolojik yönelimdeki baskın vektör hâline gelmiştir. Garcia'ya göre Amerikalı filozof Graham Harman'ın (d. 1968) 90'ların ortalarında geliştirmeye başladığı ve günümüz kıta felsefesinde çokça tartışılan nesne yönelimli ontoloji düşüncesinde de bu vektörün belirleyici olduğu açıktır.<sup>46</sup> Edmund Husserl'in (d. 1859 / ö. 1938) yönelimsel nesne kavramı ile Martin Heidegger'in (d. 1889 / ö. 1976) dünyasallık analizini yeniden yorumlayan Harman'ın dörtlü nesne teorisi nesnelerin olduklarından daha genel veya daha ideal şeylerle özdeşleştirmelerine karşı çıktığı gibi olduklarından daha tekil ve daha gerçek şeylerle özdeşleştirilmelerini de reddeder. Harman, her çeşit nesneyi hesaba katmaya çalışırken bütün bu nesnelerin gerçek olduğunu iddia etmeden hepsinin gerçekten var olduğunu söylemekle yetinir. Nesne yönelimli ontoloji hangi nesnelerin gerçek olduğunu belirleyerek yargı dağıtmaktan kaçınır; gerçekten olmanın anlamını ve işlevini ortaya koymaya çalışan bir nesne modeli üretir.

---

<sup>42</sup> Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Londra ve New York: Bloomsbury Academic, 2013 (ilk baskı, 2002), 51.

<sup>43</sup> Garcia, "Une boussole conceptuelle," 51.

<sup>44</sup> Bruno Latour, "Why Has Critique Run Out of Steam?", *Critical Inquiry* 30 (2004): 225-48, 232.

<sup>45</sup> Garcia, "Une boussole conceptuelle," 51.

<sup>46</sup> Graham Harman, *Nesne Yönelimli Ontoloji: Her Şeyin Yeni Bir Teorisi*, çev. Oğuz Karayemiş, İstanbul: Tellekt, 2020.



### Çift Kutup, Tek Hedef: Gerçekleştirmek

Çift kutuplu pusulanın iki zıt yönelimi arasında barışçıl bir ahenk kurulduğunu söylemek pek gerçekçi olmaz. Garcia da bunun bilinciyle iki yönelimin birbirlerine getirdiği temel eleştirileri karşılaştırarak nesne-özne kutuplaşmasının arkasında ortak bir fikir bulunup bulunmadığını sorguluyor. İlk gerçekçiler ikincileri epistemik koşulları, ölçütleri ve kısıtlamaları önemsemeyip gerçek varlığın bize veriliş biçimlerini göz ardı etmekle itham ediyorlar. İkinci gerçekçiler de ilk gerçekçileri gerçekliği öznelliğe kendini dayatan şeyin yegâne ölçütü olarak düşünmekle ve öznelliği gerçeklikten dışlamakla suçluyorlar. Öznellik böylece yavaş yavaş özgüllüğünü yitiriyor ve sabit, aşkınsal, mutlak veya doğal bir görünüm kazanıyor. Epistemik gerçekçiler gerçeği bölüp ayırmakla uğraşırken liberal ontoloji savunucuları gerçekliği aynı düzlem üzerinde kapsamak peşindedir. Epistemik yönelim kayıtsızlığı / ayrımsızlığı özne karşısında sadece nesneye has bir nitelik olarak görürken ontolojik yönelim, nesnelerle özneleri buluşturan ortak bir karakter biçiminde tasarlıyor. Garcia, yine açıkça belirtmeden kendi felsefesinin haritadaki yerini işaretleyerek bu ikinci kayıtsızlık durumunun bir operatörün marifeti olduğunu söyleyecektir. Kayıtsızlaştırma işlevini üstlenen bu neredeyse belirlenimsiz işlemcinin adı basitçe “şey”dir (chose).<sup>47</sup> Garcia’ya göre ne olduğu önemli olmayan, neyse o, hatta neyse ne olan bu işlemcinin yalnızca bir çıkış noktası olduğunu hatırlamakta fayda var.<sup>48</sup> Nitekim Garcia, kayıtsızlığın simetrik veya tersinir olmadığını vurgulayarak liberal ontoloji geliştirmeye çalışan birçok düşünürün de bunun farkında olduğunu belirtir. Öznelerle nesnelerin aynı düzlemde ele alınması liberal ontolojilerin eşitlik arzusundan doğan bir çıkış noktasıdır ama varış noktası değildir; amaç, kayıtsızlık asimetrisini görmezden gelerek özne konumunu nesne kategorisi içinde eritmek değil en belirlenimsiz olandan yola çıkıp daha önce tahayyül edilmemiş yeni özne biçimleri tasarlamaktır. Örneğin Badiou, hakikat (verité) kavramını elden geçirip yeni bir özne teorisi inşa etmeye girişirken, Descola ve Eduardo Viveiros de Castro’nun (d. 1951) çalışmaları öznelliği varlıklar arasında yeniden dağıtma çağrısı yapar.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 53.

<sup>48</sup> Garcia’nın felsefi terminolojisinde “neyse ne” (n’importe quoi) aslında “şey”den (chose) bir önceki basamağa denk geliyor. “Şey” ve diğer terimler neyse o olan, ne olduğunun herhangi bir önemi olmayan, bütün belirlenimlerden arındırılmış bu işlemci aracılığıyla tanımlanıyorlar: Garcia, *Forme et objet*, 9-13.

<sup>49</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *Yamyam Metafizikler: Postyapısasal Antropoloji Çizgileri*, Fransızcadan çev. Arda Varan ve Deniz Dirican, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2022.

Garcia, pusulanın iki zıt kutbu arasındaki gerilimi “trajik bir durum” olarak betimliyor.<sup>50</sup> İlk gerçekçi yönelim, özneliği sarmalayıp sınırlamanın uygun tarzları üzerine düşünürken özne konumunu sabitleyerek “konformist” bir yaklaşım hâlini alıyor.<sup>51</sup> İkinci gerçekçilik ise aksi yönde hareket ederek özneliği dönüştürmeyi hedefliyor fakat bu sefer de özneliği sınırlamak zorlaşıyor, özne-nesne kutuplaşmasının bütün enerjisini soğurma riski ortaya çıkıyor. Bu trajik yüzleşme sırasında ontolojik yönelimin etkisi altındaki düşünürler epistemik gerçekçileri öznelik imkânlarını gerçekleştirmek için adım atmamaya “gerçekliğin derin anlamına” ihanetle suçluyorlar.<sup>52</sup> Epistemik kutba yönelen düşünürler ise ontolojik liberalleri olanağı gerçekliğin ontolojik yapısına eklemleyip türlü çeşitli öznellikler yaratırken bu öznelerin karşısında durup gerçekleştirmelerini sağlayacak bağımsız ve kayıtsız gerçeği tanımamakla, “gerçekliğin sezgisel anlamına” ihanetle itham ediyorlar.<sup>53</sup> Garcia’ya göre yaşadığımız zamanın düşünsel alanını yapılandıran gerilim budur ve hafife alınmamalıdır. Çift kutuplu pusulayla yön bulmaya çalışırken iki kuzey arasında yolumuzu tamamen kaybetme riskiyle karşılaşabiliriz. Düşüncede yönümüzü bulmak üzere yola çıkıp iki kutup arasında kararsız kalmak ve şaşkınlaşmak an meselesidir. Garcia, bu risk alınmadan, bu bedel ödenmeden yeni bir düşünce ufku ve güçlü kavramlar yaratılamayacağı kanaatindedir. İki zıt kutup arasında savrulup durmayı biraz olsun engelleyecek bir ortak tutum geliştirme mecburiyeti vardır. Garcia “Kavramsal Bir Pusula” makalesinin bu tarz bir tutumu hakkıyla ortaya koymaya yetmeyeceğini ikrar etmekle birlikte hızlıca öne sürdüğü, etkili bir formüle sığınabileceğimizi belirtiyor: “Düşünmek gerçekleştirmektir” (Penser, c’est réaliser).<sup>54</sup> Bu formül düşünürün “fiil gerçekçiliği” adını verdiği ortak bir çatının ifadesidir ve çatının altında her türlü gerçekçiliği harekete zorlayan bir eylem, düşüncenin bir edimi bulunur.<sup>55</sup> “Gerçekleştirmek” bir yandan kendi eylemini ve gerçeği hesaba katma çabasına bir yandan gerçekliğin gerçek karakterini yeniden tesis etme (restituer) ve gerçek olmayanın, yani olanaklı olanın gerçek karakterini oluşturma (constituer) uğraşına karşılık gelir.<sup>56</sup> Gerçeği, gerçeği ayırt etmek için kullanan epistemik gerçekçiler de gerçeği bütünüyle kucaklamak için kullanan ontolojik gerçekçiler

<sup>50</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 54.

<sup>51</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 54.

<sup>52</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 54.

<sup>53</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 54.

<sup>54</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 55.

<sup>55</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 55.

<sup>56</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 55.

de aslında aynı hedefe doğru hareket etmektedirler. “Kırılgan gerçekçiliğin” iki zıt kutbu arasında yol bulmaya çalışan her iki grup da “gerçeği yapmak veya gerçek kılmak” peşindedir.<sup>57</sup>

Düşünen herkesi iki zıt kutba çeken manyetik alanın adı bu şekilde bulunduğu Garcia’nın kavramsal pusulasının amacı iyice netlik kazanır. Pusula öncelikle kararsızlar ve şaşkınlara içindir. Karar verme aşamasındaki bütün kullanıcılar kararsızlıklarını özgürlüklerinden, serbest hareket etme imkânlarından alırlar. Kullanıcılar aynı özgürlüğü “gerçekçi olduğunu iddia eden tüm söylemleri,” demek ki aslında düşünce edimi boyunca yayılan bütün söylemleri keşfe hazır durumdadırlar.<sup>58</sup> Pusula, şaşkınlara karar vermeden az önce cezbetmiş ve yönlerini belirlemeye çalışırken neyin etkisi altında olduklarını onlara göstermiştir. İlk adım atılıp harita-pusulanın içine girilmesiyle birlikte sonraki aşamalara geçilir. İkinci adım “gerçekliğin gerçekte ne olduğunu belirlemeye çalışmak” amacıyla gerçeğin isim, sıfat, zarf ve paradoks hâllerini tanımaktan geçer.<sup>59</sup> Gerçeğe yaklaşıp uzaklaşan ve farklı açılar oluşturan düşünsel söylemlerin bunu hangi ölçüde başardıklarını, ne dereceye kadar götördüklerini değerlendirmek ancak böyle mümkündür. Üçüncü ve son adım ise haritada yer edinmiş veya edinmek için uğraşan bütün söylemlerin “neyi gerçekleştirmemizi sağladığını, onlardan önce neyin gerçek olmadığını ve neyin gerçek hâle geldiğini” belirlemektir.<sup>60</sup> Gerçekçi düşüncenin, eylem hâlindeki düşüncenin gerçekleştirmek dışında bir amacı, ilkesi, ölçütü veya hedefi yoktur.

## Sonuç

21. yüzyılda şeyler ve teoriler bolluğu içinde düşünmeye, felsefe yapmaya çalışan, yolunu ve yönünü bulmaya uğraşan insanların önüne genelde iki seçenek çıkarıldığına şahit oluyoruz. Gerçekçilik-idealizm, nesnelcilik-öznellik ve analitik felsefe-kıta felsefesi kutuplaşmaları arasında herhangi bir ortaklık görmeden, iki kutuptan sadece biri varmış gibi yapmak ilk ve en yaygın seçenek gibi görünüyor. Kutuplar arasındaki fark öyle büyütülüyor ki aşılması imkânsız bir uçuruma dönüşüyor. Sayıca çok fazla olmasalar da bir grup düşünür eliyle iki kutup arasında köprüler kurulmaya çalışıldığı veya kutupluluk hâlinin bir yanılısamadan ibaret olduğu imajının oluşturulduğu da gözlemlenebiliyor.

<sup>57</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 55.

<sup>58</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 56.

<sup>59</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 56.

<sup>60</sup> Garcia, “Une boussole conceptuelle,” 56.

Felsefe tarihinin ağır işleyen mekanizması sürekli bir yeniden değerlendirmenin konusu oluyor ve yanılgılar, illüzyonlar, kavramsal hatalar aracılığıyla farklı bir optik geliştiriliyor. Böylece kutupluluk içermeyen kavramsal bir düzen inşasına girişiliyor. Garcia'nın pusulası bu iki yolu da tercih etmeyenler için üçüncü bir seçenek oluşturuyor diyebiliriz. Garcia, her türlü kutupluluğu yine bir kutupluluk fikri içinde kapsama atıklığı gösteriyor. Kutuplardan birini diğerinin bakış açısına hapsedip yok saymak yerine her birinin düşünce eylemine yön verme becerisini ayrı ayrı test ediyor. Epistemik yönelimin kayıtsız gerçekliğinin özneye biçtiği rolü ontolojik yönelimin özne çeşitlemelerine yol açan kayıtsızlık operatörüyle karşılaştırıyor. İsim, sıfat, zarf ve paradoks biçimlerini alan düşünce vektörlerini etkisizleştirmeden tanımaya gayret ediyor. Yönelimler arasındaki bariz farkları eleştiriler, yaklaşmalar ve uzaklaşmalar aracılığıyla daha iyi kavranabilir hâle getiriyor. Sonuç olarak bütün bu söylemlerde daha önce gerçek olmayan nelerin gerçekleştirildiğine, neyin gerçek sayıldığı ya da gerçek hâline getirildiğine dikkat kesilmemizi sağlıyor. Gerçeklik araştırması için gerekli her türlü kavramsal donanımı sağlayan düşünce eyleminin sürmesi, Garcia'nın fiil gerçekçiliği adını verdiği bu tutuma bağlı. Çeşitli oranlarda iki zıt kutbun da etkisindeki şaşkın düşünürler olarak Garcia'nın pusulasını kullanmaya hazırız artık. Sadece felsefede yönümüzü bulmak için değil çizdiğimiz güzergahı felsefi topografyaya yerleştirmek için de elimizde güçlü bir araç var.

#### KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Metafizik*, 4. Basım, Eski Yunancadan çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Atay, Hakan. "Düşüncenin Korunumu: 'Güneş Faciası' ve Felsefe-Olmayan Kuram Üzerine Birkaç Not," *Felsefe Tartışmaları* 46 (2011): 64-71.
- Badiou, Alain. *Briefings on Existence: A Short Treatise on Transitory Ontology*, der. ve çev. Morman Madarasz, Albany: State University of New York Press, 2006.
- Badiou, Alain. *Fransız Felsefesinin Macerası: 1960'lardan Günümüze*, çev. P. Burcu Yalım, İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Badiou, Alain. "The Current Situation on the Philosophical Front," *The Adventure of French Philosophy* içinde, der. ve çev. Bruno Bosteels, Londra ve New York: Verso, 2012, 1-18.
- Brassier, Ray. "Güneş Faciası: Lyotard, Freud ve Ölüm Dürtüsü," çev. Hakan Atay, *Felsefe Tartışmaları* 46 (2011): 72-89.
- Brassier, Ray. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, New York: Palgrave Macmillian, 2007.
- DeLanda, Manuel. *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Londra ve New York: Bloomsbury Academic, 2013 (ilk baskı, 2002).
- Deleuze, Gilles ve Félix Guattari. *Felsefe Nedir?*, 11. Baskı, çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: YKY, 2017.
- Garcia, Tristan. 7, çev. Menekşe Tokyay, İstanbul: Profil Kitap, 2020.
- Garcia, Tristan. "Düşünceye Yön Vermek İçin On İki Kural," çev. Hakan Atay, *Terrabayt*, Temmuz 6, 2023. Erişim Tarihi: Haziran 22, 2025. <https://terrabayt.com/dusunce/dusunceye-yon-vermek-icin-on-iki-kural/>
- Garcia, Tristan. *Forme et objet: Un traité des choses*, Quadrige Dizisinden İlk Baskı, Paris: PUF, 2020.
- Garcia, Tristan. *La vie intense: Une obsession moderne*, Paris: Éditions Autrement, 2016.
- Garcia, Tristan. *Laisser être et rendre puissant*, Paris: PUF, 2023.
- Garcia, Tristan. *Nous*, Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2016.
- Garcia, Tristan. "Une boussole conceptuelle: Orientation épistémique et orientation ontologique des réalismes contemporains," *Choses en soi*:

*Métaphysique du réalisme* içinde, der. Emmanuel Alloa ve Élie During.  
Paris: PUF, 2018. 41-56.

Garcia, Tristan. Jean-Marie Durand'la birlikte, *L'architecture du possible*, Paris:  
PUF, 2021.

Harman, Graham. *Nesne Yönelimli Ontoloji: Her Şeyin Yeni Bir Teorisi*, çev. Oğuz  
Karayemiş, İstanbul: Tellekt, 2020.

Kant, Immanuel. "Düşüncede Yönünü Bulmak Ne Demektir?", çev. Emre  
Karatekeli, *Pasajlar Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2020): 269-81.

Latour, Bruno. "Why Has Critique Run Out of Steam?", *Critical Inquiry* 30 (2004):  
225-48.

Lewis, David K. *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell, 1986.

Maimonides. *The Guide of the Perplexed*, çev. Shlomo Pines, 2 Cilt, Chicago:  
University of Chicago Press, 1963.

Manguel, Alberto. *Maimonides: Akla İnanç*, çev. Şahika Tokel, İstanbul: YKY, 2025.

Marion, Jean-Luc. *De surcroît: Étude sur les phénomènes saturées*, Paris: PUF,  
2010.

Meillassoux, Quentin. *Sonluluğun Sonrası*, çev. Kağan Kahveci, İstanbul: Türkiye  
İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Meinong, Alexius. "The Theory of Objects," *Realism and the Background of  
Phenomenology* içinde, der. Roderick M. Chisholm, çev. Isaac Levi, D. B.  
Terrell ve Roderick M. Chisholm, Illinois: The Free Press of Glencoe, 1960.  
76-117.

Morton, Timothy. *Hipernesneler: Dünyanın Sonundan Sonra Felsefe ve Ekoloji*, çev.  
Bilge Demirtaş, İstanbul: Tellekt, 2020.

Naess, Arne. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A  
Summary," *Inquiry* 16/1 (1973): 95-100.

Putnam, Hilary. *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University  
Press, 1981.

Viveiros de Castro, Eduardo. *Yamyam Metafizikler: Postyapısalsal Antropoloji  
Çizgileri*, Fransızcadan çev. Arda Varan ve Deniz Dirican, İstanbul: Otonom  
Yayıncılık, 2022.

Weisman, Alan. *The World Without Us*, St. Martin's Thomas Dunne Books, 2007.

Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*, Beşinci Basım, çev. Haluk Barışcan,  
İstanbul: Metis Yayınları, 2020.