

2022, Vol. 3(3), 389-407  
© The Author(s) 2022  
Article reuse guidelines:  
<https://dergi.bilgi.edu.tr/index.php/reflektif>  
DOI: 10.47613/reflektif.2022.79  
Article type: Research Article

Received: 17.07.2022  
Accepted: 08.09.2022  
Published Online: 01.10.2022

Oğuzcan Sever\*

## Antroposen Krizinde Batı Bilgeliğini Düşünmek *Contemplating Western Wisdom in the Anthropocene Crisis*

### Öz

İnsanın doğa üzerindeki dönüştürücü gücüne işaret eden antroposen çağında geri döndürülemez bir tahribata doğru yol aldığımız aşırıdır. İnsanın jeolojik bir aktör olduğu bu çağda doğa üzerinde kurulan insan-merkezci tahakküm pratiklerinin tartışılmaya açılması gereklilik haline almıştır. Bu makalenin amacı da günümüz krizinin temelinde yatan düşünme biçimlerine eleştirel yaklaşmak ve onları sorunsallaştırmaktır. Bu amaçla çalışmamızda Batı Felsefe geleneğinin iki önemli uğrağı olan Antik Yunan ve Modern-Kartezyen düşünce incelenecektir. Böylelikle Batı metafiziğinin doğa, madde ve diğer kavramsallaştırmaları çeşitli karşılaştırmalarla tartışmaya açılacaktır. Bu eleştirel yaklaşım yeni bir ontolojinin inşasını ve yeryüzünü içine alacak bir etiğin geliştirilmesini amaçlar. Böylece insanı ayrıcalıklı ev sahibi olarak tanımlamak yerine türler arası dayanışmada bir halka olarak niteleyecek yeni bir kavrayışın imkanları aranacaktır.

389

### Abstract

It is obvious that we are heading towards an irreversible destruction in the Anthropocene age, which indicates the transformative power of human over nature. In this age, in which human is a geological actor, it has become a necessity to discuss the human-centered domination practices established on nature. The purpose of this article is to critically approach and problematize the ways of thinking underlying the current crisis. For this purpose, in our study, Ancient Greek and Modern-Cartesian thought, which are two important moments of Western Philosophy tradition, will be examined. Thus, nature, matter and other conceptualizations of Western metaphysics will be discussed. This critical approach aims at the construction of a new ontology, the development of an ethics that will include the earth. Thus, instead of defining human as a privileged host, it seeks the possibilities of a new understanding that will characterize it as a ring in the interspecies solidarity.

### Anahtar kelimeler

Antroposen, Antik Yunan, modernite, ekoloji

### Keywords

Anthropocene, Ancient Greece, modernity, ecology

\* [oguzcansever@gmail.com](mailto:oguzcansever@gmail.com), ORCID: 0000-0003-4245-7669.

## Giriş

Her gelenek, dünya görüşü yahut paradigma içinde dünyayı anlama ve yorumlama biçimleri farklılık gösterir. Söz konusu anlama ve yorumlama biçimleri insanın yaşamdaki ereklerini, ödevlerini yahut eylemlerini belirli bir bağlama oturtur ve çevresiyle (toplum, doğa vb.) kurduğu ilişkinin sınırlarını tayin eder. Gündelik pratiklerinden politik yapılara, teknolojiden sanata birçok alan bu bağlam içinde şekillenir, anlam kazanır. Tarihi kesintiler ve kopuşlar üzerinden değil diyalektik bir süreklilik üzerinden okumak ise anlama ve yorumlama biçimlerinin gelecek kuşakların teorik ve pratik çerçevesine ne şekilde sirayet ettiğini görmeyi kolaylaştırır. Bu sayede özellikle Batı Uygarlığının deneyimlediği “modernite”, “aydınlanma” ve “kapitalizm” gibi eşiklerle yeni bir sayfa açmaktan ziyade geçmiş çağ ve dünya görüşlerinin hangi kaygı, arzu ve özlemlerini miras alıp dönüştürdüğü gözlemlenebilir. Örneğin Latince konuşmayan dünyayı barbar olarak niteleyen Romalı ile modern dönemlerin ırkçılığı arasında paralellik kurulabilir mi? Yahut tüm bir doğayı salt ham madde olarak gören erken modernler ile günümüzdeki ekolojik krizin bir bağlantısı yok mudur? Anakronik çıkarımlar yapma hatasına düşmeden vurgulamak istediğimiz nokta, insanın toplum ve doğayla ilişkisinde temel çekince, kaygı yahut düşüncelerinin çağları aşarak sürdüğüdür. Söz konusu Batı Uygarlığı olunca tüm bu ilişkinin kontürünün belirlenmesinde Antik Yunan’ın etki ettiği barizdir. Bu yüzden üretim, iletişim, ulaşım araçlarının gelişmesi, yaşanan sayısız politik ve toplumsal dönüşüm yahut teknolojinin büyümesine rağmen günümüz insanının doğayla kurduğu ilişki geçmiş çağ ve düşünme biçimlerinin perspektifiyle sınırlanmıştır. Bu yüzden Antik Yunan’dan Moderniteye dek atılan her yeni adımda sabit kalan ve bu ilişkinin sınırlarını belirleyen kültürel endişelerin kritik edilmesi şarttır. Zira günümüzde insan, evrenin hemen her noktasına nüfuz edebilen ve dönüştürebilen bir faildir. Ancak azami gücün sınırına erişen insanlık aynı sınırdan hem kendi hem de doğanın sonuyla karşılaşmak üzeredir. Bu yüzden söz konusu sorgulama, bir anlamda, politik yahut etik olanı aşarak ekolojik bir zaruriyetin neticesidir.

Yeryüzünün tarihi yirmi dört saat üzerinden hesaplandığında, insanların ortaya çıkışı gece yarısına yirmi saniye kalaya denk gelir. İnsan bu denli kısa bir konaklama süresinde kendini yaşamın yegâne referansı olarak görmüş, doğayı dönüşüme uğratmış ve eko sistemin tahribatını nihai noktasına vardırıştır. Hava, su ve toprak kirlilikleri, biyo-çeşitliliğin azalması, radyoaktif atıkların artışı, karbon salınımının önüne geçilememesi karşı karşıya kaldığımız sorunlardan yalnızca birkaçıdır. Önümüzdeki süreçte yaşanması beklenen ekolojik felaketler, bunların neden olacağı zorunlu göçler, tarım arazilerinin kaybolması vb. birçok süreç ise çeşitli toplumsal, siyasal ve ekonomik krizleri de tetiklemek durumundadır. Tüm bu krizlerin eşliğinde olan insanlık, kendisine verilen çekin karşılıksız çıktığının farkına varmıştır. Zira modernliğin kapitalist uğrağı insanlığa konfor ve refah vaat ederken söz konusu vaatler gerçekleşmemiş, öte yandan günümüzde antroposen olarak nitelenen “insan çağı”nın yarattığı ekolojik tahribat modernliğe dair birçok çelişkiyi gün yüzüne çıkarmıştır. Peki biyosferi kaybetme riskiyle karşı karşıya kaldığımız bir kriz anında modernlik boyunca görkemli zaferler

kazanmış bilimden medet umulabilir mi? Yahut çeşitli yıkımlara yol açtığı aşikâr olan Neo-Liberal politikalarda bir reform gerçekleştirilebilir mi?

İlk sorunun yanıtı olarak söylenebilir ki; derinleşen kriz ve aciliyet halini alan sorunların çözümü için uygarlığımızın gelmiş olduğu teknolojik ve bilimsel seviyeye güvenilemez. İnsan ve onun çevresiyle kurduğu ilişki radikal bir eleştiriye tabi tutulmadan, bilimsel ve teknolojik altyapımızın söz konusu sorunları çözmesini beklemek fütürist bir yanılsama olur. Zira kar maksimizasyonunu kendine düstur edinmiş küresel ticari zekâ tarafından örgütlenen teknoloji, bir çözüm sunmak şöyle dursun doğayla uyum içinde sürdürdüğümüz kadim faaliyetlere dahi zarar verir. Örneğin 10 bin yıl boyunca çeşitli zehir ve toksik kimyasallara ihtiyaç duyulmadan icra edilen çiftçilik günümüzde sentetik ziraatı tek çıkış yolu olarak dayatmaktadır (Balanuye, 2022, s. 12). Çevre krizi karşısında kapitalist mantık çerçevesinde gelişen teknolojinin yeni çözümler aradığı aşikârdır, ancak bu çözümlerin doğaya yönelik tahribatı yahut insan olmayanları etkilemeyeceğine dair bir garanti vermek mümkün değildir. Nitekim yeni teknolojiler ile paralel yürütülen yenilenebilir enerji çalışmalarının, günümüzde kullanılan enerji sistemleri ile aynı, hatta daha fazla tahribata yol açabileceği hususu hala tartışmalıdır. Bu noktada çağın sorun ve taleplerinin, teknoloji ve bilim aracılığıyla çözüme kavuşacağını düşünmek temellen-dirilmemiş bir iyimserlikten fazlası değildir.

İkinci bir yanılgı, söz konusu krizin Neo-Liberal politikalarda yapılacak reformlar sayesinde çözülebileceğine dair ılımlı bir yaklaşımdan kaynaklanır. İnsanın evrendeki tüm yaşamı etkileme ve dönüştürme kudretine sahip olduğu bu çağda, doğaya ve dünyamıza dair her yeni bilgi sermayeye hizmet ederken, ilerleme ideolojisi ile endüstriyel üretim özdeşleşmektedir (Illich, 2015, s. 86). Bu yüzden kar maksimizasyonunu temel alan kapitalizmin ekolojik bağlamda yeniden örgütlenebileceğini düşünmek, bu krize karşı mücadeledeki ideolojik boyutu pasifize etme ve ekolojik sorunları birer mitosa dönüştürme tehlikesi taşır (Zizek, 2012, s. 59-60). Karşı karşıya kaldığımız kriz; üretim ve tüketim pratiklerimize ekolojik kaygıların eklenmesiyle aşılamaz. Çünkü fayda maksimizasyonu makinesine dönüşmüş uygarlığımız, temel hak olarak gördüğü kazanç karşısında insan-insan olmayan, organik-inorganik vb. ayrımları yapmadan biyolojik çeşitliliği tüketir (Balanuye, 2022, s. 11). Bunun temel sebebi ise günümüz toplumlarının temelinde yer alan Liberal sözleşmecî gelenektir. Bu gelenek ortaklık duygusu yahut çevreyle ilişkileri atomik bireyin faydasına indirger (Mathews, 1996, s. 70). Liberal atomik birey kendi faydasını mutlak iyi olarak kodlarken, topluma yahut insan olmayan dünyaya karşı herhangi bir ahlaki tutum geliştirmede başarısız olur.

Öyleyse biyosferi kaybetme ihtimali ile karşı karşıya kaldığımız bir anda yapılması gereken nedir? Ekolojik ve uzantısı olan çeşitli krizleri aşmak için yeni bir toplumsal, ekonomik ve politik anlayışa ihtiyaç duyulmaktadır. Şüphesiz bu ihtiyaç, bütünlüklü bir dönüşümü başlatmak için uygarlığımızı “başarılı” ve “özgün” kılan değer ve geleneklere de eleştirel yaklaşabilmeyi gerektirir. Sorunsallaştırılması gereken; bilgi birikimi, bilimi ve teknolojiyle doğanın efendisi olan insanın, mitostan logosa, şüpheli ve istikrarsız bilgiden nesnel bilgiye sıçrayışında doğayı, çevresini yahut insan olmayan canlıları nasıl kavramsallaştırdığı sorusudur. Bu nokta-

da makalemizin amacı Antik Yunan'dan itibaren çevremizle kurduğumuz ilişkinin hangi erek ve kaygılar üzerinde şekillendiğini incelemek, bu erek ve kaygıların modern dünyaya nasıl miras bırakılıp, ne şekilde tercüme edildiğini araştırmak ve bunun ne gibi sonuçlara yol açtığını irdelemektir. Öte yandan “Batı Bilgeliği” olarak nitelendirdiğimiz düşünme biçimi ve geleneğini çeşitli kadim anlatı ve bilgeliklerle karşılaştırmak, dünyayı tasavvur etme biçimimizde yeni perspektifleri olanaklı kılacaktır.

Miras aldığımız düşünme biçimi ikilikler üretilip, hiyerarşiler kurarak doğayı insanın hizmetinde gören bir anlayışa sebep olduğu gibi öteki, başka yahut insan olmayana uygulanan epistemik şiddetin de temel nedenidir. Çevremizle ilişkimizi dönüştürebilmek ve insan olmayan ile yeni bir ilişkiselliği mümkün kılabilme adına bu alışkanlık ve geleneğin kritik edilmesi zorunludur. Zira karşı karşıya kaldığımız kriz sorunun derinlerde olduğuna işaret etmekte olup, kendisini çevresinden ayır, özerk ve saf bir zihin gören insanın kökenine dair bir sorgulamayı mecbur kılar. Bu sorgulamanın Antik Yunan düşüncesini sorunsallaştırması ise kaçınılmazdır. O halde uygarlık tarihinde önemli bir uğrak olup çağlar boyunca kavramsal çerçevemizi belirleyen Antik Yunan düşüncesi ve onun bilgelik anlayışını incelemek gerekmektedir.

## **Dünyayla İlişkimizin Kadim Formu Olarak Antik Yunan Bilgeliği**

392

Pisagor İ.Ö. VI. Yüzyılda düzenlediği karşıtlıklar tablosunda; tek-çift, durağan-hareketli, aydınlık-karanlık, iyi-kötü gibi terimler arasında karşıtlıklar kurar (Lloyd, 2015). Batı metafiziğinin düşünme alışkanlığı ise tam olarak bu iki değerli karşıtlıklar mantığı üzerine inşa edilir. Bu sistemde ikiliklerden biri imtiyazlı referans yahut merkez olurken, diğeri tahakküm için yapılandırılmış bir ilavedir (Derrida, 2014, s. 63). Bu düşünme biçimi aynı zamanda bir hiyerarşiyi kurar ve bu hiyerarşide ikincil olan nesneleşir, ancak nesne ne var olan ne de var olmayan statüsü belirsiz bir ek olur (Derrida, 2014, s. 63). Batı metafiziğinde aşkın gösterene yönelen her düşünce ekolü *alethia-doksa*, ruh-beden, bilinç-madde gibi karşıtlıkları üretmiş, yüzyıllar boyu sürdürmüş ve bunu bedensiz, cinsiyetsiz, homojen bir referansla yapılandığı iddiasında olmuştur. Bu iddiaya sahip rasyonel-fail özne ise ürettiği karşıtlarını tanımlama, tanımladıklarını dönüştürme hakkına erişmiştir.

Freya Mathews'a göre Batı felsefenin temelindeki bu anlayış, dünyayı düalist kategoriler bağlamında kavrar ve buradan hareketle geliştirdiği *theoria* anlayışı ile yaşamı hükmedilecek şekilde soyut bir bütünlükte hapseder (Mathews, 2015, s. 38). Filozofa göre bu son derece köklü bir alışkanlık olup Antik Yunan'dan günümüz bilimine dek uzanır ve doğayı canlılığından arındırarak tahakküm nesnesine indirger (Mathews, 2015, s. 39). Mathews'un eleştirdiği *theoria* geleneği; doğaya salt epistemik bir ilgiyle yaklaşan, onun nesnel bilgisini elde etmek amacıyla canlılığını donduran, hareketsiz kılan ve sonuç olarak onu kendi iradesine uymaya zorlayan bir anlayışa işaret eder. Kısaca Batı Felsefesi, ilkelerin ve formların değişmeden var olduğu “hakikat ovası”nda yaşamak için (Jullien, 2002, s. 803), doğanın her an değişme potansiyeline sahip ilişkisellikler ağını yadsır.

Ancak yaşamı soyut bir bütünlüğe hapsetmekle eleştirilen Antik Yunan Felsefesinin temelinde doğamız gereği meşru ve anlaşılabilir olan bir çaba vardır. Zira bir organizma doğduğu andan itibaren yaşamını sürdürmek, mutluluğa ulaşmak yahut ölümünü ertelemek için daima radikal bir belirsizliğe karşı çabalar, mücadele verir (Mathews, 2011, s. 268). Bu radikal belirsizliğin kaynağı kimi zaman doğa ve ona içkin tehlikeler, kimi zaman başka insan toplulukları kimi zamansa evren yahut tanrı olabilir. İnsanın bilişsel kapasitesi ise belirsiz ve kaotik olana daima bir sınır çekmek, ona form vermek ve anlaşılır kılmak ister. Kısaca tüm düşünsel çabamız farklı nedenlerden kaynaklanan radikal belirsizliği aşabilmek içindir. İşte bu yüzden insan kendisi için belirgin ve açık olandan hareketle düşünür, tanımlar yapar ve düşüncesini bu belirlenim vasıtasıyla sınırlandırır. Nitekim nöro-felsefe çalışmalarının da gösterdiği gibi, insanın bilişsel yeti ve kapasitesi en çok belirsizlik karşısında tedirginlik duyar. Tüm bunlar ışığında düşündüğümüzde, ikilikler üreten Pisagorculuğun temelindeki asal karşıtlığın da form ile formdan yoksunluk arasında olduğunu görürüz (Lloyd, 2015, s. 25). Formdan yoksunluk yahut kaos, sınırları tayin edilemez ve dolayısıyla hakkında konuşulamaz olana işaret eder. Bu yoksunluk, bilinebilir dünyanın ve evrenin dışında kalan, neyi getireceği kestirilemeyen, *logosun* üzerine söz söyleyemeyeceği bir alanı imler.

Antik Yunan Felsefesi şekilsiz ve dağınık olan üzerine düşünülemediği için ona bir form vermek, kaosu kozmosa dönüştürmek kaygısını taşır. Kısaca formdan yoksunluk, Antik Yunan düşüncesinin kilit kavramlarından olan *aperion* ile ilişkilendirilir. *Aperion*, Anaksimandros felsefesinin kurucu unsuru olarak sınırı olmayan, belirsiz anlamlarına gelir. Luce Irigaray ise Antik Yunan Metafizikinin temel refleksinin *aperion* karşısında tutum almak olduğunu iddia eder. Irigaray'a göre sınırsızlığa, belirsizliğe imkân tanıyan ve kaosa işaret eden bu korku, Antik Yunan bireyinin, dünyasının ve *logosunun* kendi üzerine kapanması ile çözüme kavuşturulmaya çalışılır (Irigaray, 2014, s. 21). *Aperion* yahut belirsizlik karşısındaki kaygı, bir noktada kapalı sistemleri zorunlu kılar ve yaşamı *logos* aracılığı ile kontrol edilebilir bir şekilde yapılandırır (Irigaray, 2014, s. 22). Oysa Tao Felsefesinde durum tam tersidir. Evrenin en eski ve temel ilkesi olan Tao ile çokluk arasında kapatılmaz bir uçurum vardır. Tao'ya atfedilen her kavram, ifade, sembol yahut anlatım olumsal olmak durumundadır. Bu yüzden var olanların her biri ona aynı uzaklıkta yahut yakınlıktadır. Doğu bilgeliği ise Tao'nun tarif edilemez oluşundan kaygı duymaz, onu çeşitli kavramların yahut ifadelerin kuşatamayacağını kabul eder. Doğu bilgisi Tao'yu tasviri mümkün olmayan bir ucube olarak tarif edip, onu düzenin ve düzensizliğin ötesinde görür (Izutsu, 2017, s. 47). Onun şekilsiz ve belirsizliği kozmos kavramına uzak olduğunu gösterse de o, kaos kavramına da bir o kadar uzaktır. Merkezin olmadığı, iyi-kötü ayrımının dahi silindiği bu varlık düzeni, Doğu bilgesinin belirsiz olan karşısında kaygı duymadığının göstergesidir. Oysa Antik Yunan düşüncesinde formla ilişkilendirilen merkez, formla ilişkilendirilemeyen, belirsiz ve kaotik olan kategorileri karşıtı olarak üretir.

François Jullien ise söz konusu belirsizlik ve muğlaklık karşısında duyulan kaygıyı mitoslarla ilişkilendirir. Ona göre mitlerin dünyası; doğru ile yanlışın, aydınlık ile karanlığın birbirine karışabildiği ikircikli bir dünyadır (Jullien, 2002, s. 805). Mitlerin dünyasında her

unsur karşıtıyla var olurken, bu müphemlik ve muğlaklık Yunan filozofu için katlanılamaz bir durumdur. Nitekim felsefe de kavramların, terimlerin kısaca doğru ile yanlışın birbirinden ayırt edilebilmesi için çabalar. Öyle ki İlk kez Parmenides tarafından dile getirilen ardından Aristoteles tarafından kuramlaştırılan özdeşlik mantığı ve çelişmezlik ilkesi, bir varlığın aynı anda hem bir şey hem de onun karşıtı olabileceğine dair belirsizliği ortadan kaldırır. Böylece her türlü niteliğin tersine çevrilebilir olduğu mitler dünyasının yerini, karşıtlığı çelişki olarak gören, doğru-yanlış, varlık-yokluk ikilikleriyle işleyen istikrarlı bir dünya tablosu alır (Jullien, 2002, s. 805). Öte yandan belirsiz ve muğlak olan ise yeryüzünde doğayla ilişkilendirir. Parmenides'ten itibaren birçok filozof doğayı oluşun ve düzensizliğin mekânı olarak görür, buna karşın değişmez ve ebedi olanın bilgisini arar.

Değişmez ve ebedi olanın arayışında Antik Yunan Felsefesini doğu bilgeliğiyle karşılaştırmak, doğa karşıtındaki farklı tutumları anlamak açısından faydalıdır. Buna göre *alethia* yahut *idea* filozofa daima başka bir dünyadan seslenir (Jullien, 2002, s. 808). Mitlerin kültürel arka planda hala geçerli olduğu bir zaman dilimi söz konusu olduğu için başka bir dünyadan konuşma, Julien'e göre açıkça bir çeşit vahiyle ilişkilendirilebilir. Öyle ki Parmenides'in şiirinde tanrıçanın yanına çıkan aslında bir inisiyedir (Parmenides, 2019, s. 23). Julien gökleri yahut ideaları referans alarak konuşan filozofun, nesnesiyle yani hakkında konuştuğu dünyayla bir aşkınlık ilişkisine girdiğini söyler. Ancak bu ilişki Tao açısından imkansızdır. Özgür Taburoğlu'nun da söylediği gibi, Tao'da;

Helen dünyasındaki gibi, bir nesnenin hakikatini sağlayan temel bir biçim, eidos yoktur. Hakikat ve yalan arasında nitelik farkı bulunmaz. Çünkü nihai olarak, bu şeyin kendisini kıyaslayacağı bir arketip, idea yoktur. Tao, varlık ve âdemi aynı anda giyinir. Hakikatini karşılaştırmaya yardımcı, öznel ya da nesnel dayanaklar olmadığından, her var olanın kökeni, ucube bir şekilsizlik olunca, varlıkbilim (ontoloji) ile bilgi kuramları da (epistemoloji) eşanlamlı olur. Bir şeyin varoluşu ve varlığı arasında nitelik farkı olmaz. Çünkü Tao, yaradılışı nitelemeye imkân veren temel adlar, sıfatlar, iyelikler taşımaz. Saf fiil olsa da, niyetsiz ve yönelsiz bir yüklemidir. (Taburoğlu, 2018)

Doğulu bilge için nesnenin hakikatini sağlayan bir referans olmadığından o, ifade etmek yerine ifadesizliği seçer. Bunu bir örnekle açıklayacak olursak; bir gün Konfüçyüs öğrencilerine artık konuşmayacağını söyler (Jullien, 2002, s. 808). Bu kararından tedirginlik duyan öğrencilerine sessizliğinin nedenini doğayı örnek vererek açıklar. Bilgeye göre doğa ve ona içkin süreçler konuşmaz. Doğanın düzeni ve akışı kendini herhangi bir söze gerek duymadan ifşa eder. Bilge de bu sessizlik pratiğiyle doğaya karşı içkin bir ilişki geliştirmenin yollarını arar. Burada dikkat edilmesi gereken husus bilgenin pratiklerinin bir tür çilecilik yahut mistisizm olmadığıdır. Susma pratiği, nesnesine kavramsal bir tahakküm kurmayan, doğanın sınırlarını *logos* aracılığıyla çizmeyen bir anlayışa işaret eder. Burada amaç doğanın karşılıklı ve sürekli ilişkiler ağına dahil olup yaşamın ritmini hissedebilmektir.

Görülüyor ki, değişken, koşullu ve olumsal olanın bilgisiyle, değişmeyen, mutlak ve ezeli-ebedi olanın bilgisi Yunan düşüncesinin üzerine inşa edildiği bir ayrımdır. Oysa Çin bilgeliği söz konusu *aletheia-doksa* ayrımında şekillenmez. Yunan düşüncesi hakikat kavramını “varlık” ile ilişkilendirerek kurduğu ontolojiyle hem kendini dinden yalıtır hem de “oluş” kavramının mahiyetini dönüştürmüş olur (Jullien, 2002, s. 811). Böylece oluş, olumsuzlamanın neticesinde varlığın gölgesinde kalır. Çin düşüncesinde ise ezeli-ebedi bir hakikat kavramı olmadığı için, oluş kavramı Yunan dünyasıyla aynı anlam ve referansları taşımaz (Jullien, 2002, s. 812). Varlık kavramına atıfla yapılandırılmayan oluş, Çin düşüncesinin dünyayı sürekli olarak akan ve hareket eden enerjilerin oluşturduğu dinamik bir tarzda kavramasını mümkün kılar (Mathews, 2015, s. 42). Bu noktada değişmez bir öz kavramının da Çin düşüncesine yabancı olduğu görülür. Biliyoruz ki Yunan düşüncesinde öz kavramı ontoloji yahut epistemolojik akıl yürütmelerimizin temelinde yer alır. Aristoteles’te ayrıntılı olarak serimlenen ve çağlar boyunca düşünmemize kılavuzluk eden anlayışa göre, bir varlık hakkında konuşabilmemizi, bilgi edinebilmemizi ve ona neler yükleyebileceğimizi belirleyen cevher ve arazlar arasındaki ayrımdır. Özne olmadan cümle kurulmayacağı gibi cevher yahut öz olmadan da varlık hakkında konuşulamaz. Oysa Çin düşüncesi değişmez bir öz kavramından ziyade oluşta yahut akışta gerçekleşen eşleşmelere odaklanır (Jullien, 2002, s. 812). Batı bilinci tarafından zor anlaşılan bu kavrayış özellikle Tao’nun temel ilkesidir. Buna göre kozmosun tüm parçaları ritmik bir titreşimle birbirlerine uyum sağlar. Hiçbir parça statik değildir ve tüm varlıklar daima dönüşüm içindedir (Wong, 2011, s. 309). Zira iyi ile kötünün çatışmasında tüm varlıkların özgürce birbirlerine dönüşebildikleri bir varlık düzeyi ortaya çıkar (Izutsu, 2017, s. 50). *Yijing* (Değişimler Kitabı) adlı eserde görüldüğü gibi temel ilke değişimin kendisidir. *Tao* (değişmeyen birlik) kozmosu sürekli şekillendirir ve bilgenin görevi Tao ile birlikte hareket etmek olup dünyanın sürekli değişen farklı manzaralarına uyum sağlayabilmektir.

Bu çalışma Çin Felsefesi ve ondaki düşünce ekollerini araştırmayı amaçlamadığı için söz konusu ekolleri ve aralarındaki nüansları araştırmak konumuzun dışında kalır. Burada dikkat çekmeye çalıştığımız nokta oluş kavramının farklı düşünce ufuklarında ne şekilde tasavvur edildiğidir. Amaç ezeli ve ebedi olana referansla yapılandırdığımız ontolojik, epistemolojik ve etik söylemlerimizi, oluşun perspektifinden tekrar kritik edebilmektedir. Zira oluş kavramını farklı düşünce ufuklarında ele alabilmek, antroposen krizine sebep olan doğa kavrayışımızı dönüştürecek imkanları barındırır. Açıktır ki yüzyıllardır *alethia* yahut modern bilim adına nesnel-değişmez bilgi hakkında konuşan insan, temelde doğadaki varlıkları tek bir atıf düzlemine (matematik, mekanik vb.) indirger. Böylece bir şeyin varoluş talebini tamamen onun atıf düzlemi ve mutlak dil tarafından saptanabilirliğine, sınıflandırılabilirliğine bağımlı kılar (Campagna, 2021, s. 159). Bu pozitivist-mekanist indirgemecilik doğadaki oluşu dondurur. Diğer taraftan ikilik mantığının ilaveleri olan doğa, madde, beden gibi kavramlar daima birbirleriyle ilişkilendirilir. Doğayı kendi ürettiği ikilikler üzerinden kavrayan Yunan bilinci ve ona eklenerek bedeni olumsuzlayan semavi dinlerin ardından, doğanın salt maddeyle öz-

deleştirilmesi, maddenin ise uzama indirgenmesi kaçınılmaz olur. Bu noktada modern bilimin imkanını tesis eden Kartezyen dönüşümün incelenmesi gerekir.

## Kartezyen Devrim: *Cogito*'nun Güvenli Limanı

Ortaçağ düşüncesine göre doğa, insanın Tanrı'nın kayrasından düşmesini simgeleyen, düzensizliğin ve rastlantısallığın mekanıdır (Bloch, 2002, s. 114). Bu görüş XII. Yüzyıldan itibaren doğa araştırılmalarının önem kazanmasıyla değişmeye başlar, Rönesans'ta ise doğa yeni bir perspektiften değerlendirilir. Hermetizmi ve Yeni Platoncu metafiziği temel alan Rönesans filozofları südur teorisinden hareketle Bir'den taşan evrene ve her varlık basamağına kutsallık atfederler. Doğa ise tanrısal izler taşıyan, sonsuz sempatiler üreten bir mekân olarak nitelendirilir ve araştırılması epistemolojik, teolojik ve etik bir zorunluluk haline gelir. Kutsallık ve canlılık atfedilen doğaya karşı Rönesans filozofu tarafından yeni bir duyarlılık geliştirilir. Filozofun (*magus*) görevi doğadaki gizli sempatileri harekete geçirerek insanın hizmetine koşmak olsa da, o doğayla bir egemenlik yahut tahakküm ilişkisine girmez. Zira mikro kozmos olan filozofun etkinlikleri temelde makro kozmosun eylemleri olduğu için doğayla uyum içindedir. Tam bu noktada Descartes'ın nasıl bir düşünsel mirasla hesaplaşmak durumunda olduğunu ve Rönesans'ın insan, kozmos, tanrı anlayışını ne şekilde dönüştürdüğünü anlayabiliriz. Zira Tao'daki gibi bir şekilsiz ve belirsizlik Antik Yunan filozofu için ne kadar tahammül edilemezse, Descartes için de tanrısal ve canlı bir doğa anlayışı aynı derecede tahammül edilemezdir.<sup>1</sup>

Az önce belirttiğimiz üzere, Rönesans filozofu doğaya ve dolayısıyla maddeye bir çeşit tanrısallık ve canlılık atfeder. Öyle ki dönemin filozoflarının başvuru metni olan *Corpus Hermeticum*'da maddeyle alakalı şu tasvir yapılır;

Madde Tanrı'dan ayrı bir şekilde ve yerde var olsaydı nereye konabilirdi?... Maddenin içinde işleyen enerjiler Tanrı'nın parçasıdır. O halde ister maddeden, ister bedenlerden, istersen özden bahset, tüm bu şeylerin Tanrı'nın enerjileri olduğunu bil. Tanrı evrendir... (Chambers, 1882, s. 84)

Descartes ise tam olarak bu pasajda vurgulanan anlayışa, daha doğrusu Rönesans Paradigmasına karşı çıkar. Düalist töz ayrımına giden filozofa göre ruh anlıkla özdeş bir töz iken, beden doğası yayılım olan maddi bir töz olarak tanımlanır. Descartes, Rönesans Paradigma-sının doğa ve madde anlayışının tam zıddı şekilde mekanik bir perspektiften şunları söyler;

İnsanların yeteneklerini kullanarak, hayvanların vücudunda bulunan kemiklere, kaslara, sinirlere, damarlara ve diğer tüm şeylere benzeyen araçlardan yararlanarak ne kadar farklı otomatlar veya hareketli makineler yapılabileceğini bilenler, burada anlattığım vücudu tıpkı bir makine gibi düşüneceklerdir; Tanrı'nın eliyle yarattığı insanlar için, insanlar tarafından üretilen hiçbir makineyle kıyaslanamayacak kadar iyi düzenlenen ve kusursuz hareketler yapabilen bir makine. (Descartes, 2018, s. 69)



Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere bedenın tüm yaşamsal faaliyetleri mekanik bir sürece indirgenir. Öte yandan bununla bağlantılı olarak sempatilerle dolu doğadaki her sürecin aslında fizik yasaları tarafından yönetildiği öne sürülür. Kartezyen makine-doğa tasarımı, ereksellikten arınmış determinist yasalar altında işleyen bir sistemdir. Kısaca Rönesans Felsefesi'nin tanrısallıktan pay alan panteist doğa anlayışı, Kartezyen-modern paradigmada homojen bir mekân tasarımına dönüşerek mekanikleşir.

Descartes'ın düşüncesinde dikkat çekilmesi gereken başka bir nokta, Kartezyen öznenin, nesneyi kendi tasarımı olarak ortaya koymasındır (Bümin, 2019, s. 61). Böylece dünya Kartezyen özne tarafından tasarlanan bir imge haline gelir. Bu özne metafiziği insanı tek hakiki *sub-jectum*, var olanın gönderim (*reference*) merkezi haline getirir (Bümin, 2019, s. 50). Kartezyen tasarımda egemen zihin ile diğer şeyler arasında mesafeli bir tahakküm ilişkisi ortaya çıkarken, insan diğer varlıklardan ayrı, saf bir zekâ olarak varsayılır (Ponty, 2014, s. 33). Doğa ve hatta evren, insan bilincine indirgenir ve bilinç tarafından kuşatılır. Zira madde artık geometrinin kavramlarıyla tanımlandığı için aklın kendisini tanımlayabileceği ve kuşatabileceği bir konumdadır (Bümin, 2019, s. 48). Böylece fizik salt teorik bilim olmaktan çıkar ve işlevsel-pratik bir bilim halini alır. Bu durumda, doğayı eski kavramlarla açıklamak yerine pratik bilginin ve bilimin nesnesi yapmak ve doğanın yasalarını ona hükmetmek için kullanmak isteyen Francis Bacon'un amacı gerçekleşmiş olur. Netice itibarıyla Kartezyen felsefeyi de içine alan modern paradigma, dışsallaştırdığı doğayla teknik vasıtasıyla tahakküm ilişkisine girer (Francks, 2003, s. 39). Bu durum insanla doğanın kaderinin ayrılması anlamına gelir. Zira modern bilim anlayışının temelinde, bilinci matematik ve mekanik evrenden ayırarak insanı yaşamdan soyutlamak, dünyayı dışsallaştırmak ve anonimleştirmek vardır (Yates, 2021, s. 621).

O halde sorulması gereken soru, doğayı nesneleştiren, onu canlılığından ayırarak salt ham madde olarak gören ve ona tahakküm kurmayı amaçlayan modern düşünme biçimi ve bilim pratiğimizin altında olan şeyin ne olduğudur. Açıkçası Kartezyen öznenin kaygısı, Antik Yunan düşüncesinin belirsizlik karşısında duyduğu çekinceye benzerdir. Descartes belirsiz ve kendisini yanıltabilecek dünya karşısında kesin doğruyu arar. Kartezyen özne radikal belirsizliğe karşı bir dayanak yahut bu kuşkuyu bitirecek bir referans arayışında, düşüncenin kendi üzerine düşünmesiyle kendisinin bilince varır (Bümin, 2019, s. 53). Metodik kuşku sayesinde ulaşılan öz bilinç, doğruluğun ve kesinliğin teminatı olur. Böylece duyularının yahut kötü bir cinin kendisini yanıltmasından ve aldatmasından korkan özne, sırtını yaslayabileceği ve oradan tüm çevresini yapılandırabileceği bir dayanağa kavuşur. Ancak bu aynı zamanda uzun bir yanılığın sürecinin de başlangıcı olur.

Maurizio Ferraris, Batı Felsefesi tarihinde Descartes'tan başlayarak Kant'a uzanan ve böylece sistematik, kalıcı hale gelen düşünme alışkanlığını "transandantal yanılığ" olarak adlandırır. Buna göre Descartes'ın "bizi bir kez olsun yanıltan şeylere güvenmeme" temkinliliği onu duyuların alanı olan "dışarıdan", *cogito*'nun güvenli limanına yani "içeriye" yöneltir (Balanye, 2020, s. 23). Filozof duyuların ve dış dünyanın güvenilemez olacağı iddiasıyla kesinliği açık ve belirgin fikirlerin yuvası olan *cogito*'da aramayı önerir. Bu durumda da hakkında kesin

ve tartışmasız bilgiye sahip olduğumuz nesnelere ilgilenmemiz gerekir. Oysa söz konusu kesin ve mutlak bilgi talebi deneyimle hiçbir şekilde uyuşmaz. Bilimsel kesinlik standartının deneyimden talep edilmesi, deneyimin yapısal olarak belirsiz oluşundan dolayı mümkün olmadığı için ondaki belirsizliği ortadan kaldıracak *a priori* yapılar bulmayı zorunlu kılar (Ferraris, 2019, s. 50). Öyle ki;

Her türlü bilgi deneyimle başlıyorsa ama deneyim yapısal olarak belirsizse o zaman deneyimin belirsizliğini dengeleyebilecek *a priori* yapılar bularak deneyimi bilim aracılığıyla kurmak gerekecektir. Bu sonuca ulaşmak için bakış açısında değişiklik gerekir: Nesnelere ziyade öznelerden yola çıkmalı ve -daha sonraki bütün inşacıların kalıbı olan kalıpla- kendimize şeylerin kendine nasıl olduklarını değil, onları bilmek için nasıl inşa edilmeleri gerektiğini sormalıyız. Ve bunu yaparken, doğayı alimler gibi değil yargıçlar gibi sorgulayan, yani şemalar ve teoremlerden yararlanan fizikçilerin modelini takip etmeliyiz. (Ferraris, 2019, s. 50)

Yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere transandantal yanılı nesne perspektifinden özne perspektifine geçişin sürecidir. Bu noktada zihnimizin işleyiş biçimi ve kavramsal şemalarımız her türlü deneyim için kurucu değere sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda gerçeklik için de kurucu bir değere sahip olur (Ferraris, 2019, s. 48). Böylece nesnel gerçekliği çözümlenmeye dair her çaba, öznenin transandantal olanaklılık koşullarına bağımlı kılınır ve insan bilincine içkin olmayan bir “dışarı” fikri imkânsız olur (Balanuye, 2020, s. 85). Quentin Meillassoux da Kant’ın eleştirel felsefesini “dışarı”nın kaybı olarak niteler ve konu hakkında şunları söyler;

Gerçekten de çağdaşlar, Büyük Dışarı’yı, Eleştiri-öncesinin mutlak Dışarısını dönüşsüzce kaybetmiş olmanın sersemletici etkisini duyuyor olabilirler. Bize görece olmayan; bize ne şekilde verilmiş olduğuyla ilgisiz, onu düşünelim veya düşünmeyelim kendinde olduğu gibi var olan bu Dışarı; düşüncenin gerçekten yabancı topraklarda, bambaşka bir yerde olmanın haklı duygu-suyla keşfe çıkılabildiği bir Dışarı’ydı çünkü. (Meillassoux, 2020, s. 10)

Meillassoux’un dışarısının kaybı olarak nitelediği durum, insanın kendi kendisine çizdiği sınırlar neticesinde varlıkların nesnel var olma tarzlarını yadsıyan ve dünyayı insan merkezli bir korelasyona indirgeyen tavrın neticesidir. Bunun sonucunda etrafımızı saran gerçeklikle ilişkimizin dönüşüme uğraması kaçınılmazdır. Nitekim doğayı kendi matematiksel formüllerine tercüme eden doğa bilimcisi gibi, Kant’ın projesi de sentetik *a priori* yargılar vasıtasıyla akıp giden gerçekliğin kontrol altına alınıp sabitlendiği bir tercüme sistemi halini alır (Balanuye, 2020, s. 23). Öte yandan özne perspektifine geçişte, insan kendisini merkezde ve değişmeyen bir bilinç olarak tasarlar. Aynılık ve özdeşlik iddiasındaki bilinç Batı Metafizikinin kadim tutumunu sürdürür ve evreni akılsallaştırmak adına yaşamın tüm dinamizmini dondurur (Çörekçioğlu, 2014, s. 41). Oluş içindeki düşünen ve düşünülenin hareketsiz, dondurulmuş olarak varsayılması Gilles Deleuze tarafından düşüncenin dogmatik imajı olarak adlandırılır ve bu durum dinamik fark ilkesinin yadsınması anlamına gelir.

Tüm bunların neticesinde nesne perspektifinden özne perspektifine geçişin sonuçlarının salt epistemolojiyle sınırlı kalmadığı aşikardır. Öznenin bilişsel kapasitesinin ve kavramsal şemalarının her türden deneyim için kurucu bir rolde olması ve kendi dışındaki gerçekliği salt kendi bilinciyle ilişkilendirerek inşa etmesi çeşitli sorunlar doğurur. Zira söz konusu özne temelde kendini tarih-üstü ve evrensel bir “insan” olarak sunar,<sup>2</sup> yaşamı yapılandıran ve dönüştüren eylemlerini kendi tanımladığı bir referans yahut merkeze göre belirler. Tarih boyunca ussallık, bilimsellik, rasyonellik gibi söylemlerin temsilcisi olduğu iddiasında olan bu öznenin, kendi dışında kalan insan ve insan-olmayanları ne şekilde kategorize ettiği tartışmaya açık bir konudur. Bu noktada insan sonrası kuramın evrensel, rasyonel ve hümanist insan-özne eleştirilerini incelemek gerekir.

### **Posthümanizmin “Evrensel-Hümanist” İnsan Eleştirisi**

Protagoras’ın “insan her şeyin ölçüsüdür” tespiti, insanı merkeze alan ve onu en yüksek değer olarak gören anlayışın bilindik ifadesidir. Buna göre insan, kapasitesi, yeti ve yetenekleriyle yaşamın referansıdır. Yaşamın anlamı insana bağlı olup, politikadan bilime her faaliyet bu perspektiften icra edilir. Öte yandan insana dair bu anlayış Aydınlanma ile yeni bir şekle bürünür. Zamanla doğa üstünden uzaklaşarak salt kendi becerileri ve aklıyla hareket eden insan, tıpta, doğa bilimlerinde ve teknolojiye birçok aşama kaydederek çeşitli mükafatlar kazanır. Kısaca bu anlatı insanın ahlaki, rasyonel ve biyolojik olarak yetkinleşme sürecine dairdir. Nietzsche’den Foucault’ya birçok düşünür ise söz konusu “muzaffer” insanın soy kütüğünü incelemiş, ona çeşitli eleştiriler getirmiştir. Rasyonel-evrensel insan merkezçiliğini eleştirenlerde biri de Rosi Braidotti’dir.

Braidotti’ye göre evrensel bir insana gönderme yapan “hümanist” anlayış, temelde ege-men bir insan tanımı belirler. Bu tanım Antik Çağ’dan itibaren geliştirilen çeşitli insan idealleriyle birlikte insan aklının eşsiz oluşuna ve özündeki ahlaki mükemmelliğe vurgu yapar. Tarihsel, olumsal bir kültüre ait olan bu insan tanımı kendini evrensel iddiasıyla temellendirir. Oysa onun tarihselliği ve olumsallığı Avrupa-merkezci, beyaz, erkek özne olmasında gizlidir. Ancak Avrupa düşüncesine ait bu öznenin bütüncül ve hegemonik olarak tanımlanması, onu tüm başkalık biçimlerini üretecek bir referans yapar. Bu hümanist-evrensel özne Braidotti tarafından şu şekilde tarif edilir;

Hümanizm’in insanı ne bir ideal, ne de nesnel istatistik bir ortalama veya bir ortak noktadır. Daha ziyade, bütün ötekilerin kendisi üzerinden değerlendirilmesini, düzenlenmesini ve belli bir toplumsal mevkiye yerleştirilmesini sağlayan sistematik bir tanınabilirlik standardını ifade eder (Braidotti, 2018, s. 40).

Evrensel-hümanist insan anlayışı, Avrupa düşüncesine mahsus özneyi bir norm olarak belirler ve kendini niteleyen insan oluş kipini referans olarak dayatır (Braidotti, 2018, s. 40).

Böylece siyasal ve kültürel alanda egemen kimlik üzerinden çeşitli dışlama pratikleri geliştirilir (Ulus, 2018, s. 70). Diğer taraftan tanımlanabilirlik ve kabul edilebilirlik standardını imleyen özne, cinsiyetlendirmelerde, ırk üzerinden konumlandırmalarda ve insan olmayan canlıların sınıflandırılmasında kurucu roldedir (Braidotti, 2018, s. 42). Bu durumda hümanist norm üzerinden “siyasi” ve “toplumsal” ötekiler üretilerek onlara şiddet uygulandığı gibi, insan olmayan canlılara da epistemik şiddet uygulanır (Braidotti, 2018, s. 45). Görülüyor ki adalet idesini tarih boyunca *Dike*, *Themis*, *Justitia* gibi çeşitli mitolojik figürlerle somutlaştırmış olan Batı bilinci, evrensel-hümanist insan anlayışı ile birlikte Batılı olmayan başkalarını insan-altı bir konuma indirgeyip insan olmayan canlıları kendi denetim ve tahakkümüne alarak toplumsal ve ekolojik adaletsizlikleri üretir. Ezgi Ece Çelik bu durumu aşağıdaki gibi açıklar;

Erkek-insanı temele alan hümanizm, belli bir insan oluş, bilimsel oluş, beyaz oluş, erkek oluş, kipini insana dair genel ölçütler olarak dayatır. Bu baskı ve dayatmadan dolayı, kadın-insan, siyah-insan gibi farklı insan olma biçimleri uzun süre aşağılanmış, yok sayılmış ve ‘gelişmiş’ beyaz erkek insanın gölgesinde yaşamını sürdürmüştür. İnsan-olmayan canlılar ise hümanizmin insan vurgusu bakımından zaten odağa alınmamıştır. Pek çok farklı alanda adalet problemi olarak karşımızda beliren, bu dışlayıcı insan tasarımının sonuçlarıdır (Çelik, 2022, s. 12-13).

#### 400

Günümüzde ise toplumsal ve ekolojik adaletsizlikleri önlemek için yeni bir söyleme ihtiyaç duyulduğu aşikardır. Bu yüzden tahakküm ve dışlama pratiklerini barındırmayan, kar odaklı olmayan ve genişletilmiş bir etik ve politika oluşturmaya yönelik çaba posthümanist düşünürlerin amaçlarındandır (Çelik, 2019, s. 158). Yapılması gereken yaşam mefhumunu insan-olmayana ve *zoe*'ye doğru genişletmek olup, yaşamla irtibat kurmanın yeni yollarını aramaktır.

### Yaşamla İrtibat Kurmanın Yeni Yolları

“Felsefenin şeylerle pozitif ve doğrudan bir ilişkisinin olması, ancak şeyin kendisi olduğu haliyle, o olmayan her şeyden farkı içinde, yani içsel farkı içinde kavramaya çalıştığı ölçüde mümkündür.” - Gilles Deleuze

Posthümanist düşünce, yaşamı insanların özgül yaşam niteliği olarak *bios* bağlamında değil, insan olmayan yaşam olarak *zoe* bağlamında değerlendirir (Braidotti, 2019, s. 77). Buradan hareketle *zoe*'nin çeşitliliğinin hiyerarşik olarak yapılandırılması yerine, tüm organizmaların kendi zekalarına, kabiliyetlerine ve kendilerini gerçekleştirme potansiyellerine imkân tanınır (Braidotti, 2019, s. 77). İnsan merkezliliğin reddi ile insan olmayan, yeryüzüne ait başkalarıyla karşılıklı bağlantı ve ilişkilene pratiğine alan açılır. Bu sayede insan, aklın ve özgürleş-

menin sembolü olarak aşkın bir konumda değil, karmaşık yaşam süreçlerinin içinde bir aşama olarak değerlendirilir (Herbrechter, 2013, s. 15).

Batı bilincine hâkim olan düşünme biçimi form-madde ikiliğini üreterek maddeyi edilgen olarak tanımlamaya meyillidir. Oysa posthümanizm yaşam ve canlılıkla irtibat kurmanın yeni yollarını ararken sınırları geniş bir materyalist metodoloji önerir (Herbrechter, 2013, s. 15). Buna göre maddenin akıl sahibi ve kendini örgütleme becerisine sahip olduğu kabul edilir. Madde kendini ifade etme arzusunda olup ontolojik olarak özgürdür (Braidotti, 2018, s. 74). O halde yaşamın dinamik ve kendini örgütleyen yapısı, bütün diğer türler karşısında tek bir türün yani insanın egemen oluşuna izin vermez. Zira insan interaktif ve açık uçlu bir sürecin yalnızca parçasından, aşamasından ibarettir. Rasyonel bir canlı olarak bedenlenen insan, *zo-e*'nun yahut yaşamın üretken virtüel kuvvetlerinden edimselleşen bir kesitten ibarettir. Ancak insanın edimselleştiği bu kesit sabit ve değişmez bir öz olarak değil bir süreç olarak anlaşılmalıdır (Ferrando, 2019, s. 71).

Böylece oluş içinde özne, evrensel-rasyonel insanın sınırlarını aşar, insan olmayanlarla bağlantısallığını daha güçlü biçimde tesis eder. Yaşamın türler arası üretken güç olduğu farkındalığıyla geliştirilen ontolojik ilişkisellik, doğaya ait ötekileri (hayvan, böcek, bitki kısaca tüm evren) içine alarak transversal ilişkiselliği mümkün kılar (Çelik, 2022, s. 13). Biyosferi tüketen insan ancak bu sayede diğer türlerle sembiyoz içerisinde olduğunu fark ederek, tüm yaşamı içine alacak türler ötesi bir dayanışma geliştirebilir.

Söz konusu farkındalığı geliştirmek Mathews'a göre ancak bir eko-toplulukta mümkün olabilir. Liberal atomik bireyin yalıtılmışlığını eleştiren eko-topluluk fikri, yalnızca insan üyelerini değil aynı zamanda onların biyotik komşularını da içine alan bir yapıdadır (Mathews, 1996, s. 79). İlişkisel benliği öne çıkaran bu topluluk, insan olmayan canlılarla ilişkilenebilmemiz için onların kompleks ve kendilerine has niteliklerini kabul etmeyi gerektirir. Böylece düzensiz, kaotik ve belirsiz olanı belirli sınırlar içinde tanımlama ve dönüştürmeye yönelik yerleşik tavırdan vazgeçilir. Zira yapılması gereken insan perspektifinden bir tanım-tahakküm pratiği geliştirmek yerine ilişkisellik içinde organik-inorganik yapıların kapasitelerini keşfetmemizi sağlayacak karşılaşmaları yaratmaktır (Mathews, 1996, s. 83).

Tüm bunlar ışığında insanın yerleşik tutum ve tavırlarından vazgeçmesi, bu tarz bir eko-topluluk fikrini hayata geçirebilmesi için yeni bir ontoloji inşa edilmesi zorunludur. Çetin Balanuye çağdaş tartışmaları da dahil ettiği *Naturans: Yeni Bir Ontolojiye Doğru* adlı yapıtında bu inşanın imkanlarını araştırır. Balanuye, ontolojiyi epistemolojiye indirgemediği yani gerçekliği insanı içeren ama ondan ibaret olmayan bir şekilde tanımlar (Balanuye, 2020, s. 10). Buradan hareketle güç ifade eden her ne ise "var" ve "gerçek" olarak tanımlanır (Balanuye, 2020, s. 11). Bir kavram, imge yahut uzay-zamanda yer kaplayan herhangi bir nesne etkide bulunup etkiye uğrayabildiği için güç ifade eder ve bu yüzden ontolojik gerçekliğe sahiptir. Bu ontoloji varlıkların, insanlarla karşılaşmaları ve etkileşimlerinde açığa çıkan aktüel güçlerini kabul ettiği gibi, bu karşılaşmalarda henüz açığa çıkmamış yahut hiçbir zaman açığa çıkmayacak virtüel kapasiteleri olduğunu da kabul eder. Dolayısıyla yeni epistemik anlayış bu var-

lıkları tam anlamıyla kuşatamaz ve tüketemez. Söz konusu epistemoloji olumsal ve yanılabilir olup varlıkları daha fazla tanımaya yönelik sürekli bir faaliyettir (Balanuye, 2020, s. 118). Bu ontoloji anlayışı, varlıkları tamamlanmış ve bitmiş bir dizgesellik sistemi içinde düşünen anlayışa yabancıdır. Çünkü bu ontoloji insanın çevresini Parmenidesçi bir perspektiften değil Herakleitosçu bir perspektiften okumasını önerir. Buna göre gerçeklik; “ancak karşıtların gerilimi içinde ve aracılığıyla, varlıklarda belli bir süre “durağanlığın” gözlemlenebildiği düzlemin ta kendisidir.” (Balanuye, 2020, s. 144) Burada dikkat edilmesi gereken kavram durağanlıktır. Zira bu durağanlık, oluşun içinde geçici ve belirli bir süreliğine belirmesine karşın, Antin Yunan bilinci onu hakikat adına, istikrarlı ve sürekli bir dünya manzarası için dondurmaya tercih etmiştir.

Herakleitosçu perspektife geçmek, oluşu hakikatin mutlak hareketsizliğinde donduran Parmenidesçi ve Platoncu akıl yürütme çizgisini terk etmek anlamına gelir. Böylece form-madde, idea-görünüş vb. ayırımına dayanan dikotomik dünya tasarımı olumsuzlanır, oluşun ve değişimin imkânı aranır. Tıpkı Deleuze’ün felsefi projesinde amaçladığı gibi; mutlak hakikat adına oluşu donduran ve yaşamı özdeşliklerin, sabit kimliklerin perspektifinde yorumlayan değil, dünyayı oluşun ve değişimin perspektifinden değerlendiren bir düşünme pratiğini açığa çıkarmak gerekir (Çörekçiöğlü, 2017, s. 11). Böyle bir perspektifin imkânı Deleuze’ün felsefe tarihi okumasında açığa çıkar. Örneğin Spinoza, Descartes’ın geliştirdiği düalist töz anlayışına karşı monist bir metafizik geliştirir. Buna göre tözü doğayla özdeşleştiren filozof, tözü zorunlu olarak bir akış halinde tasavvur eder. Tözün öz-niteliklerle, öz-niteliklerin de kiplerde ifade edildiği bu dinamik sistemde, tüm varlıklar içkinlik düzleminde tözün çeşitli ifadeleri olurlar (Çörekçiöğlü, 2017, s. 35). Bu içkinlik düzlemi bir ile çok arasındaki ilişkiyi hiyerarşiden bağımsız düşünme olanağını sağlar. Bir başka örnekte ise Deleuze, Nietzsche’nin güç istemi kavramını etkileme ve etkilenme kapasitesi olarak okurken, ebedi dönüş kavramında fark ilkesinin ebediliğini vurgular. Bu sayede yaşamı aşkın tözler, erekler ve özdeşlikler üzerine inşa eden dünya tasarımlarına karşı “fark” ontolojik olarak temellendirilmiş olur.

Bloch’un felsefe tarihi okuması ise maddenin pasifliğine vurgu yapan anlayışı ters yüz eder. Bilindiği üzere Aristoteles’te madde esasen “*dynamei on*” olarak nitelenir, pasif “mümkün oluş”a işaret eder. Bloch okumasında; Straton, Afrodisiaslı İskender, İbni Sina, İbn Gabirol, İbni Rüşt üzerinden Aristotelesçiliğin natüralistleşme sürecini ve madde tanımının değişimini ortaya koyar (Bloch, 2018, s. 38). Filozof, Aristotelesçi sol olarak adlandırdığı bu geleneğin farkını şöyle niteler; “Demek Aristotelesçi solun yönelimi, madde-biçim ilişkisinin değiştirilmesinden çıkarak, açıkça aktif-sadece mekanik değil- bir varlık olarak kavranan maddeye doğru ilerler. Dünyayı yaratmış olan tanrının yerine, natura naturans’ın yaratıcı gücü geçer (Bloch, 2018, s. 48)”. Bloch yaptığı okumada değişme-gelişme imkanlarını içeren, canlı ve diyalektik bir madde kavramının izlerini arar. Mekanik olmayan bir materyalizm arayışında, maddenin, formları kendi içinde taşıyan ve hareketiyle onların gerçekleşmesini sağlayan bir varlık olduğu öne sürülür. Salt matematik ve mekanik hareket değil, maddenin itkisi olarak, yaşama ruhu ve enerjisi olarak tasavvur edilen hareket maddenin failliğine vurgu yapar ve böy-

lece klasik doğa konseptini dönüştürebilecek kavramsal çerçeveyi sunar (Bloch, 2018, s. 78). Nihayetinde felsefe tarihine dair sayısını çoğaltabileceğimiz birçok okuma, oluşa, maddeye yahut doğaya dair yerleşik tasavvurlarımızı dönüştürme ve düşüncemizde yeni patikalar açma konusunda yol gösterici olabilir. Söz gelimi başka bir örnekte, *ontos ousia* (gerçek varlık) ve *genesis* (oluş) arasındaki ayırmada Platon yeni bir perspektiften okunabilir. Zira yüzünü *idea*'lara çevirmiş olduğunu bildiğimiz filozof, Sofist diyalogunda şunları söyler;

Öyleyse açıklıyorum: Hangi tarzda olursa olsun bir güce (dynamis: güç, yapabilirlik) sahip olan her şey ya herhangi diğer bir nesnede değişiklik yapar ya da en önemsiz nesne bile onda çok az da olsa etki bırakır. Bu yalnızca bir kerecik bile olsa, tüm bu şeyin gerçek varlığa sahip olması için yeterlidir, çünkü varolan hakkındaki benim bu açıklamam, gücün (dynamis) varolması durumunda bir açıklamadır. (Platon, 2021, s. 203)

Yukarıdaki pasajda varlığı etkileyen ve etkilenen olarak tanımlayan filozof, idealist geleneğin aksine yetkin varlığı hareketsiz ve değişmeyen olarak kabul etmez. Bu metinde varlık ile oluş arasındaki bağlantıyı tesis etmeye çalışan filozof, varlık ile güç arasında adeta bir eş anlamlılık kurar (Balanuye, 2020, s. 152). Bu alıntı Platon'un kendi stratejisinde bir değişikliğe yol açmasa da, yaşamla irtibat kurmanın farklı yollarına, yeni bilgelik anlayışları ve arayışlarına ilham olabilir. Söz konusu okuma çabalarına eklenen çağdaş tartışmalar sayesinde biyosferi kaybetme riskiyle karşı karşıya kaldığımız çağda insanın ontolojik ayrıcalığı, uygulanan epistemik şiddet, insan merkezci etik gibi birçok husus sorunsallaştırılabilir.

Sonuç olarak "insan çağında" yeni bir doğa kavrayışına ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun için doğa karşısındaki yerleşik tavır, tutum ve pratiklerin dönüştürülmesi şarttır. Kadim bilinç-zihin ve doğa ayrımı Batı Felsefe tarihini zehirleyen en büyük yanılgılardandır (Whitehead, 2011, s. 172). İnsan için böyle bir yarılmanın anlamı ve karşılığı yoktur zira tek gerçeklik doğa olup zihin doğa içinde gelişir (Whitehead, 2011, s. 173). Bu gelişim sonucunda, düşünce ve beden nereden başlayıp nerede bittiğini, duyarlılık menziline aralığını yahut insanı doğadan ayıran kesin sınırları tayin etmek güçleşir. İnsan çevresinden yalıtılmış saf bir bilinç-zihin olmadığı için doğayla içkinlik düzleminde sürekli ve karşılıklı ilişkiler kurmak durumundadır. Bu yüzden de bilinç-madde, akıl-doğa gibi kategorik ayrımları, yaşamı ve canlılığı donduran düşünme biçimini bir kenara bırakıp insan olmayan canlıların akli ve duygusal kapasitelerine olanak tanıyan bir ilişkisellik geliştirilmelidir. Zira doğa, edilgen bir bilim nesnesi olarak cansız bir ortam yahut kendisinden kar edilebilecek bir kaynak olmayıp, insanın onsuz yaşamayacağı bir ağdır (Çelik, 2017, s. 78) 78. Organik ve inorganik canlıların etkileşimleriyle örülen bu ağda insan ayrıcalıklı bir konumda değil bağlantılar içinde göçebe bir konumda olmak durumundadır. Bu yüzden söz konusu ağ (doğa), şeyleştirilebileceğimiz yahut kendisiyle sahiplik ilişkisine girebileceğimiz bir "öteki" değil, bir ortak yerdir [*commonplace*] (Haraway, 2010, s. 123). İnsan kendi türünün amaç ve hedeflerini bu ortak yere, doğaya dayatamaz. Doğanın kaderi ve geleceğine dair söylem sadece insanın tasarrufunda olmamalıdır. Sayısız

felakete gebe yeni jeolojik çağda organik-inorganik tüm varlıkları kapsayan genişletilmiş bir söylem geliştirilmeli, Bruno Latour'un kavramsallaştırdığı şekliyle "şeylerin parlamentosu" hayata geçirilmelidir.

## Sonuç

İnsan faaliyetlerinin doğa üzerindeki etkisinin yıkıcı boyuta ulaştığı noktada ekolojik bir krizin eşliğinde olduğumuz gerçektir. Söz konusu ekolojik kriz ise iklim değişiklikleri, kuraklık ve seller yahut hava kirlilikleriyle sınırlı kalmayacaktır. Bu kriz biyosferdeki çeşitliliğe ciddi zarar vermek bir yana çeşitli toplumsal ve politik krizleri de tetikleyecektir. Çevre felaketleriyle yaşanacak göçler, kaybedilecek kara parçaları vb. neticesinde yeni bir yaşama pratiğine ihtiyaç duyulacağı aşıkardır. Bu yüzden uygarlığımızın kadim anlatılarının, düşünme biçiminin, bilim yapma pratiğinin yeniden kritik edilerek genişletilmiş bir ontoloji ve etiği geliştirmenin imkânı aranmalıdır.

İnsanın düşünme ve eylemesinde evrimsel ve kültürel olarak yerleşiklik kazanmış birçok alışkanlık bulunur. Belirsiz ve kaotik olan karşısında duyulan kaygı bunlardan biridir. Bu kaygı yüzünden yaşam *logos* aracılığıyla yapılandırılmış ve sınırlandırılmıştır. Sınırlandırılan alanı kontrol etme arzusu ve belirsizliğe açılma korkusu ise kapalı bir bütüne işaret eder. Kaosun ve oluşun dışarıda bırakıldığı düzen, hesaplanabilir, kontrol edilebilir ve homojendir. Antik Yunan düşüncesinin bu kapalı bütünlüğü, Euripides'in *Bakkhalar* tragedyasını hatırlatır. Söz konusu tragedyada *Maniadlar* taşkınlığın ve kontrol edilemezliğin simgesi olarak polislin rasyonel düzeni ve ölçülülüğünü tehdit ettiği için dışarıda bırakılır. Zira aklın ve düzenin simgesi kent, belirsiz olanı kendi sınırları içinde tanımlamak, berraklaştırmak aksi halde onu dışarıda bırakmak ister. Ancak polisten sürülen bu belirsizlik; doğa, beden, arzu, madde, oluş gibi kavramlar altında belirmeye ve felsefe tarihine musallat olmaya devam eder. Batı Metafizikinin ürettiği ikilikler sayesinde kaos, oluş yahut doğa gibi kavramlar mantıksal bir düzen içinde ehlileştirilmeye çalışılır. Varlığı tümüyle kontrol altına alınması imkânsız olan oluş karşısında ezeli ve ebedi olanın arayışı başlar. Filozof da *alethia* yani değişmez olanın bilgisi arayışında doğadaki devinimi ve oluşu yadsır. Kozmosu *theos* (tanrı) gibi seyretmek isteyen filozof, tüm varlıkların kendisine açıldığı sabit ve hareketsiz bir noktadan her konumu yahut varlığı kuşatabilmek ister. Mutlak bir konumda değişmez olanın bilgisini arayan filozof, doğayı ontolojik olarak aşağı bir konuma yerleştirir. Doğayı mekanikleştiren ve maddeyi salt yer kaplamayla özdeşleştiren Kartezyen anlayış ise modern bir kaygıyla hareket eder. Duyularının kendisini yanıltabileceğinden kaygı duyan Kartezyen filozof adeta bir Arşimet noktası arar. Bu arayışta *cogito* güvenilir ve şüphe edilemez dayanak olarak devreye girer. Böylece kartezyen özne kendi mutlak perspektifinden yola çıkarak çevresini yapılandırmaya başlar. Hız kazanacak bilimsel ve teknik araştırmaların teorik altyapısını sunan Kartezyen düşünce, doğanın canlılığından arındırılıp mekanikleşmesinin ve onunla egemenlik ilişkisine girilmesini arzulayan modernliğin simgesi olur. Öte yandan modernlik çevresinden yalıtılmış ve çevresini kuran bir özneyi ortaya



çıkartır. Bu özne bir tanınma standardı olarak insan ve insan olmayanları kategorize etme ve onlara çeşitli epistemik, politik vb. şiddet uygulama hususunda meşruluk kazanır.

Günümüzde ihtiyaç duyulan yeni düşünme biçimlerine eşlik edecek politik, ekonomik, etik, ekolojik arayışlar farklı bir yaşam pratiğinin olasılığını düşündürür. Kapitalizmin yok oluşunu hayal etmenin dünyanın yok oluşunu hayal etmekten daha güç olduğu bir noktada bu olasılık üzerine konuşmak dahi önemli bir eşiktir. Örneğin bu arayışta insanların kendilerini öncelikle gezegene duyduğu kolektif aidiyetle tanımlaması ve bu çerçevede bir etik geliştirmesi yeryüzünün metalaşmasına karşı bir direnç noktası oluşturabilir. Öte yandan kendi yaşamını biricik ve ayrı olarak kodlamaktan ziyade kendisini yeryüzünün diğer canlılarıyla dayanışma içinde konumlandırın çok yüzlü, ilişkisel ve göçebe bir insan tanımı aynı zamanda yaşamdaki dinamizmin ve çeşitliliğin farkına varıp politik, kültürel ve hatta evrimsel ayrıcalıklarını öne sürmeden kendisini sabit kimliklere hapsolmayacak bir akışkanlığa bırakabilir.

Sonuç olarak yaşanan ekolojik krize bir yanıt geliştirebilmek için Antik Yunan'dan beri süregelen özcü düşünme biçimini bir kenara bırakmak gerekmektedir. Özcü düşünme biçimi canlıların birbirleriyle olan etkileşimlerinde ortaya çıkan etkileme-etkilenme kapasitelerini verili ve değişmez olarak kabul eder. Zira Batı bilinci Tao'da olduğu gibi her şeyin başka bir şeye dönüşebileceğini kabul etmek istemez, bundan çekinir ve varlıklara nihai bir durak, erek atar. Özgür Taburoğlu'nun ifade ettiği gibi; "Batı metafiziğinin ilksel muhiti olarak Eski Yunan'da kuvve ve fiil hep bir mevcudiyet tarafından tahkim edilir; etrafı çevrilir. Varlığın kozmetik, güzel görünümü korunur. Mevcut şeyler içerisindeki "cerahat" boşalıp karmaşık bir bünyeye, ucubeye dönüşmesin diye". Kuvve ve fiilin daima bir mevcudiyet tarafından tahkim edilmesinin modern bilinç açısından tercümesi belirsizliğin, rastlantısallığın ve düzensizliğin reddidir. Nitekim siyasal, teknolojik ve ekonomik tüm modern aygıtlarımız kadim bir kaygıyı yani rastlantısallığı ve belirsizliği gidermek adına çalışır. Bu kontrol tutkusuna eşlik eden egemenlik arzusu yaşamın her bir noktasına sirayet eder ve mikro yahut makro çeşitli iktidarlar üretir. Tüm bir yaşamın bilinebilir, öngörülebilir, kontrol edilebilir olması adına iktidarlar çeşitli uzmanlıklar formunda meşrulaşır. Yakın tarihli pandemi örneği ise uzmanlıklar aracılığıyla işletilen öngörme ve kontrol etme arzusunun, insanı temel özgürlüklerinden nasıl mahrum bırakabileceğine dair önemli bir uyarıdır. Oysa insanın, etrafı çevrili bir varlık anlayışından sıyrılması, organik-inorganik varlıklarla, yeni ağlarla yahut makinelerle ilişkisel kapasitesini geliştirmesi gerekir. Etkileşim ve karşılaşmalardan doğacak dinamizme odaklanan bu anlayış ile virtüel olan, Zenon'un paradoksundaki kaplumbağa gibi hiçbir zaman yakalanamayacak olup, böylece kuşatılması mümkün olmayan bir çeşitliliği barındırdığı kabul edilecektir. İnsan zihni ile sınırlı kalmayan yeni bir varlık anlayışı inşa edildiğinde yaşama dair ucu açık bir süreç başlatılmış olacak, yeryüzünün ham madde, yaşamın ise meta olarak kodlanmadığı bir kolektif oluşu eteği geliştirilebilecektir. Günümüzde jeolojik kuvvet olan insan olmayı sürdürdüğü şeyde ısrar ederse gezegen ölçeğinde felaketleri tetikleyebilecek olduğu için tüm bu arayışlar bir seçenek değil zaruriyettir.

- 1 Rönesans'ın panteist doğa tasarımı ve epistemolojisinde sempati ilkesi önemli bir rol oynar. Michel Foucault'nun da söylediği gibi sempati ilkesi, hiçbir bağlantı yahut hükme bağlanmayan özgür bir yapıdadır. Umberto Eco ise bunu her an her şeyin değişebildiği bir bağlantılar oyunu olarak niteler. Böyle bir doğa içinde bilim yapmak bir noktada imkansızlaşacağı için, söz konusu belirsizliği aşmak ve doğa konseptini hiçbir sürprize gebe olmayan yapıda tasarlamak Kartezyen Felsefesinin temel amacı olur.
- 2 Söz konusu insan, oluş bilmecelelerinin anlamını çözdüğü iddiasıyla kendini ve yaşamı tamamlanmış-bitmiş bir süreç olarak niteler ve böylece hem şimdiyi hem geleceği değişime imkân tanımayan statik bir blok olarak kodlar. Friedrich Nietzsche "Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası" adlı eserinde bu anlayışı dönemin "aşırı gururlu" Avrupası'na seslenerek eleştirir; "Modern insan dünya süreci piramidinin tepesine gururla oturuyor: bunun üzerine kendi bilgisinin kilit taşı yerleştirerek, dört bir yanında kulak kesilmiş doğaya âdeta şöyle sesleniyor: "Hedefe vardık, hedef biziz, biz mükemmelleşmiş doğayız." Friedrich Nietzsche, *Tarihin Yaşam için Yararı ve Sakıncası: Zamana Aykırı Bakışlar-2*, çev. Mustafa Tüzel, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015, s. 69.

### Kaynakça

- Balanuye, Ç. (2020). *Naturans: Yeni Bir Ontolojiye Doğru*. Ayrıntı Yayınları.
- Balanuye, Ç. (2022). *Naturans II: Yeni Etik Politik*. Ayrıntı Yayınları.
- Bloch, E. (2002). *Rönesans Felsefesi*. (H. Portakal, Çev.). Cem Yayınevi.
- Bloch, E. (2018). *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol*. (T. Bora, Çev.) İletişim Yayınları.
- Braidotti, R. (2018). *İnsan Sonrası*. (Ö. Karakaş, Çev.) Kolektif Kitap.
- Braidotti, R. (2019). İnsan sonrası, pek insanca: Bir posthümanistin anıları ve emelleri. (Ş. Öztürk, Dü.) *Cogito* (95-96), 53-98.
- Bümin, T. (2019). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. Yapı Kredi Yayınları.
- Campagna, F. (2021). *Teknik ve Büyü: Gerçekliğin Yeniden İnşası*. (B. Arpaç, Çev.). Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Chambers, J. D. (Der.). (1882). *The Theological and Philosophical Works of Hermes Trismegistus: Christian Neoplatonist*. T. & T. Clark.
- Çelik, E. E. (2017). Val Plumwood ve animist materyalizm. *ViraVerita E-Dergi* (5), 71-86.
- Çelik, E. E. (2019). Antroposen ve Posthuman İnsan Çağında insan sonrası olmak. (Ş. Öztürk, Dü.) *Cogito*(95-96), 145-161.
- Çelik, E. E. (2022). Doğa-kültür sürekliliği ve ekolojik insan. *ViraVerita*(15), 9-26.
- Çörekçiöğlü, H. (2014). Nietzsche'de güç istemi kavramı. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*(17), 35-46.
- Çörekçiöğlü, H. (2017). *Deleuze: Yaşamla İlişkisinde Felsefe ve Edebiyat*. Minör Yayınları.
- Derrida, J. (2014). *Platon'un Eczanesi*. (Z. Direk, Çev.). Pinhan Yayınları.
- Descartes, R. (2018). *Yöntem Üzerine Konuşma*. (Ö. Doğan, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury Academic.
- Ferraris, M. (2019). *Yeni Gerçeklik Manifestosu*. (K. Atakay, Çev.). Kolektif Kitap.
- Francks, R. (2003). *Modern Philosophy: The Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Routledge.
- Haraway, D. J. (2010). *Başka Yer*. (G. Pular, Dü., & G. Pular, Çev.). Metis Yayınları.
- Herbrechter, S. (2013). *Posthumanism: A Critical Analysis*. Bloomsbury Academic.

- Illich, I. (2015). *Şenlikli Toplum*. (A. Kot, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Irıgaray, L. (2014). *Başlangıçta Kadın Vardı*. (İ. Özallı, & M. Odabaş, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Izutsu, T. (2017). *Taoculukta Anabtar Kavramlar*. (A. Y. Özemre, Çev.). Kaknüs Yayınları.
- Jullien, F. (2002). Did philosophers have to become fixated on truth? *Critical Inquiry*, 28(4), s. 803-824. doi:10.1086/341235
- Lloyd, G. (2015). *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın*. (M. Özcan, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Mathews, F. (1996). Community and the Ecological Self. F. Mathews (Der.), *Ecology and Democracy* içinde (s. 66-100). Routledge.
- Mathews, F. (2011). The eco-genesis of ethics and religion. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 5(3), 263-285.
- Mathews, F. (2015). Strategia : Thinking with or accommodating the world. K. Gibson, D. B. Rose, & R. Fincher (Der.), *Manifesto for Living in the Anthropocene* içinde (s. 37-43). Punctum Books.
- Meillassoux, Q. (2020). *Sonluluğun Sonrası*. (K. Kahveci, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Parmenides. (2019). *Fragmanlar: Kişiliği, Doktrini, Alımlanması*. (Y. G. Sev, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Platon. (2021). *Sofist*. (Ö. N. Soykan, Çev.). Bilge Yayıncılık.
- Ponty, M. M. (2014). *Algılanan Dünya*. (Ö. Aygün, Çev.). Metis Yayınları.
- Taburoğlu, Ö. (2018). *Tao'nun Fiilleri (II)* <https://birikimdergisi.com/guncel/8802/taonun-fiilleri-ii> adresinden 12 Haziran 2022 tarihinde alınmıştır.
- Whitehead, A. N. (2011). *Düşünme Biçimleri*. (Y. Kaplan, Çev.). Külliyat Yayınları.
- Wong, E. (2011). *Taoism: An Essential Guide*. Shambhala Publications.
- Yates, F. (2021). *Giordano Bruno ve Hermetik Gelenek*. (A. D. Temiz, Çev.). Say Yayınları.
- Ulus, H. E. (2018). How Literature shapes lives: Philip Roth's Metafiction and fluid identities in the secular nation-state. *International Journal of Comparative Literature and Translation Studies*, 6(2), 66-76.
- Zizek, S. (2012). *Antroposen'e Hoş Geldiniz*. (M. Budak, Çev.). Encore Yayınları.